CYRILLO-METHODIAN STUDIES. 8
Publishing House of the Bulgarian Academy of Sciences. Sofia. 1991

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИ НАУЧЕН ЦЕНТЪР

Кирило-Методиевски студии

КНИГА 8

СОФИЯ . 1991
ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

Петър Динеков, Екатерина Дограмаджиева, Светлина Николова (отг. редактор), Донка Петканова

Книга осма на „Кирило-Методиевски студии“ съдържа 20 културноисторически, езиковедски и литературноисторически проучвания, посветени на проблеми, свързани със Златния век в развитието на българската държава — периода от последната четвърт на IX до края на първата четвърт на X в. Централно място е отделено на най-изтъкнатия ученик на славянските просветители Кирил и Методий — Климент Охридски, основна фигура в духовния живот от този период, личност, обединяваща усилията за културен просперитет и единство на българите от главните средища на нашата култура през тази епоха — Плиска, Преслав и Охрид. В книгата читателят ще намери нови интерпретации на връзката на Климентовото литературно творчество с апокрифната традиция, на проблемите за авторския стил на Климент и за текста на знаменитото му Похвално слово за Кирил, ще се запознае с библейските цитати в словата му и с разпространението на съчиненията му в България през XV—XVIII в. Томът представя също неизвестни сведения за присъствието на кирило-методиевската традиция в Западна и Централна Европа през Средновековието и в ново време. Новите материали и осмислените по нов начин данни ще представляват интерес не само за всички специалисти медиевисти, но и ще разширят кръгозора на българската културна общественост върху един от най-плодотворните периоди в историческия път на нашия народ.

© Кирило-Методиевски научен център
1991
c/o Jusautor, Sofia

8 (05)

КОИ СА БИЛИ УЧЕНИЦИТЕ НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ

Петър Динеков

В голямото дело на Кирил и Методий има един момент, който се нуждае от допълнителни проучвания — въпросът за учениците на двамата братя. Посвещавайки силите си на славянската просвета (несъмнено схващайки я като изпълнение на религиозен християнски дълг), Кирил и Методий винаги са били обкръжени от ученици — свои близки сътрудници. До нас са стигнали имената на малцина, но от изворите се вижда, че учениците са взели участие още в първите стъпки при създаването на славянската писменост и продължават делото на първоучителите след тяхната смърт. В Кириловото Пространно житие се отбелязва: натоварен от византийския император със задачата да създаде славянска азбука, философът „според стария си обичай се отдаде на молитва с другите си сътрудници“ (по прѣвому обычаю на мѣстѣ се въдасть и съ инѣми поспѣшникъı)[1]. Методиевото обширно житие добавя, че след думите на императора: „Вие сте солунчани, а всички солунчани говорят чисто славянски“ (въı бо еста селоуньна, да селоуньне вьси чисто словѣньскъı бесѣдоуютъ), братята не посмели да откажат и се отдали на молитва „заедно с други, които бяха със същия дух като тях“ (и съ инѣми, иже бѣахоу тогожде дѣха, егоже и сн)[2]. Със свои ученици Кирил и Методий по покана на папа Николай I се запътват през 867 г. за Рим, където ги посреща новият папа Адриан II (Николай I починал); по заповед на папата някои от славянските ученици са посветени в духовни санове, те отслужват литургия на славянски в няколко църкви. Братята обучават по молба на княз Коцел 50 ученици в Панония; Методий към края на живота си заминава за Цариград със свои ученици; ученици в Моравия му помагат при превеждането на Библията; учениците участвуват в погребението му през 885 г.: „Учениците му го поставиха в ковчег, отдадоха му подобаващи почести, като отслужиха погребална служба на латински, гръцки и славянски, и го положиха в съборната църква.“[3]

Съдбата на делото на Кирил и Методий е и съдба на техните ученици. Със смъртта на епископ Методий и с последвалите събития започва залезът на славянската писменост в Моравия и Панония. Покровителствуваният от Рим и Светополк нитрански епископ Вихинг (баварец по произход), враг на Методий, фактически заема неговото място; новият папа Стефан V забранява

[1] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. С., 1973, с. 104.
[2] Пак там, с. 188.
[3] Пак там, с. 203.

литургията и свещените служби да се извършват на славянски. Започва мъченическият път на Кирило-Методиевите ученици. От пространното житие на един от тези ученици — бъдещия епископ Климент (написано на гръцки по всяка вероятност от охридския архиепископ Теофилакт през XI—XII в.), научаваме, че Методий подготвил голям брой свещеници, дякони и иподякони, 200 души[4]. Ако са били толкова много само духовните лица, нека си представим колко е голямо числото на миряните.

Борбата срещу Методиевите ученици започва с остри спорове по догматични въпроси (главно около схващането за произхода на Светия дух не само от Отца, но и от Сина — filioque). Не знаем колко време е продължил спорът, но той се е водил при крайно неблагоприятна обстановка за Методиевите ученици. Вихинг и неговите хора, вече взели властта и имайки покровителството на Светополк, се нахвърлили върху тях с груби нападки и клевети, обвинили ги в заговор срещу княза. Това било и край на делото на Кирил и Методий в Моравия. Жестоко изтезавани, по-младите свещеници и дякони били продавани на евреите. „Те изобщо не били малко, защото само служителите на олтара били 200 души, както вече казахме."[5] Учениците, които имали учителска длъжност, били затворени и оковани с вериги, а по-късно осъдени на вечно изгнание и предадени на жестоки войници (немци), „за да ги отведат поотделно в различни места в крайдунавските области"[6]. Тези Методиеви ученици поели пътя за България, защото, както изтъква житиеписецът, „закопнели за България, за България си мислели и се надявали, че България е готова да им даде спокойствие"[7]. Има една интересна подробност: боейки се да не бъдат проследени, изгнаниците се стараели да скрият пътя си, да вървят незабелязани и се пръснали на различни страни. Това станало „по волята на бога, за да привлекат повече области в кръга на евангелското учение"[8].

Учениците на Методий действително са се пръснали. Част от тях са останали в Моравия, опитвайки се да поддържат славянската писмена традиция, но това едва ли е било възможно дълго време поради официалната забрана и преследванията на Римската църква (известни следи от славянската писменост са открити в Сазавския манастир). Други ученици са минали в Хърватско, където са пренесли глаголицата, запазена до късно в хърватската книжнина. Група ученици са били продадени на евреите; за тяхната участ разказва най-старото житие на Наум от X в.[9]

Известни са имената на следните Кирило-Методиеви ученици (използувам само основните извори с относително по-голяма историческа стойност):

1. Горазд, отбелязан в Пространното Методиево житие. Запитан от учениците си кого определя за свой заместник, Методий посочва Горазд: „Този е един свободен мъж от вашата земя, начетен е добре в латинските книги и е правоверен."[10] Ясно е, че Методий разговаря с ученици от моравски произход; те са били основната част от голямата група негови последователи към края на живота му; влизали са в числото на споменатите 200 духовни лица. Горазд е назован няколко пъти в Пространното Климентово житие като заемащ първо място между учениците на Методий, който го провъзгласил за свой наследник и архиепископ, и като участник заедно с Кли-

[4] Милев, Ал. Гръцките жития на Климент Охридски. С., 1966, с. 99.
[5] Пак там, с. 111.
[6] Пак там, с. 115.
[7] Пак там, с. 117.
[8] Пак там.
[9] Иванов, Й. Български старини из Македония. 2. изд. С., 1931, с. 306.
[10] Климент Охридски. Цит. съч., с. 203.

мент в ожесточените спорове с привържениците на Вихинг. Теофилакт отбелязва, че Горазд „произхождал от Моравия и отлично знаел двата езика — славянски и гръцки", но Вихинг го отстранил от епископския престол. Неговото име се споменава в Краткото житие на Климент от Хоматиан, в Дюканжовия списък на българските архиепископи, в Успение Кирилово, в гръцката Служба на Седмочислениците и др.[11] Горазд вероятно е бил между учениците, с които Кирил и Методий са пристигнали в Рим през 867 г.

2. Климент, по-късно охридски епископ, придружавал славянските първоучители по време на моравската мисия. Теофилакт го нарича „мъж много учен"[12]. Дейността му е добре позната както от биографичните извори, така и от неговите многобройни съчинения.

3. Наум, по-късно учител в България — посветени са му две български жития и едно обширно гръцко житие, които дават представа за неговата дейност.

4. Ангеларий, споменат между най-старите ученици на Кирил и Методий в Пространното Климентово житие, в Краткото Климентово житие от Хоматиан, в Успение Кирилово, в гръцката Служба на Седмочислениците и др.[13]

5. Сава, отбелязан от Теофилакт между „избраните и корифеите": Горазд, Климент, Наум, Ангеларий и Сава. При второто изброяване на учениците името на Сава липсва: Горазд, Климент, Лаврентий, Наум и Ангеларий и други славни мъже[14].

6. Лаврентий; според някои изследователи това е Сава; допустимо е обаче да са две различни лица; споменат е в Пространното житие на Климент.

7. Константин, презвитер, по-късно епископ, който работи в Преслав. В приписка към „Четири слова против арианите" се съобщава: „Тези благочестиви книги, назовани Атанасий, преведе по повеля на нашия княз български Симеон от гръцки епископ Константин, ученик на Методий, моравския архиепископ в годината от началото на света 6414 (906), индикт 10, а ги написа по повеля на същия княз черноризец Тудор Доксов на устието на Тича в годината 6415 (907), индикт 14, гдето е изградена светата златна нова църква от същия княз."[15] От тази бележка се вижда, че Константин е живял и работил в близост до владетелския дом. Това личи и от сведенията, които се дават в нея за смъртта на княз Борис.

8. Игнатий, Лъв, Йоаким, Лазар, Симон и Драгаис са имената на спътниците на Методий по време на заточаването му в островния манастир Райхенау при Боденското езеро (Бавария) — 870—873 г. Те са записани заедно с имената на Кирил и Методий на латински и гръцки в манастирската „Книга на побратимените монаси". Вероятно са били Методиеви ученици[16]. В гръцкия списък липсва името на Драгаис, а в латинския — на Лазар (известен от папската кореспонденция; съобщил на папа Йоан VIII за арестуването на Методий; по-късно бил убит)[17].

Малкото запазени имена на ученици на Кирил и Методий не ни дават

---

[11] Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. С., 1985, 513—514.

[12] М и л е в, Ал. Цит. съч., с. 111.

[13] Кирило-Методиевска енциклопедия, 71—72.

[14] М и л е в, Ал. Цит. съч., с. 81, 111.

[15] Д у й ч е в, Ив. Из старата българска книжнина. Т. 1. С., 1940, с. 76.

[16] Д и н е к о в, П. Личността на първоучителя Методий. — Старобългарска литература, 17, 1985, 18—19. В същата книжка са обнародвани рецензиите на Б. Джонев и Б. Пейчев за изследването на немския учен Цетлер (Z e t t l e r, A. Cyrill und Method im Reichenauer Verbruderingsbuch, 1983, 133—140).

[17] Извори за българската история. Т. 7. С., 1960, с. 178.

пълна представа за един важен момент от историята на славянската култура — съвместната дейност на двамата велики просветители с техните близки последователи и сътрудници в един продължителен период от време. Няма съмнение, че историческата картина на тази дейност е била по-богата, изпълнена с много по-голям брой имена, с повече събития и факти, със сложни взаимни отношения; ръзгръщала се е в по-широк географски обсег, за който днес можем само да гадаем. Повече данни имаме за дейността и съдбата на учениците като продължители на делото на своите учители след тяхната смърт — и то главно в България.

Учениците са взели участие във всички важни моменти от просветителската дейност на Кирил и Методий. Първият момент е създаването на славянската азбука и писменост. Участието на учениците на Кирил и Методий в това изключително историческо събитие е отбелязано изрично от Пространните жития. В манастирите на Олимп, където прекарва известно време и Кирил, Методий е бил обкръжен от млади ученолюбиви монаси. За тяхната конкретна работа можем само да гадаем, също и за техните имена. Най-вероятно е един от тези ученици да е бил Климент. В Пространното житие на Климент се казва, че „както никой друг, той знаел живота му, тъй като от младежки и юношески години го придружавал и видял с очите си всичките дела на своя учител“[18]. Може да се предположи, че в Методиевия манастир е бил и Наум. Авторът на неговото първо житие го нарича „**братъ сего блаженнаго Климента и сьподроугь и сьстрастникь**“[19]; смята, че след житието на Климент трябва да се заеме веднага с житие на Наум. Неслучайно на Наум се възлага в България толкова важна задача, колкото и на Климент. Съвсем ясно е, че той е познавал основно просветителското дело на Кирил и Методий, включително и литературните традиции, които са създали, за да може да ги развива в българската държава като учител и писател.

Вторият момент засяга дейността на учениците в Моравия, Панония, Венеция и Рим приживе на Кирил. В тази дейност влизат както продължението на преводаческата работа, започнала във Византия, така и участието в мисионерските задачи и задължения, включително и в дискусиите в защита на славянското богослужение. Вероятно между тези ученици са били преди всичко наречените от Теофилакт „избрани и корифеи“: Горазд, Климент, Наум, Ангеларий, Сава и Лаврентий. За Горазд може да се предположи, че като местен, моравец по произход, той е един от онези, които братята са привлекли и подготвили като свои ученици в Моравия и Панония.

Третият момент се отнася за времето след смъртта на Кирил, когато ръководството на славянското просветителско дело ляга изцяло върху раменете на Методий — като мисионер, организатор на моравско-панонската църква и книжовник. Той работи в един продължителен период, събира около себе си много ученици, подготвя както духовни лица, така и миряни. Покрай „избраните и корифеите“ се формират млади ученици; за тях се говори в Пространните жития на Кирил и Методий, в най-старото житие на Наум, в Теофилактовото житие на Климент. Интересен е списъкът на имена в „Книга на побратимените монаси“ от манастира Райхенау. Това са лицата, които са придружавали Методий в изгнанието му. В списъка не се намират имената на „избраните и корифеите“. Вероятно назованите са по-млади монаси, познаващи отношенията между Рим и немското духовенство, владеещи немски и латински, готови да понесат суровия режим на заточението. Имаме известни основания да смятаме, че и при тази тежка обстановка Методий и

[18] Милев, Ал. Цит. съч., с. 131.
[19] Иванов, Й. Цит. съч., с. 306.

неговите ученици са се занимавали с книжовна работа. Става дума за връзката между изповедната молитва от „Чинъ надъ исповѣдающимъ са“ в Синайския требник и старонемската Сант-Емерамска молитва, позната в две редакции и два преписа, които се намират в манастирите, където са пребивавали Методий и неговите ученици по време на съденето и изгнанието. В. Вондрак изказва мнение, че молитвата в Синайския требник е преведена от старонемски. Напоследък на тази взаимовръзка бе дадено ново обяснение — старонемският текст е създаден въз основа на старобългарския[20]. Дали в тези литературни взаимоотношения не са взели някакво участие и Методиевите ученици?

Не знаем имената на двамата свещеници, добри скорописци, които са сътрудничели на Методий при превода на Библията в Моравия (съобщение на Пространното житие на Методий). Безспорно те са били между най-доверените и най-способните ученици на архиепископа. Пространното житие съобщава още един факт: при посещението си в Цариград Методий е оставил поп и дякон с книги. Това е ново посочване за конкретни (но неназовани) Методиеви ученици. Някои смятат, че попът и дяконът са били изпратени в България, и предполагат, че това са бъдещият епископ Константин Преславски и презвитер Григорий; по-вероятно е предположението, че попът и дяконът са били задържани за нуждите на славянското население във Византия[21].

Четвъртият момент обхваща дейността на учениците след смъртта на Методий. По-конкретно за нея говорят два извора: най-старото житие на Наум и Пространното житие на Климент. В първия извор се съобщава, че продадените на евреите във Венеция Методиеви ученици били откупени от византийски сановник и заведени в Цариград; били им възвърнати презвитерските и дяконските санове. Част от тях останали в Цариград, а другите заминали за България, където били приети с голяма чест (нь wвїн въ Конь-стантинѣ градѣ цр҃емн набднмн покон пр҃їеше, wвын въ Бльгарскоу҃ землю пр҃ншьше съ велнкою чьстїю покон пр҃їеше)[22]. Въз основа на това съобщение се предполага, че Методиевият ученик епископ Константин се е озовал в България. Нищо не е известно за съдбата на учениците, останали във Византия.

Според втория извор в България пристигнали най-видните ученици на Кирил и Методий: Климент, Наум и Ангеларий. Не знаем дали в тази група е имало и други, чиито имена не са споменати. Числото на изгонените от Моравия е било по-голямо, но по пътя те са били принудени да се разделят и пръснат. В паметта на поколенията са останали Климент и Наум поради голямата дейност, която са развили; Ангеларий е отбелязан във връзка с неочакваната му смърт в българската столица.

Що се отнася до евентуална дейност на ученици, намерили приют в други славянски и неславянски страни, до нас не са стигнали данни за отделни личности; следите трябва да търсим по косвен път. Съвсем друг е случаят с развитието на кирило-методиевските традиции.

---

[20] Андреева, В. Старобългарската изповедна молитва от Синайския требник и нейното старонемско съответствие — Сант-Емерамската молитва (Сравнително-стилистичен анализ). — Старобългарска литература, 17, 1985, 85—97.

[21] Георгиев, Ем. Създаване на Преславската и Охридската книжовна школа. — Год. СУ, 1955, с. 91; Дуйчев, Ив. Въпросът за византийско-славянските отношения и византийските опити за създаване на славянската азбука през първата половина на IX в. — ИИБИ, 7, 1957, с. 255.

[22] Иванов, Й. Цит. съч., с. 306.

Пристигането на учениците на славянските първоучители в България изиграва решителна роля за запазването и развитието на славянската писменост и култура. По-старите, опитните ученици се настаняват най-напред в българската столица Плиска и нейните околности, а след това се разпределят в източните и западните предели на българската държава; създават се оживени книжовни средища в Плиска, Преслав и Охрид. Към старите ученици се присъединява и по-младото поколение книжовници, получили образованието си в Цариград, а по-късно и в български школи.

Струва ми се, че въпреки огромния брой досегашни изследвания все още не е достатъчно осветлено това голямо явление в славянската и европейската култура — забележителното единство между учители и ученици през IX—X в., делото на Кирил и Методий и техните преки последователи и сътрудници. Това дело започва на Балканския полуостров, легендарните извори търсят неговото начало в български краища; в основата му действително ляга езикът на старите българи. То бързо разширява своя географски обсег и се превръща не само в общославянско, но и в европейско движение с определено идеологическо съдържание. Говорейки за дейността на Кирил и Методий, ние обикновено забравяме да подчертаем, че те създават една огромна по обхват и разпространение литературна школа с изключително значение за развитието на славянския духовен свят. Принципите на тази школа заслужават цялостно изследване.

WHO WERE THE DISCIPLES OF CYRIL AND METHODIUS

Petar Dinekov

(S u m m a r y)

The paper summarizes the well-known facts about the disciples of Cyril and Methodius, whose names are known: Gorazd, Clement, Nahoum, Anghelarius, Savva, Laurentius, Presbyter Constantine, Ignatius, Leo, Joakim, Lazarus, Symon, Dragais. It also presents data about those disciples of Cyril and Methodius, whose names were not mentioned in the sources. Attention is paid to the participation of the disciples of Cyril and Methodius in all important stages of the enlightener's work of the two brothers: the creation of the Slavonic letters, their translating and missionary activity in Great Moravia, Pannonia, Venice and Rome, while Cyril was still alive, and their joint work with Methodius after Cyril's death. The work of the disciples of Cyril and Methodius after Methodius' death has also been analysed.

АПОКРИФНИ МОТИВИ В ТВОРЧЕСТВОТО НА КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ

Донка Петканова

Апокрифната литература е оплодила творчеството на много писатели. Не остава извън нейното влияние и българската средновековна литература. Следите на това влияние най-напред откриваме в ораторската проза на Климент Охридски. Известни са две безспорни Климентови творби, посветени на Йоан Кръстител: Похвално слово за пророк Захарий и раждането на Йоан Кръстител, четено на 23 септември, и Похвално слово за Йоан Кръстител, предназначено да се чете на Богоявление[1].

В съдържанието и на двете слова е използуван материал от Протоевангелието на Яков. Тази творба се споменава между апокрифите още у Ориген като „Книга на Яков", а в Исидоровия индекс (IV в.), преведен у нас в началото на X в., като „Яковлева повест"[2]. Предполага се, че спомената у Исидор творба е разширена редакция на Яковата книга. Именно тя е преведена на български. Сравнението на славянския текст с гръцкия показва, че с малки изключения — някои пропуски и грешки — е преведена точно. По-късно Протоевангелието на Яков не се смята за забранена книга, но не се признава и за канонична. В славянския индекс на забранените книги (т. нар. „Погодинов"), който възниква вероятно през XI в., тя не се споменава. През Средновековието творбата обогатява личното творчество и живописта на много народи.

Връзката на Протоевангелието на Яков с творчеството на Климент Охридски забелязва пръв М. Сперански. В своя труд „Славянские апокрифические евангелия" (1895) той прави сравнение с текста на апокрифа и показва тази връзка. Тя и до днес не е оспорена, защото словата на Климент съдържат мотиви, които липсват в каноничните евангелия, а се намират само в Протоевангелието на Яков. У М. Сперански възниква въпросът, какъв текст е използувал Климент: славянски или гръцки, който евентуално и той е могъл да преведе. Руският учен смята, че Климент е имал пред себе си гръцки текст. Текстуалните сравнения потвърждават това мнение.

В славянската книжнина се разпространява още едно слово за Йоан Кръстител, писано за празника „Отсичане главата на Йоан Кръстител", който се празнува на 29 август. В някои преписи творбата носи заглавието

[1] Преписи и текст в: К л и м е н т О х р и д с к и. Събрани съчинения. Т. 1. Обработили: Б. Ст. Ангелов, К. М. Куев, Хр. Кодов. С., 1970, 158—185; 378—395.

[2] Вж. старобългарския текст по Изборника от 1073 г. с паралелен гръцки текст у А н г е л о в, Б. Ст. Списъкът на забранените книги в старобългарската литература. — ИИБЛ, 1, 1952, 122—124.

„Слово за отсичане главата на Йоан Кръстител“, а в други — „Страдание и мъчение на св. Йоан Предтеча и Кръстител“[3]. Хр. Кодов го разглежда като предполагаемо Климентово слово. Вероятността творбата да принадлежи на Климент наистина е голяма, затова не е случайно, че друг познавач на Климентовото творчество — А. Бончев, също го включва между творбите на Климент[4]. Съдържателната и езиковата връзка на това слово с безспорните Климентови слова е тясна. В жанрово отношение то се различава от първите две творби за Йоан Кръстител, но това не може да бъде аргумент за отхвърляне на Климентовото авторство, защото принадлежи към друга жанрова форма на ораторската проза. В словото има повече разказвателност в сравнение с Климентовите похвални слова; това е естествено, тъй като Слово за отсичане главата на Йоан Кръстител е празнично слово за събитие.

В трите слова се разработват два мотива от Протоевангелието на Яков, затова съпоставката им дава възможност да се достигне до интересни резултати. Тези мотиви са следните: „бягството на Елисавета“ (Елисавета бяга в планината, за да спаси детето си от сечта, планината се разтваря по нейна молба и я приема с детето) и „убийството на Захарий“ (войниците на Ирод търсят Йоан и питат баща му за него, заплашват го, след това убиват Захарий, кръвта му става на камък, а тялото му изчезва).

За по-лесно сравнение ги номерирам по следния начин: слово № 1 — Похвално слово за пророк Захарий и раждането на Йоан Кръстител; слово № 2 — Похвално слово за Йоан Кръстител; слово № 3 — Слово за отсичане главата на Йоан Кръстител.

По отношение на двата споменати мотива трите слова показват различна структура на повествование едно спрямо друго, а също така и спрямо апокрифа.

В апокрифа най-напред е изложен цялостно мотивът за Елисавета (гл. 22). Той е завършен, по-нататък за Елисавета вече не се споменава. Следва мотивът на Захарий (гл. 23—24). В словата на Климент двата мотива са разположени по друг начин. В слово № 1 първо е изложен мотивът на Захарий, а след него мотивът на Елисавета в съкратен вид. В слово № 2 се започва с мотива на Захарий (слугите на Ирод идват при него и питат за сина му), следва мотивът на Елисавета, разгърнат по-широко и по-близо до апокрифния текст, и след него продължава и завършва мотивът на Захарий (убийството му). В слово № 3 се започва с мотива на Елисавета (като чува, че избиват младенците, тя бяга), следва мотивът на Захарий (цялостен), след него продължава разказът за Елисавета (планината се разтваря и я приема).

Така, ако означим мотива на Елисавета с „а“, а мотива на Захарий с „б“, то апокрифът и трите слова дават четири различни модела на повествование: апокриф: а+б; слово № 1: б+а; слово № 2: б+а+б; слово № 3: а+б+а.

Така авторът на словата, без да изменя по същество заетия от апокрифа материал, всеки път го разполага по различен начин.

Съпоставката на текстовете дава още един интересен резултат. Всяко слово показва някаква нова подробност спрямо останалите, но тази подробност намира основание в източника. Ето няколко примера, които ще онагледят това наблюдение:

---

[3] Вж. преписи и текст в: Климент Охридски. Събр. съч. Т. 2. Обработили Б. Ст. Ангелов, К. М. Куев, Хр. Кодов, Кл. Иванова. С., 1977, 451—470.

[4] Св. Климент Охридски. Слова и поучения. Преведе от старобългарски език Ат. Бончев. С., 1970, 251—254. Бончев превежда по друг препис, затова между неговия превод и издаденото слово в „Събрани съчинения“ има малки разлики.

1. В слово № 2 не се казва *кога* е убит Захарий. В слова № 1 и № 3 се казва, че това станало призори (*противу свѣту*; *оуже по свѣту*). Това уточняване не е опит от страна на автора на словата за конкретизация, а изразът се намира в гръцкия текст на апокрифа[5].

2. Мотивът на Елисавета в слово № 1 започва с думите: „А Елисавета, като взе Йоана, избяга към планината и извика към Бога, казвайки: „Божа планино, приеми това дете с майка му.“[6]

В слово № 2 са съобщени нови подробности: „*Елисавета, като чу,* че Ирод избива младенците, взе детето и *търсеше място да го скрие и като не намери,* припадна при планината, *обхванатата от тъга,* отправи очи към небето . . . и извика към планината *с голям глас,* казвайки: „Божа планино, приеми това дете с майка му.“[7]

Слово № 3 предлага трета редакция: „Елисавета, като взе своя син Йоана, избяга в планинската клисура . . . Като вървеше със своя син, *изморена и отслабнала,* и като мислеше, че е гонена от някои, извика, говорейки: „Божа планино, приеми *майката със сина,* несправедливо гонени!“[8]

Вестите в слова № 2 и № 3, които са в повече или са по друг начин казани спрямо слово № 1, отново съответствуват на текста на Протоевангелието на Яков — почти точно или по смисъл. В апокрифа се казва: „*Елисавета, като чу,* че търсят Йоана, взе го и отиде в планината. И *оглеждаше къде би могла да го скрие. Но нямаше скрито място.* И Елисавета *въздъхна и каза с голям глас:* „Божа планино, приеми мене, *майката, с детето*!“ Елисавета *не можеше по-нататък да се изкачва* от страх.“

3. В слово № 3 се казва: „Понеже той се позабави [т. е. Захарий], някои от тях се осмелиха да влязат в светилището. И ето чу се глас, който казваше: „Захарий е убит!“ Тогава всички люде заплакаха и жалиха седем дни и седем нощи. Кръвта Захариева се беше сгъстила при требника като камък, а тялото го нямаше.“[9]

В останалите две слова липсва сведението, че Захарий се позабавил, затова някои се осмелили да влязат в светилището. Липсва и сведението, че народът плакал седем дни и седем нощи. И двете тези вести обаче се намират в Протоевангелието на Яков, така че и в този случай авторът се опира на апокрифния първоизвор. Ето какво се казва в него: „Като закъсня [Захарий], всички се изплашиха. Един от тях обаче се осмели и влезе в светилището. И той видя при олтара сгъстена кръв и чу глас, който каза: „Захарий е убит . . .“ Тялото му не намериха, но намериха неговата кръв, станала на камък. Те се изплашиха и възвестиха на народа: „Захарий е убит!“ Чуха това всички племена на народа и тъгуваха и оплакваха три дни и три нощи.“

Разликите между двата текста са минимални с изключение на времето на плакането, към което ще се върна след малко.

Сравнението на двата мотива в трите слова поставя още един интересен въпрос — дали Климент използува апокрифа по пряк или по косвен път. Навремето М. Сперански изрази мнението, че Климент е използувал непосредствено апокрифа. Аз ще изразя по-различно мнение. В текстовете на трите слова има думи и отделни съдържателни детайли, които не намират

---

[5] Тъй като гръцкият текст, издаден от К. Тишендорф (Evangelia Apokrypha. Leipzig, 1852), ми липсва, използувам немския превод на този текст, който е абсолютно точен по смисъл (Hennecke-Schneemelcher, E. Neutestamentliche Apokryphen. Evangelien. Tübingen, 1968, 280—290).

[6] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 1, с. 182.

[7] Пак там, с. 394.

[8] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 2, с. 467.

[9] Пак там.

съответствие в познатия ни гръцки текст на Протоевангелието. Например дните на плакането за Захарий вместо три, както е в апокрифа, са седем. В две от словата се казва, че думите към планината Елисавета отправя към Бога или към небето. Има още различия, които могат да бъдат и авторови допълнения, за които апокрифният текст му дава основание. Ще отбележа онези мотиви, които не биха могли да бъдат допълнение на българския автор.

В слово № 1, след като Елисавета влиза в планината, тя им свети с незалязваща светлина (Н бѣ снающи нма свѣтъ незаХоднмъ). Този момент съответствува на известния ни апокриф, където се казва: „И планината им светеше със светлина." Думата „незалязваща", често срещана у Климент, може да се сметне и като негова добавка за изяснение, защото светлината е божия. Слово № 2 обаче показва нещо друго. В него не се споменава за светлина: „Планината пък служеше и с различни плодове приготвяше храна на тоя дивен Предтеча . . ." (Гора же бѣ работающи плоды разлъчнимн и крьмоу готовающи семоу дневномоу пѫтчн . . .). Вестта, че планината произвеждала различни плодове и хранела Йоан, е нова не само спрямо слово № 1, но и спрямо апокрифа. Тя обаче съществува в слово № 3, и то в конкретизиран вид заедно с едно продължение на мотива за гонитбата: „И като се разхождаше със своя син посред долината [след затварянето на планината], нямаше никакъв вход. Ангел господен идваше при Елисавета, за да не бъде тя в недоимък. Като разбраха, че е в планината, Иродовите убийци веднага се затичаха по следите ѝ. И дойдоха до долината, в която беше Елисавета, но нямаше никакъв вход. На онова място, в което беше Елисавета, от лявата страна течеше извор, а от дясната непрестанно бяха носени хлябове." В Протоевангелието на Яков наистина се явява ангел, но той не се грижи за тяхното отхранване, а само ги пази („Ангел господен бе с тях и ги пазеше").

По-нататък в слово № 3 се редят нови мотиви, липсващи изобщо в Протоевангелието — детето става на пет месеца и ангелът нарежда на Елисавета да го отбие, да започне да го храни с фурми и да му дава мед, който излиза от скалата над нея. Когато детето прохожда, ангелът казва на Елисавета да излезе от планината и да си иде у дома, защото Захарий е убит, но са измрели и нейните гонители. Но Елисавета не знае пътя. Тогава планината отново се разтваря, за да я пусне, тя се движи леко, като че ли лети по въздуха, познава пътя, по който е дошла, и радостна се завръща вкъщи.

Тези фабулни моменти, отчасти само маркирани в слово № 2, са картинно продължение на историята на Елисавета, като изходният пункт е казаното в известния ни текст на Протоевангелието на Яков.

По-нататък словото предлага разказ за дейността, мъчението, смъртта и погребението на Йоан. Фактически в него се очертава една цялостна биография на Йоан Кръстител.

Разказът за отношенията на Йоан с Ирод и причините за обезглавяването му с изключение на отделни подробности съответствува на изложението в Евангелие на Марко. Мотивът обаче за отхранването на Йоан и майка му в планината и чудодейното завръщане на Елисавета вкъщи липсва в евангелието, липсва и в Протоевангелието на Яков. В каноничната литература липсва и мотивът за погребението на Йоан. Тук отново ангелът играе активна роля — той хваща за ръка Елисавета и я завежда при трупа на нейния син, понеже тя не знае къде е той. Занасят го в храма, в който е посечен баща му. Чрез земетръс се открива незнайното дотогава място, където лежи Захарий. Този момент отново има логическа връзка с Протоевангелието, в

което при мотива за убийството на Захарий се казва, че тялото му изчезнало. Погребват Йоан край баща му.

Както се вижда, мотивът за отхранването на Елисавета и Йоан в планината и начина на завръщането им, откъдето са дошли, както и мотивът за погребението на Йоан са свързани с идеите, заложени в мотивите „бягството на Елисавета" и „убийството на Захарий" от Протоевангелието на Яков. Като се има предвид това, а също така и разликите в някои детайли на Климентовите слова спрямо известния нам гръцки текст на апокрифа, биха могли да се изразят две предположения относно прекия извор на писателя.

1. За създаването на своите творби Климент Охридски е изхождал от апокрифно Житие (или Мъчение, както се казва в някои преписи на словото) на Йоан Кръстител. То е обхващало част от материала на Протоевангелието, отнасящ се до Йоан и родителите му, и е обобщавало материала от каноничните евангелия при намесата на творческата фантазия с намерението да се изгради цялостна „биография" на Йоан Предтеча и така да се допълни Евангелието. По този път са възникнали много апокрифи. Основание да предполагам съществуването на такава творба ми дава и засилената роля на ангела, особеност, характерна за апокрифната литература.

2. Климент е познавал ако не апокрифно житие на Йоан Кръстител, то някаква непозната нам редакция на Протоевангелието на Яков, която е съдържала продължение на събитията след гоненията от Ирод. В това продължение е влязъл и разказ за по-нататъшната съдба на Йоан. Предполагането на такава разширена редакция на Протоевангелие на Яков теоретически е оправдано. Изследването на структурата на апокрифите показва, че поради недостатъчната споеност между различните епизоди някои от тях могат да се съкращават, други да се добавят, а също така по условен хронологичен принцип да се обединяват два апокрифа.

В това предполагаемо житие или разширена редакция на Протоевангелието на Яков мотивите за бягството на Елисавета и убийството на Захарий са били минимално променени с известни съображения. Струва ми се, че можем да разберем защо дните на оплакването са станали от 3 на 7. И едното, и другото число са свещени и естествено в случая нямат документална стойност. С увеличаването на дните на оплакването неизвестният автор е искал да подчертае времетраенето на народната скръб и чрез него да даде по-ярка представа за тази скръб. Другите промени също могат да се обяснят. Например обръщението пряко към планината в първичното Протоевангелие предполага одушевеност на природата, която сама реагира. Това е езически възглед, който срещаме така често в апокрифните молитви и във фолклора. Обръщението към планината, адресирано към Бога, както е в двете слова (следователно така е било и в прекия извор), вече променя нещата. Планината се разтваря и приютява изнемощялата майка с детето по божия повеля, което е в духа на официалните християнски схващания.

И така, в резултат на сравнителните наблюдения над трите слова за Йоан Кръстител могат да се направят следните изводи:

1. За наративната част на словата Климент се опира предимно на апокрифен материал. Той не използува пряко известния гръцки текст на Протоевангелието на Яков, а някакъв неизвестен нам извор, произхождащ от апокрифа.

2. Писателят не използува познатия му материал в еднаква степен в трите слова. Той подбира мотивите според характера и предназначението на словата.

В слова № 1 и № 2 за целите на празниците, с които са свързани, мотивите за живота на Елисавета в планината, за смъртта и погребението на

Йоан не са необходими, затова и не са използувани. В първото слово центърът на вниманието пада върху образа на Захарий и раждането на Йоан, а във второто — върху пророческата дарба на Йоан и кръщаването с вода. Посочените мотиви са нужни за третото слово, предназначено за празника „Отсичане главата на Йоан Кръстител". В творби за успението на светец обикновено се проследява целият му живот.

3. Сравнението на мотивите „бягството на Елисавета" и „убийството на Захарий" показва, че всяко по-съществено съдържателно отклонение на едно слово спрямо друго намира съответствие в извора; авторът не е преписвал части от готово вече свое слово, а всеки път се е обръщал пряко към извора. Той е пристъпвал към задачата си винаги като творец, създавайки ново слово. Самия извор Климент използува самостоятелно и свободно — както по отношение на разположението на фабулните звена, така и по отношение на репликите и подробностите.

* * *

Със словата, посветени на Йоан Кръстител, не се изчерпва съдържателната връзка на творбите, приписвани на Климент, с апокрифната литература.

В предполагаемото Климентово Слово за Рождество Христово се разказва любопитен момент от живота в Рим[10]. „Както някои говорят — казва авторът, — в Рим имало в една година три напасти: наводнение от Тибър, пожари, а третата — безсрамният грях на неомъжената дъщеря на цар Август, която, като се уплашила от осъждане на смърт, се скрила. Август се натъжил от това и събрал всички свои боляри и мъдри старци да ги пита какво да прави. Те го съветват да издаде нареждане всички хора във вселената да се запишат с близките си и с имота си; при това положение неговата дъщеря не може да се скрие сред хората, а ще се намери. И всеки да даде данък от своя имот според възможностите си."

Разказаното дотук не се среща в нито едно Евангелие. Освен това прави впечатление изразът **ꙗкоже рече етеры глютъ**, без да се спомене авторско име или заглавие, както става при цитирането на авторитетен извор. Очевидно авторът черпи материал от анонимен източник, който е извънканоничен. В бележките към изданието на словото се казва: „Този разказ се среща в Яковото протоевангелие" (с. 222). Това обаче не е вярно. В повестта се говори за преброяването по времето на Август, но не се казва защо е направено и нищо не се споменава за нещастията в Рим и за дъщерята на Август.

Щом като изворът на Климент не е Протоевангелието на Яков, кой е той?

Казаното в Слово за Рождество Христово има допирни точки с един момент от Повестта за кръстното дърво от поп Йеремия (края на X в.): „Онази наредба излезе от цар Август — заповед всички да се запишат. Имаше единствена дъщеря Фанид и нея с много молби едва даде на мъж от своя палат и заради нея стана да се запише девата в Тарсия"[11] (гл. 12). Йеремия не казва, че дъщерята на Август е прегрешила и се е скрила, но със сведението, че Август имал дъщеря и че „заради нея" станало преброяването, което засегнало и Богородица, българският автор на апокрифи се сближава с Климент. Освен това вестта, че Август „с много молби" едва дал дъщеря си

[10] Словото е издадено в: Климент Охридски. Събр. съч. Т. 2, 214—222; въпросният епизод е на с. 219.

[11] Превод по изданието на В. Ягич (Starine, 5, 1873, с. 88), направено по Берлинския сборник.

на царедворец, подсказва за някаква лична драма — навярно дъщерята не е искала да се омъжи за избрания от баща ѝ човек, защото е имала любим от по-нисш ранг. С него може би тя е съгрешила и се е скрила, за да не бъде, както казва Климент, осъдена на смърт. Разбира се, за подробностите около историята само можем да гадаем, но ясно е, че данните, дадени у Климент и у Йеремия, подсказват за въздействието на един и същ извор. По-подробен разказ за дъщерята на Август и за преброяването ще да се е намирал в апокрифа за Рождество Христово, който Поп Йеремия е написал, защото погоре в текста на повестта той казва, че „другаде“ ще посочи как Господ се е родил и как „се записа Йосиф с Богородица“. Това Йеремиево съчинение се е опирало на някакъв апокриф за Рождество Христово, който той е преработил или от който е черпил материал. Сто години по-рано е използувал същия апокриф Климент като автор на Слово за Рождество. Ако пък предположим, че словото не е Климентова творба, а принадлежи на по-късен български автор от края на X в., тогава правдоподобно е предположението, че анонимният му автор се опира на Йеремиевото слово за Рождество.

В Събраните съчинения на Климент е поместено Похвално слово за пророк Илия (т. 1, 673—706). В някои преписи то е приписано на Йоан Златоуст, но в неговото творчество не се намира такова слово. Откривателят му П. А. Лавров е сигурен, че то принадлежи на Климент Охридски[12]. Мнението на Лавров приемат и издателите на Климентовите слова.

За разлика от другите похвали на Климент Охридски словото за пророк Илия има твърде обширна наративна част. На пръв поглед тя обединява съществени моменти от библейската Трета книга Царства, но всъщност не е така. Когато сравняваме текстовете, се вижда, че с някои мотиви или подробности в мотивите изложението в словото се отличава от библейския разказ. Ще се спра на две по-съществени отклонения.

След краткото въведение в словото на Климент (или вероятно Климент) се казва: „Когато щеше да се роди [Илия], баща му на име Агав[13] видя насън, че дойдоха мъже в бели ризи и повиваха Илия с огън и огън пламенен му даваха да яде. И съобщи неговият баща на свещениците и те му казаха: „Не бой се от това, животът му ще бъде светлина и словото му — съд, и ще живее с вишния Бог, и ще съди израилтяните с меч и огън и със своето старание [рьвенне], и ще изгори противниците“ (с. 700, превод на автора — Д. П.).

Най-напред трябва да се каже, че всичко това липсва в Царства 3 — тук не се споменава името на бащата на Илия и не се говори за неговия странен сън. В словото още прави впечатление, че историята на Илия започва с неговото зачеване и завършва с неговото възнесение, като се проследяват няколко особено интересни момента от живота му. Това веднага ни насочва към житиен извор. Тъкмо този житиен извор е и повлиял на автора да измени обичайната за похвалното слово композиция, като увеличи относителния дял на „житийните“ моменти.

Търсенето сред житийната литература оправдава предположението. В дамаскинската книжнина от XVIII в. откриваме в два превода „Житие на пророк Илия“[14]. То е преведено от новогръцката книга „Ново съкровище“,

[12] Лавров, П. А. Похвала Илье пророку. Новое слово Климента Словенского. — Изв. ОРЯС, 4, 1901, № 3, 236—273.

[13] В други преписи: Сохав, Савак, вж. разночетенията в: Климент Охридски. Събр. съч. Т. 1., с. 703.

[14] Единият е направен от Йосиф Брадати и се намира в сборника му от 1750 г., № 328, НБКМ, и в сборници на негови последователи. Вторият се намира в Свищовския дамаскин (вж. Милетич, Л. Свищовски дамаскин. С., 1923 (Български старини, VII) и в Берлинския дамаскин от 1791 г. (Краков, Ягелонска библиотека, № Ms. Slav.

отпечатана във Венеция през 1628 г. Житията в новогръцките печатни книги от XVII в. обикновено са преработки (главно с нови уводи, заключения и тълкувания вътре в текста) на творби на Симеон Метафраст или на други византийски автори, които от своя страна преработват (в стилно и отчасти в идейно отношение) стари творби. Така че въпреки късния си произход новогръцкото „Житие на пророк Илия" съхранява в основата си старинна творба. Тъкмо в нея срещаме горецитирания мотив, при това по съдържание почти идентичен с този в Климентовата творба: . . . и зовѣха го на нме баща му Совакъ, дето бѣше от рода Аронова. Казва писанїето, когнто роди майка му, в т'зи нощ' видѣ баща му като човѣцн нѣкой сас бѣли дрехи облеченн та го цалуваха и повиваха го сас огнъ и даваха му огнъ да яде. На утра кога видѣ туй виденїе Совакъ, отиде в Іерусалимъ къ свещеннкомъ и попита гн тѣхъ, що ще да бяде виденїето уноуй. И убадиха му свещеннците: не бой са, о човѣче, защото животатъ на туй дете ще да бяде свѣтъ, и думата му ще да бяде сас бога и пощеванїето негово ще да бяде добра пріятно от бога и ще да сади Израилу сас оружїе и сас огнъ (по Милетич, Л. Свищовски дамаскин, с. 295).

Сравнението между текстовете в съдържателно отношение показва, че изворът на новогръцката преработка е близък до извора на Климент. Очевидно новогръцкият автор от XVII в. използува византийска версия на дометафрастова житийна творба, която се опира на библейската книга Царства (по-нататък в повествованието това проличава добре), но заедно с това и на извънканонични извори. Фактически най-ранните творби за апостоли и пророци, оформени като житийни творби, са апокрифни. Те допълват вестите на библейските книги с легенди и предания, приспособяват извънканоничен материал към житийната литература и поднасят на читателя една по-пълна „биография" на героя. Климент е използувал такова житие на пророк Илия[15].

Цитираният пасаж задържа вниманието с някои паралели с други апокрифни творби. Правят впечатление мъжете в бели ризи. В „Книга за Енох" на Енох се явяват насън двама „преголеми мъже", чието облекло е „като пяна", т. е. бяло. На шестото небе пък той вижда ангели със светли лица и светли дрехи. В апокрифа „Видение на монах Агапий" героят вижда в рая „12 мъже в бели ризи" (т. е. апостолите). Мотивът за повиването на Илия в огън (както детето в пелени) и яденето на огън е много внушителен. Точно така, както е у Климент, не съм го срещала, но в „Книга за Енох" има нещо подобно. Мъжете, които Енох вижда насън, имат очи като „горящи свещи", а из устата им излиза огън. Огънят несъмнено е божествен, защото тези мъже са божи пратеници.

Интересен материал за връзката на Климентовия извор с неканонични представи дава още един пасаж от Похвално слово за пророк Илия.

Според Трета книга Царства синът на вдовицата, у когото е отседнал Илия, умира. Тя жали и обвинява Илия. „А той ѝ отговори: Дай ми сина си.

Fol. 36, л. 146 б); тук словото е приписано на Дамаскин Студит. В жанрово отношение то е пространно. Заглавие: „Житїе и чудеса светому и славному пророку Нлїю Тезвїтянину".

[15] Според П. Лавров за извор на Климент е послужило кратко житие на пророк Илия, което влиза и в Макариевите чети-минеи (Цит. съч., 239—240, 271—273). Според мен това кратко житие произхожда от пространното, а Климент е използувал тъкмо пространното, тъй като и в останалите си моменти словото се съгласува с него, на места дори много точно, макар да сравняваме с късна негова обработка и превод.

И го взе от ръцете ѝ, отнесе го в горницата, където живееше, и го сложи на леглото си. И викна към Господа и каза: „Господи, Боже мой, нима ти и на вдовицата, у която живея, ще направиш зло, като погубиш сина ѝ?“ И като се простря три пъти над момчето, извика към Господа и каза: „Господи, Боже мой, да се върне душата на това момче в него!“ И Господ чу гласа на Илия, повърна душата на момчето в него и то оживя. Илия взе момчето, сне го от горницата в дома, даде го на майка му и каза: „Гледай, син ти е жив“ (3 Царств. 17: 19—23).

У Климент този епизод е разказан кратко — в него няма пряка реч, не са предадени и молитвите на Илия. Освен това се забелязват и смислови разлики. „Илия влезе в килията, в която лежеше момчето умряло, и като се помоли на вишния, наклони се три пъти и духна в лицето му и душата му се върна в него. Веднага го пое за ръка и като стана, го даде на майка му“ (с. 700).

Както се вижда, тук липсва сведението, че Илия взема детето от майчините ръце и го занася в горницата, в която живее. Момчето си лежи в своята стая на своето легло. Една нова подробност прави впечатление, защото изобщо липсва в Библията — Илия не само се накланя над детето три пъти, но и духва в лицето му, след което то оживява.

Ясно е, че и при мотива за съживеното дете Трета книга Царства не е прекият извор на Климент. Какво ни показва Житието на пророк Илия в новогръцка обработка? При този мотив то стои много близо до библейския разказ, включително с прякага реч. Само с един елемент житието се отличава от библейския разказ и се сближава с Климентовото слово — с духването. Тук се казва: „. . . и духна три пати та пак са помоли Богу и рече: да са варне душата на туй отроче в него! И стана тай. Тогизи гу предаде майки му . . .“ (с. 297).

Минавало през различни преработки през вековете, първоначалното житие на пророк Илия се е сближавало със Стария завет, но в него са останали моменти от първичното житие. У Климент се чувствува в по-голяма степен апокрифният дух на това първоначално житие, тъй като е използувано от автора в ранната му форма. Пророк Илия духва направо в лицето на момчето и го съживява. Това веднага отвежда към мотива за съживяването на Адам в библейската книга Битие: „И създаде Господ Бог човека от земна пръст, и вдъхна в лицето му дихание за живот, и стана човекът жива душа“ (2:7). Така на пророк Илия е придадена сила, равна на божията — една черта, която се среща в апокрифните жития и в приказките за светци. Например в житието на Кирик и Юлита се разказва, че след като царят езичник потопил ръката си в кипящия котел, тя веднага изсъхнала. За да докаже силата на своя бог Христос, свети Кирик духнал върху царевата ръка и тя веднага оздравяла. Самото житие на Кирик и Юлита, в което има още много фантастични картини, през Ранното средновековие е включено в апокрифната литература като неизправно. В т. нар. „Decretum Gelasianum“ (VI в.) към дела на апокрифната литература са добавени две житийни творби — „Мъчение на Кирик и Юлита“ и „Мъчение на св. Георги“[16]. Очевидно мотивът за животворното духване ни отвежда към народни възгледи, намерили израз в апокрифни творби.

И така, в Похвално слово за пророк Илия се натъкваме на представи, които имат паралели в апокрифната литература — мъжете в бели ризи, яденето на огън, животворното духване. Срещаме подробности в повествованието, които нямат покритие в Библията — името на бащата на Илия, раз-

[16] Hennecke-Schneemellcher, E. Цит. съч., с. 23.

говора му със свещениците, обстановката при възкресяването на детето. Явно е, че съществува апокрифното житие на пророк Илия, което Климент е познавал и от което е изхождал при построяването на своето похвално слово. В списъците на отречените книги са включени две произведения за пророк Илия: „Книга на пророк Илия" (в индекса на патриарх Никифор, 806—818) и „Откровение на пророк Илия" (споменато в няколко индекса). Какво точно са съдържали тези творби, не ни е известно, тъй като в старата славянска книжнина те не са опазени. Фактът обаче, че апокрифът за св. Илия (най-вероятно във форма на житие) влиза във византийски индекс от началото на IX в., е показателен. Това означава, че във византийската литература на VIII—IX в. той е бил популярен и Климент е могъл да го познава в гръцки текст. Тогава (края на IX или началото на X в.) на практика житието може би е било вече признато за полезно четиво.

* * *

Оказва се, че в една значителна част от похвалните и празничните слова, които в науката се свързват с името на Климент Охридски, забелязваме връзка с апокрифната литература. Заети са преди всичко мотиви, които сами по себе си са интересни, изключителни по съдържание и са разгърнати картинно. Те задържат вниманието и внасят в разказвателните части на словата занимателност. Това показва, че Климент (или заедно с него и други събратя по перо) се е отнесъл към апокрифната литература като писател, оценил е нейната картинност и необикновените събития в нея, които действуват на въображението, събуждат любопитството; с други думи, оценил е нейната художествена стойност. Той заема мисли и събития, които, макар и да не са намерили място в библейските книги, не противоречат на интересите на църквата, а обогатяват словата. Сравнението на разработката на два мотива в три слова показва, че Климент е творец, който не се повтаря. Мотивите в Похвално слово за раждането на Йоан Кръстител и в Похвално слово за пророк Илия не се срещат в други слова, затова не можем да ги съпоставяме с оглед творческия подход на автора към материала. Не можем да ги сравняваме и с преките извори на писателя, които не са ни известни в този текст, който Климент е използувал. Но и тук подборът само на отделни мотиви (известното ни „Житие на пророк Илия" показва наличието на още редица събития, несъмнено съществували в първичния текст) сочи, че този подход е творчески, съобразен е с жанра на словото. Апокрифните мотиви са използувани там, където Библията не дава достатъчно обилен или достатъчно внушителен материал.

APOCRYPHAL MOTIVES IN THE WORKS OF CLEMENT OF OHRID

Donka Petkanova

(S u m m a r y)

The apocrypha played an important role in the formation and development of medieval culture. They influenced folklore, religious painting, the works of medieval writers. Clement of Ohrid was the first Old Bulgarian author to

be influenced by them. The study of works indisputably written by Clement, as well as of works attributed to him such as *Eulogy for Prophet Zacharias and the Birth of John the Baptist, Eulogy for John the Baptist, Homily for Christmas, Eulogy for Prophet Elija*, has ascertained the presence of apocryphal motives in them borrowed directly or indirectly from the Byzantine literature. Clement used mainly apocryphal motives which were interesting and impressive and which enriched the byblical narrative without being contrary to the official Christian doctrine. They introduced a touch of entertainment in the narrative of his works. The author selected and structured them in compliance with the genre and intent of his works. Clement used his sources creatively: independently and freely, to work out finally new eulogies.

КЪМ ПРОБЛЕМА ЗА АВТОРСКИЯ СТИЛ В СРЕДНОВЕКОВНАТА ЛИТЕРАТУРА ВЪВ ВРЪЗКА С ТВОРЧЕСТВОТО НА КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ

Красимир Станчев, Вася Велинова

Проблемът за авторския стил в Средновековието е сравнително слабо разработен, особено що се отнася до литературата на византийско-славянския свят. Повече интуитивно, отколкото теоретически мотивирано понякога се лансират определения, свързани с жанровата стилистика: агиографски стил, риторичен стил и пр. Неточността на такива определения е очевидна — достатъчно е да припомним, че още античността различава няколко основни ораторски стила, а що се отнася до агиографията, тя ни предлага крайно неоднородни в стилово отношение произведения. Д. С. Лихачов изтъква, че както жанрът, така и тематиката на средновековното литературно произведение предопределят някои негови стилистични особености. Но в опита си да даде теоретично осмисляне на старата руска литература той извежда на преден план друго понятие — *стил на епохата*, чрез което може да се изясни (поне в определен аспект) проблемът за развитието на една средновековна литература[1].

Съвременните постановки за нормативността на средновековната естетика и поетика, за основополагащата роля на етикета и канона доведоха като че ли до пълен отказ от идеята за наличието на индивидуален авторски стил в средновековната литература. Същевременно интуитивната представа за наличието на стилови особености, присъщи в своята конкретна съвкупност само на даден средновековен автор, никога не е напускала изследователите. Въздържайки се от цитиране на съвременни публикации, ще припомним само една добре позната мисъл на Йордан Иванов по повод службата на Климент Охридски: „Ако да не знаехме, че службата е за Климента, бихме я приписали на неговото перо: дотолкова тя е пропита с Климентовски схващания и стилни особености.“[2] Тази мисъл е много показателна както като израз на изследователската интуиция за наличие на авторски стил, така и като свидетелство за това, че използуването на стиловите особености за атрибутиране на творбите може сериозно да ни подведе. А случаите, когато именно чрез стилови (най-често частични) сравнения се търси решение на проблема за атрибуцията, съвсем не са малко. Най-изобилни са примерите, свързани с т. нар. „вероятни Климентови слова“. В това отношение ние обикновено не

[1] Лихачев, Д. С. Человек в литературе древней Руси. М. — Л., 1958 (2. изд. М., 1970). Развитие русской литературы X—XVII вв. Эпохи и стили. М., 1973.

[2] Иванов, Й. Български старини из Македония. 2. изд. С., 1931, с. 323.

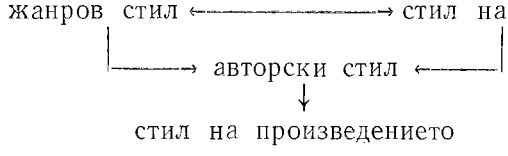
сме на принципно различна позиция от тази, изразена през XI в. от Михаил Псел по повод на Григорий Богослов: „Способите, от които обикновено зависи при него неописуемата красота (на речта — б. а., К. С.), аз не мога да уловя и само по неосъзнат опит съдя за това . . .“[3]

И така, собствените ни теории като че ни водят до мотивираното заключение, че за индивидуален стил в средновековната литература не може да се говори. От друга страна, нашата интуиция, основана на литературни факти, ни подсказва обратното. Пък и още през IX в. патриарх Фотий в своята „Библиотека“ ни предлага немалко примери за добре уловена разлика — предимно стилова — между различни автори от едно и също време, писали на една тема в рамките на един жанр[4]. Какво е това — недозрялост на теориите, лъжлива интуиция или, както нерядко става, неадекватно налагане на сегашния смисъл на някои термини върху материал, който не е използуван при изработването на съвременната литературоведска терминология? Или пък сме изправени пред поредния парадокс на византийско-славянската културна норма? За да се даде изчерпателен и убедителен отговор на тези въпроси, са необходими изследвания от нов тип (първите резултати от едно такова изследване предлага втората част на тази публикация). Тук ще се опитаме само да формулираме няколко възможни теоретични тезиса.

1. Според точната формулировка на С. С. Аверинцев „познавателният примат на общото пред частното е необходима предпоставка за всяка реторическа култура“[5]. Може би не е излишно да уточним, че тук „реторическа“ далеч не визира само реториката: принципно цялата източноправославна средновековна литература има реторически характер, ориентирана е към строго предписващата нормативност, поради което всъщност би било най-точно в случая да говорим не за стилистика, а за реторика.

2. Нормата с двете си страни — етикетност и каноничност[6] — регламентира създаването на литературни текстове, но не може да подмени самия творчески процес — той си остава именно творчество, конкретна реализация на общия инвариантен модел. Дори при наличието на готови образци, които се използуват като елементи на конструираното изказване, създателят на текста остава свободен при тяхното комбиниране, т. е., както по друг повод отбелязва Ю. М. Лотман, такъв творец разполага с относителната свобода на импровизатора[7].

3. С оглед на казаното във връзка с интересуващия ни проблем може да се построи следната схема:



[3] По руския превод на Т. А. Милер в сборника „Античность и Византия“ (М., 1975' с. 165).

[4] Вж. показателните примери, приведени от С. С. Аверинцев в „Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековьи“ (М., 1986, 53—54).

[5] А в е р и н ц е в, С. С. Древнегреческая поэтика и мировая литература. — В: Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981, с. 8.

[6] За разграничаването на две равнища на средновековната нормативност и за разликата между употребяваните често като синоними понятия „етикет“ и „канон“ вж.: С т а н ч е в, Кр. 1. Нормативност на средновековната естетика и поетика. — Старобългарска литература, 6, 1980, 3—10; 2. Поетика на старобългарската литература. С., 1982, 31—39.

[7] Л о т м а н, Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс. — В: Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973.

Словесно изразено, стилът на произведението през Средновековието зависи от авторската интерпретация на предварително установената норма и представлява конкретна реализация на етикетните изисквания и на канонизираните похвати.

Очевидно е, че при такава постановка максимата „стилът — това е човекът" е невалидна. В случая стилът — това е овладяната нормативност на жанра и на епохата, способността тя да бъде конкретизирана съобразно с целите и характера на създавания текст. Непознаването на нормата или недостатъчното приближаване до нея е съответно безстилие или лош стил. А нормата е непосредствено свързана с религиозно-идеологическата система на средновековното общество и затова неслучайно Фотий с удоволствие установява, че еретикът Евномий има лош стил. През XV в. Константин Костенечки отива още по-далеч, като установява правопропорционална зависимост между неовладения правопис и разпространението на ересите.

4. При сегашните ни познания за средновековната българска литература може с доста голяма сигурност да се твърди, че авторската интерпретация на нормата, т. е. индивидуализацията на стила, се проявява поне на две структурни равнища: а) композиционно; б) в рамките на семантично-стилистичния регистър.

4а. Композицията въпреки своята нормативност предлага възможности за вариране — дори при такива, обвързани със строги количествени правила, жанрово-композиционни форми като химнографските. Известни са случаи, когато нормативният брой тропари в песните на каноните например (т. е. идеалната схема) бива нарушен, за да се вместят буквите, необходими за изграждането на акростих. А акростихът не спада към структурообразуващите белези на жанра, т. е. той е незадължителен елемент, въпрос на авторски избор. В този смисъл в откритите от Г. Попов и Ст. Кожухаров старобългарски химнографски творби[8] акростиховете се явяват белези на стила, свързани със стилистиката на жанра (като възможност), но подчинени преди всичко на авторския стил (на Константин Преславски и Климент Охридски). И все пак възможностите за индивидуализация на стила в химнографията са най-ограничени. Много по-големи са те в агиографията и в ораторските жанрове. Ярък пример в това отношение са похвалните слова на Климент Охридски. Както показват анализите на В. Иванова, интуитивната представа на повечето изследователи за стилово своеобразие на Климентовите похвални слова се потвърждава преди всичко на композиционно равнище. Плод на индивидуални творчески решения е конкретното структуриране на взаимоотношенията „авторски текст — библейски цитат". Градирането на словесния израз по посока на стихотворно (или поне стихоподобно) организираната кулминация на похвалата също се очертава като специфична черта на Климентовия ораторски стил, разпространяла се след това и върху творчеството на неговите ученици. Тук вече възниква друг проблем — за отношенията „авторски стил — стил на школата", „стил на твореца — стилистика в произведенията на епигоните", но на него сега не може да бъде отделено внимание. Ще отбележим само, че в рамките на епохата (IX—X в.) този стилистичен

[8] П о п о в, Г. 1. Триодни произведения на Константин Преславски. С., 1985, 33—60 (там са обобщени данните за откритията му, изнесени в отделни публикации от 1978 г. насам); 2. Съседни имена. Новооткрити творби на Климент Охридски и Константин Преславски от 886 г. — Антени, № 23 (803), 4 апр. 1986, с. 13; К о ж у х а р о в, Ст. 1. Пѣтн достонть архистратига. Новооткрито произведение на Константин Преславски. — В: Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на академик Петър Динеков. С., 1983, 59—62; 2. Песенното творчество на старобългарския книжовник Наум Охридски. — Литературна история, 12, 1984, 3—19.

похват е характерен именно за произведенията, излезли от Климентовата ораторска школа. Отделните примери у други автори имат различна характеристика.

4б. Съзнателният избор и предпочитание на определени композиционни решения води и до необходимостта да се потърси адекватен словесен израз в рамките на нормативния семантично-стилистичен регистър. Този въпрос е разгледан от Кр. Станчев[9], затова само в резюме ще припомним, че става дума за предпочитана семантична единица (при задължително въвеждане и на останалите от регистъра) и за свобода в чисто експресивен план. В повечето Климентови похвални слова предпочитаната семантична единица е понятието за светлина (при равностойна идеологическа значимост на понятието за благо например). А Климентовата изобретателност при избора и комбинирането на лексеми, изразяващи включените в регистъра понятия, е пословична. Използуваните от него епитети, сравнения и метафори (естествено, всичките натоварени със символни значения) създават понякога изненадващи за нас семантични връзки — разбира се, все в духа на етикетните изисквания към изграждания образ.

По-горе бе споменато, че в своята „Библиотека" патриарх Фотий дава кратки стилови характеристики на редица антични и византийски произведения. За съжаление относно старобългарската литература сме почти лишени от възможността да използуваме средновековната самооценка при решаването на проблемите за авторския стил. И все пак оскъдните извори са запазили една оценка на стила на Климентовите слова. Възприемана често като снизходително-негативна, тя е всъщност една характеристика на Климентовия ораторски стил от гледна точка на византийската теория, опираща се неизменно на постановките на Хермоген. Ето какво четем в Пространното гръцко житие на Климент Охридски: „λόγους γὰρ συντεθεικὼς εἰς πάσας ἁς ἑορτὰς ἁπλοῦς καὶ σαφεῖς καὶ μηδὲν βαθὺ μηδὲ περινενοημένον ἔχονας."[10] Тази характеристика, напълно в духа на Хермогеновата традиция, изтъква на преден план две качества на ораторската реч: *яснотата* (поставяна от Хермоген и от византийците на първо място) и *простотата*. Преводът на следващата част от фразата понякога подвежда: „които не съдържат нищо дълбоко и много мъдро". Всъщност конструкцията περινόησιν ἔχει означава „изисква обмисляне" (т. е. трудно за разбиране изведнъж), поради което по-точният превод би бил: „Състави за всички празници слова *прости* и *ясни*, нито дълбоки, нито изискващи обмисляне . . ." В случая втората част на фразата по негативен път пояснява първата: словата са *прости*, т. е. неусложнени, с експлицирана семантика, която няма нужда да бъде извличана от дълбините на казаното, и *ясни*, т. е. неизискващи особено обмисляне, директно насочващи към търсения смисъл (т. е. почти синонимната корелация между първите две понятия се запазва и при апофатичното им представяне). Можем само да съжаляваме, че не разполагаме с подобна характеристика на словата на Климентовия съвременник Йоан Екзарх, за да преценим степента на възможностите за стилово разграничаване, с които разполага нашето Средновековие. Затова нека се върнем отново към Климент, но вече в един по-конкретен аспект.

---

[9] Станчев, Кр. 1. Поетика на старобългарската литература, 165—177; 2. Стилистика и жанрове на старобългарската литература. С., 1985, 24—29.

[10] Милев, Ал. Гръцките жития на Климент Охридски. С., 1966, с. 132. Преводът на с. 133 гласи: „Той съставил прости и ясни слова за всички празници, които не съдържат нищо дълбоко и много мъдро . . ."

* * *

Втората част на статията има за задача да конкретизира и онагледи с примери теоретичните постановки на Кр. Станчев, което се улеснява от факта, че ще бъде представен един книжовник с група едножанрови произведения: Климент Охридски и похвалните му слова. Така ще се експериментира един възможен подход за решаване на въпроса, докъде са границите на индивидуалното, авторското в средновековната литература. Резултатите от анализите на текстовете са основната база за изводи, затова най-напред ще се изложат конкретните факти.

Известно е, че средновековната литературна норма обхваща художествения текст на всички равнища. Доколкото риторическата практика на епохата предписва задължителни изисквания към композицията на творбите, всеки опит в рамките на традиционното да се постигне ново разпределяне на композиционните единици в тяхната линейна последователност ще представлява интерес. Затова ще се проследи композиционното решение в Климентовите похвални слова. То се отличава с еднотипност, изразяваща се в подреждането на едни и същи дялове в задължителна последователност:

Увод. Съдържа няколко кратки изречения. Началното винаги представлява устойчива формула, която въвежда в ритуалния смисъл на творбата и превръща миналото време на събитието в своеобразно ритуално настояще: **Се въсиꙗ намъ Христолюбцꙗ свѣтозарнаа памать прѣблаженааго...** или **Наста братіе прѣсвѣтлое тръжьство...**[11]

В увода се определя светителският тип (отшелник, мъченик, апостол или съчетание между тях) и се дава конкретната номинация[12]. В края му е поставен библейски цитат — тематичен ключ за цялостния богословски смисъл на творбата[13]. С тези свои особености уводът изпълнява няколко основни функции: включва похвалното слово в богослужебния му контекст и същевременно го ограничава като текст със своя специфична организация; съчетава двете равнища на прочит на текста — конкретноизобразителното чрез деянията на героя и символно-митологичното чрез библейския цитат. Особено интересна е функцията на увода като семантичен център, мотивиращ по-нататъшното развитие на творбата и осъществяващ прехода от ритуалния към художествения хронотоп във втората част.

Събитийно-повествователна част. Това е вторият дял на похвалното слово, задължителен за епидейктичните произведения. В него се излагат земните подвизи на героя, обусловили „светлото му венчание". При Климент този дял съдържа съкратена схема на житие със задължителните му рубрики. Разказвателното начало се намалява за сметка на изброяване на качествата. Най-важните моменти от живота на светците само се означават. Всички подробности са изчистени, заместени от експресивно-метафоричен изказ. Той

---

[11] Цитатите се дават според тритомното издание на Климентовите произведения: К л и м е н т О х р и д с к и. Събрани съчинения. Т. 1. С., 1970; Т. 2. С., 1977; Т. 3. С., 1973. Тук се дава началото на Похвалното слово за Кирил и на Похвалното слово за Михаил и Гавриил.

[12] Този начин на идентификация е характерен и за средновековното изобразително изкуство. Там типът се задава от иконографската схема, а конкретизацията се дава при изписването на името. Паралелът между увода и иконописните изображения в храмовете подчертава ритуалния характер на похвалното слово (вж. W a l t e r, Ch. Art and Ritual in the Byzantine Church. London, 1982).

[13] P i c c h i o, R. The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of Slavia Orthodoxa. — Slavica Hierosolymitana, 1, 1977, 1—31.

има за задача не толкова да изобрази героя, колкото да внуши представата за неговото избраничество[14].

Прави впечатление, че в разказите за земния път на светците Климент често дори пропуска важни моменти от живота им. В Похвалното слово за Кирил не се споменава за диспута му с патриарха иконоборец, премълчава се цялата сюжетна линия за юношата Нестор, съкращават се факти и в похвалните слова за Четиридесетте мъченици, за Климент Римски. Не можем да обясним това с непознаване на агиографския материал. Съществуват достатъчно доказателства, че Климент е бил запознат с творби, даващи изпуснатите от него подробности: житието на Кирил, службите на светците, съответните гръцки произведения[15].Следователно ограничаването на агиографските факти е резултат на целенасочен подход от страна на автора. Това впечатление се засилва, когато проследим количественото съотношение на отделните епизоди в повествователните дялове. Основно място в тях заемат сравнително дълги дидактични пасажи, наставляващи в християнската нравственост. Те са съсредоточени около мотивите за въплъщението и за второто пришествие и разясняват основните догми на вярата. Очевидно дори в похвалните слова Климент се придържа към принципите на нравоучителното богословие и поради това жертвува фактите в името на по-широк дидактичен ефект. Следствие на това е и изместването на светителските типове в посока към апостолския — при Климент всички герои са и апостоли покрай основната си характеристика на мъченици или отшелници. Самите похвални слова съчетават възхвалата с патоса на поучението, за което допринася много и библейският цитат. Това е момент, заслужаващ специално внимание.

Библейските цитати в края на уводите определят семантичното поле на творбите, както и богословската им интерпретация. В Климентовите похвални слова те много често са в пряка връзка със следващата ги повествователна част — основното понятие от цитата става тема на втората част. Ето два примера: цитатът от края на увода на похвалното слово за четиридесетте Севастийски мъченици е: „Ти си Христос, *божия сила* и мъдрост“ (1 Кор. 1:24), а следващата част започва така: „И се изпълниха с *тази сила*. . .“; в Похвалното слово за Климент Римски връзката е следната: „*Пази* Господ костите на праведниците, ни една от тях не ще се съкруши“ (Пс. 33:19—21) с начало на втората част: „Както и този светозарен архиерей *запази* . . .“

От приведените примери (при останалите слова връзката е също така ясна) се вижда, че библейските цитати са не само свързващи елементи на композицията, но и превръщат светителския персонаж в своеобразно въплъщение на определена морална норма. Взаимовръзката между цитата и образа е силно изразена и в Похвалното слово за пророк Захарий, където дори има съвпадение с евангелското четиво за празника. Това позволява да я определим като специфичен признак, още повече, че е подчертана на лексикално равнище. Библейският цитат от увода се доизяснява от цяла мрежа второстепенни цитати, реминисценции и съотнасяния. В резултат на това

[14] Срв. наблюденията над тази част на Л. Грашева. Авторката изтъква и нормативността на образа. Приемайки нейните постановки, тук предлагаме едно възможно обяснение на тези факти. Вж. Г р а ш е в а, Л. Някои изобразителни принципи в похвалните слова на Климент Охридски. — В: Климент Охридски. Сборник статии по случай 1050-годишнината от смъртта му. С., 1966.

[15] Съкращаването на фактическия материал в Климентовите похвални слова е по-подробно представено в цялостното изследване на тържествената му ораторска проза. Там са посочени гръцките заемки и съответствия. Вж. В е л и н о в а, В. Композиционно-стилистични принципи в похвалните слова на Климент Охридски. Кандидатска дисертация. С., 1988.

символно-митологичният прочит доминира още в тази втора част, която е предназначена да изобрази героя в конкретните му земни проекции.

Следващата композиционна част е *преходът*. Там се проявява стремежът на Климент към яснота. Преходът обяснява преминаването на персонажа от света на хората към трансцендентното му битие на светец. Авторът отново се връща към ритуалния смисъл на словото и създава втори семантичен център, който сега мотивира следващата го похвала. Цялостното възприемане на похвалното слово поражда чувството, че Климент обяснява на аудиторията си значението на всеки главен композиционен дял — уводът е обяснителен спрямо повествованието, преходът — спрямо похвалата. Двата семантични центъра очертават една ясно обособена ритуална линия в творбите, обяснима с богослужебната им употреба. Като елемент на цялостен комплекс, съчетаващ различни изкуства[16], похвалните слова трябва едновременно да запазят спецификата си на словесни произведения и да се пригодят към ритуалните си функции. Климент постига това, обяснявайки значението на ритуалните действия с помощта на специално модифицирани за целта композиционни дялове.

Функцията на прехода включва в себе си и подготовката на похвалата. Това се извършва с помощта на въвеждащи изречения, открити във всички слова с незначителни промени, затова примерът е само от едно произведение — Похвалното слово за Успение Богородично: Къ нѣи же нѣ пристадающе великаго гамь въ похвалоу ее рекоуще.

Похвала. Тя е логическата и емоционалната кулминация на творбата. В нея господствува представата за свръхчовешката същност на светеца, който е част от вечността на Бога. За да се изобрази тази по принцип неизобразима ситуация[17], в похвалата се прибягва до специфична текстова организация. Основното в нея е второличното обръщение. То има функцията да постави аудиторията в „пряк контакт" със свръхреалното. Крайната цел е симулираната комуникативна ситуация да се възприема като действителна в рамките на богослужението. От тази гледна точка похвалата е най-важният момент в похвалното слово. Тя се отличава с повишена художествена условност и експресивност в резултат на количественото натрупване на словесни изразни средства[18]. По своя замисъл и функция похвалата е текст, чрез който аудиторията в най-висока степен се доближава до сакралната действителност. Като художествена цялост обаче тя създава само една фикция — образа на светеца. Така се получава напрежение между необходимостта да се изобрази единствената „истинна реалност" и условността на художествения изказ. При Климент тези две противоречиви тенденции се преодоляват от своеобразието на метафоричния изказ. Наблюдава се на пръв поглед една нелогична ситуация: количественото натрупване на метафори води до все по-голяма условност на текста, който благодарение на нея става „по-действителен". Такъв процес на възприемане на художествения текст е възможен само в Средновековието, където именно метафората символ очертава пътя за образното познание. В словата на Климент частта *похвала* е такъв своеобразен текст, възвеждащ към върха на християнската ценност-

[16] Флоренский, П. Храмовое действие как синтез искусств. — Журнал искусств, Маковец, 1921.

[17] За принципите на средновековната естетика вж. Бычков, В. Образ как категория византийской эстетики. — ВВ, 34, 1973, с. 173; Станчев, Кр. Поетика на старобългарската литература.

[18] По отношение на количеството в похвалата са съсредоточени около 2/3 от словесните изразни средства в цялото слово.

на система. Тук въздействува и още един фактор. Най-често употребяваните от автора метафори са свързани с понятието светлина: трѣбезначалнымн зарѣмн сиаа; вѣсна трислънечнымн зарѣмн; просвѣтн вса вѣрою, златозарные свѣтилницн, озараѣ весь миръ благостню. То не е обикновен метафоричен модификатор, а позволява да се достигне до т. нар. „абсолютна метафора“[19], която създава собствен контекст, пораждащ по асоциативен път нови и нови внушения на „божията истина“. Многократно споменаваното от редица изследователи предпочитание на Климент към светлината и светлинните източници[20] е белег на неговата индивидуалност не само като стилистична фигура, но преди всичко като вътрешен смислов регулатор на текста. Благодарение на него похвалите в словата звучат своеобразно, без да нарушават предписаното от канона.

Има и още един момент, който обуславя специфичното звучене на похвалите — тяхната ритмическа организация. Ритмическото членение на текста е провокирало търсенията на редица изследователи[21]. Тук няма да се обсъжда природата (поетическа или риторическа) на тези пасажи. Ритъмът в тях се дължи на синтактично паралелни конструкции с анафорично начало радоуи са или името на светеца. Този похват за организиране на текста превръща похвалите в цялостни риторически строфи, ясно разграничени от другите части на композицията. Тук Климент не проявява оригиналност. По такъв начин се ритмизират различни текстове — химнографски, агиографски, светски похвали. Интересното е, че така е организиран композиционен дял със специфична функция, който чрез този формален признак допълнително се противопоставя на останалите.

Заключение. Последният композиционен дял отново връща към ритуалната линия в похвалното слово. Той е насочен към аудиторията, за да ѝ обясни завършека на ритуалното действие. В заключението най-често се разказват чудеса за мощите или се дават нравствени наставления. Задължителен момент е молбата за застъпничество. Обикновено тя обхваща едно, рядко две изречения, които дооформят образа на светеца като посредник между земното и небесното. След като е получил дължимата прослава, той трябва да се моли за спасението на грешните. Този богословски смисъл на последния композиционен дял го приближава много до молитвата и само литературната му стилизация не позволява да сложим знак на равенство между двете. Заключението връща възприемащото съзнание към ритуалното време и пространство и заедно с това отбелязва края на словото — знак за това е доксологичната формула. Общението между човека и отвъдната действителност е приключило. След като се е извисил до светеца, той отново се връща в началния пункт. С това е изчерпана и задачата на похвалното слово.

След представянето на композицията в линейната последователност на отделните части трябва да се посочат и вътрешнотекстовите взаимодействия, тъй като те допринасят немалко за специфичното звучене на творбите. Анализът на отделните части показа, че оригинални похвати в тях няма. Климент се придържа към утвърдени и широко разпространени принципи за

[19] B l u m e n b e r g, H. Paradigmen zu einer Metaphorologie. — Archiv für Begriffsgeschichte, 1960, No 4, p. 342.

[20] Г р а ш е в а, Л. Цит. съч.; вж. и бел. 8.

[21] Вж. С т а н ч е в, Кр. Ритмичните структури в химничната поезия на Климент Охридски. — БЕ, 19, 1969, № 6, 523—531; П е т к а н о в а-Т о т е в а, Д. Нови черти на похвалното слово през XIV—XV в. — В: Търновска книжовна школа. 1371—1971. Международен симпозиум. Велико Търново, 11—14 октомври 1971. С., 1974, 97—101, 104—105.

организация на текста: не променя задължителните за похвалното слово части, използува традиционни стилистични ефекти. Своеобразието е постигнато в системата на вътрешнотекстовите взаимодействия, която може да се резюмира в следното:

1. Отделяне на една ритуална линия, която създава „втория план" на творбата и насочва възприятията на аудиторията. Към нея принадлежат уводът, преходът и заключението, тъй като те сигнализират съответните важни части — повествователната и похвалната. С тази линия в творбите се свързва и проблемът за гледната точка. Може да се установи как тя отразява споменатия по-горе преход на възприемащото съзнание и определя едно първоначално равнище на възприемане на словото в богослужебния му контекст. Разказът за деянията е една следваща степен в приближаването към светеца, тъй като разкрива земната му проекция. Третата, най-висока степен на възприятие е похвалата — пряко съзерцание на божественото. При Климент тези разслоения са великолепно илюстрирани от отделните части.

2. Стилистиката на творбата е подчинена на функционалното детерминиране на всяка част. Изразните средства и стилистичните ефекти са съсредоточени в текста с най-важна функция — похвалата. Тук можем да открием предпочитания от автора семантично-стилистичен регистър на светлината, сложните дву- и трикоренни прилагателни, които често пъти са откритие на самия книжовник, сравненията.

3. Съчетаване на панегиричния тон на творбите с поучителния. Климент неотклонно се придържа към апостолската идея, което дава отражение върху светителските типове.

4. Изработване на словесни формули, сигнализиращи началото, повествованието, похвалата и края на словото. Те имат определено значение за оформянето на цялостното звучене на творбите.

Накрая трябва да се подчертае, че този тип композиционно-стилистично единство засяга словата, свързани със светителските празници. Две творби, свързани с господския цикъл празници — за зачатието на Йоан Кръстител и за Богоявление, имат своя специфика, произтичаща от функционално-тематичната им детерминираност. Това обаче е в известна степен по-теоретичен проблем, който е встрани от настоящото изложение.

Основната задача на анализите тук беше да се покаже доколко и как да търсим причините за авторското своеобразие през Средновековието. Очевидно е, че то ще се ограничи във формалните способи, в явленията, чиято съвкупност се определя като *риторически почерк* на отделния книжовник.

THE PROBLEMS OF MEDIEVAL INDIVIDUAL STYLE

Krassimir Stančev, Vasyia Velinova

(S u m m a r y)

The article treats an important and interesting problem of literary medievestics: Where to look for and how to interpret the individual style of different writers in the sphere of normative medieval aestetics and literary practice?

The first part suggests a theoretical model of the interaction between the following objectively existing factors: style of the epoch, medieval tradition, authors' style. The important point is that such model exists in the tradition of medieval literary practice in the form of the medieval theoretical composition which has reached our time.

The second part of the article is a practical example of the basic theoretical principles. They are shown as a complex of criteria which determine the individual style of the author in the sphere of medieval rhetorics. The eulogies of Clement of Ohrid are used for illustration. The major results of their full textual analysis are systematized into a specific author's model.

РЕДАКЦИИ НА КЛИМЕНТОВОТО ПОХВАЛНО СЛОВО ЗА КИРИЛ

Таня Лалева

Незавидна е участта на старобългарските книжовници. Поради историческите превратности в съдбата на нашия народ и ръкописното разпространение на текстовете немалка част оригинални произведения от най-ранния период в развоя на писмеността ни вероятно завинаги ще остане непозната за старобългаристиката. Достигналите до нас творби в много случаи не носят името на автора си или пък в насловите на различните им преписи са посочени различни творци. Климент Охридски може да се смята за един от щастливите старобългарски писатели. Несъмнената му творческа продуктивност, умението му чрез словото да достигне до сърцето на простия човек и до разума на учения си съвременник са го направили още приживе обикнат и уважаван книжовник, чиито произведения многократно са се преписвали, благодарение на което са получили и твърде широко разпространение. Днес някои от тях, например Наставления за празници, Поучение за апостол и мъченик, Поучение за Рождество Христово и др., са познати в две версии и пред науката до голяма степен все още стои задачата да установи първообраза им, да открие коя от тях е плод на Климентовото перо.

Похвално слово за Кирил е едно от тези произведения. То е известно на науката отдавна. Повече от век ни дели от първите му публикации. Най-рано, през 1851 г., го издава П. Й. Шафарик по Макариевия препис, следват публикациите на Севастияновия и Саваитовия препис в „Кирилло-Мефодиевский сборник" (М., 1865), на преписа на Срезневски в 1867 г., на Михановичевия препис през 1895 г. и на Хлудовия през 1931 г. Оттогава насетне не е издаден нито един нов препис на творбата, т. е. изнесеният до 30-те години на века материал е приблизително този, с който разполагаме и днес. Въпреки откриването на множество нови ръкописи, съдържащи похвалата, разликите между тях не са съществени[1]. Б. Ангелов привежда разночетения към вторичната версия само по още два от непубликуваните до момента ръкописи. Така общият брой на издадените преписи достига осем. Пръв Срезневски забелязва, че Севастияновият препис се отличава значително от останалите, и обръща внимание на повторенията в облажаванията от втората част на творбата, липсващи в останалите преписи. Той изказва предположение, че текстът в Севастияновия сборник е първообразът на съчинението, преработено впоследствие от самия автор[2]. Й. Иванов отбелязва наличието

[1] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1. С., 1970, с. 433.

[2] Срезневский, И. И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1876, с. 55.

на елементи, засягащи пряко писателя, в частта, където започват облажаванията и особеният вид на липсващите в другите преписи повторения[3]. Той издава успоредно Севастияновия и Хлудовия препис, но оставя без внимание останалите, при това немаловажни разлики между двете версии. След тези учени в науката задълго като че се налага мнението за първичността на текста от Севастияновия сборник, без да бъде отричано Климентовото авторство и на другата версия. В по-ново време някои резерви относно двете авторови редакции на Похвално слово за Кирил изказва Св. Николова[4] и към тях се присъединява Кр. Станчев[5]. През 1986 г. Алда Коссова, правейки сравнение между текста на Севастияновия сборник и единадесетте руски и сръбски преписи, които заедно с Макариевия и Саваитовия препис са били и в основата на работата на Б. Ангелов при издаването на вторичната версия на словото[6], стига до извода, че разликите „с нищо не се отличават от присъщите за всяко, обхванало няколко века, писмено предаване на текста", и без да изключва целенасочеността на отделни отклонения и прибавки, ги счита за ограничени количествено и недължащи се на творческо-редакционна намеса, поради което „разграничаването на две редакции е напълно неоснователно и трябва да отпадне"[7]. Това сериозно заключение за съжаление не се опира на достатъчно конкретен сравнителен материал. Авторката по традиция се спира единствено на частта с облажаванията, като публикува успоредно този отрязък от текстовете в Сев. и Вяз.[8] Тя не изяснява и защо разликите в „обхванатото няколко века писмено препредаване" са много по-големи при идващи от една епоха преписи като Сев. и Унд.

И след тази работа необходимостта да се направи основно сравнение поне на издадените вече преписи от вторичната версия със Севастияновия не е отпаднала. То е наложително с цел да се разкрият, доколкото е възможно, движението и развоят на текста на това Климентово съчинение.

Тук ще направя съпоставка между всички издадени преписи на похвалата с оглед изчерпателно представяне на разночетенията, които могат да се окажат съществени за определяне на различните преработки на словото.

Като приемам за едно разночетене всяка от липсващите или добавени в определен ръкопис текстови цялости и не отразявам разликите, дължащи се на руския или сръбския правопис, установявам, че най-голям е броят на единичните разночетения в Севастияновия сборник — 49. Силно впечатление прави почти пълната липса сред тях на същински лексикални разночетения — само 3:

---

[3] И в а н о в, Й. Български старини из Македония. 2. изд. С., 1931, с. 327.

[4] Н и к о л о в а, Св. Някои текстологически проблеми в панегиричното творчество на Климент Охридски. — Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, 100—101.

[5] С т а н ч е в, Кр., Г. П о п о в. Климент Охридски. Живот и творчество. С., 1988, с. 86.

[6] К л и м е н т О х р и д с к и. Събр. съч. Т. 1, с. 433.

[7] К о с с о в а, А. Принос към изучаване на ръкописната традиция на Похвално слово за Кирил от Климент Охридски. — В: Studia Slavica Mediaevalia et humanistica. Roma, 1986, p. 197, 290, 291.

[8] По-нататък в изложението преписите са означени, както следва: Севастиянов препис, ГБЛ, М., № 1467 — Сев.; препис, издаден от Срезневски в „Сведения и заметки . . .", 1867, 54—55, № XXXVII — Ср.; препис, издаден от Саваитов в „Кирилло-Мефодиевский сборник", М., 1865, 313—318 — Сав.; препис в сборник от XVI в., ГПБ, Соф. № 1307 — Соф.; препис в ръкопис от XVII в. от сбирката на В. М. Ундолски, ГБЛ, ф. 310 — Унд.; препис в чети-миней Макариева редакция, ГИМ, Чуд. 179 — Мак.; препис в миней от XIV в., сръбски правопис, Загреб, библиотека на Югославската академия на науките и изкуствата, № III, с. 22 — Мих.; в сборник от XIV в., сръбски правопис, ГИМ, Хлуд. № 195 — Хл.; в сборник от XVI в., сръбски правопис, от сбирката на манастира Плевля (Черна гора), № 104 — Пл.; в сборник от XV—XVI в., ГПБ, Q 10 — Вяз.

1) л. 38б, р. 5 Сев. блжны — Ср., Мак. прѣблжныи; Мих., Хл. прѣблженне[9];
2) 39б 19 прѣстаго — Мих., Хл., Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. стаго;
3) 37б22 исповѣдоуѫ сег. действ. прич. от исповѣдовати — Мих., Хл., Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. исповѣдаѧ прич. от исповѣдати.

Най-голямо е количеството разночетения, дължащи се на морфо-синтактични промени — 14:
4) 36б13 ѧвлѣѧ сѧ — Мих., Хл., Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. ѧвлю сѧ;
5) 36б 20—21 оубѣгаѧ ѹ житенскыѭхъ сластеи — Мих., Хл., Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. обѣгаѥ житенскы сластыи;
6) 37а9 его — Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. и; Мих., Хл. липсва;
7) 37а13 ѧснамн — Мих., Хл., Ср., Соф., Сав., Унд., Мак. ѧснымн;
8) 37а15 напльнѣаше — Мих., Хл., Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. напльнѣѧ;
9) 37а22 разорь — Мих., Хл., Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. разорн;
10) 37б2 н затьче — Мих., Хл., Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. нже затьче;
11) 38а2 сладость тѫ — Мих., Хл., Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. сладость;
12) 38а13—14 наслаждшѫ сѧ мнозн животныѭ пиѭа — Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. наслаждша сѧ мнозн животноую пиѭю прнемлюще; Мих., Хл. наслаждше се мнозы животь прнемлюще;
13) 38б2 свонствы же нменованы — Хл., Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. свонствы же н нмены; Мих. свонствы же нмены;
14) 38б9 зарѣ вьснавшн — Мих., Хл., Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. зарею снѣѧ;
15) 38б16 бразоумна свѣть вьсна — Мих, Хл., Сав., Соф., Унд., Мак. бразоумныи свѣть вьсніа; Ср. липсва;
16) 39б1 твоѫ — Мих., Хл. тн; Ср. липсва; Сав., Соф., Унд., Мак. тоу;
17) 39б3 градъ тъ — Мих., Хл. ть градъ; Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. градъ.

Две от разночетенията се дължат на смяна на словореда, съпроводена от лексикални замени и някои несъществени допълнения:
18) 37б24 нзлна сѧ бжна блгтъ вь оустнахъ его — Унд. нзлѣѧ бо сѧ блгть бжна вь оустнахъ его; Ср., Сав., Соф., Мак. нзлна бо сѧ благодать бжнѣа въ оуста его; Мих. нзлна бо се блть вь оуста немоу бжѣнаа; Хл. Нзлна бо се вь оуста немоу бжна блгть;
19) 38а7—8 сладостныѭ н животныѧ. глы источн — Ср. сладостныа н животныа глы неповстн; Соф. сладостныа н животныа гласы непустн; Унд. сладостныа н животныа ласти неповстн; Сав. сластыа н животныа гласы неповстн; Мих. сладоныи н глась источныи; Хл. сладостныи глась источн.

В 7 случая разликите се основават на фонетични особености на ръко-

[9] Разночетенията от Севастияновия сборник се означават чрез номера, страната на листа и реда, на който се намират. Да се има предвид, че номерът на листовете тук е с един по-малък от този, посочен в К л и м е н т О х р и д с к и. Събр. съч. Т. 1. За удобство на изложението всички представени разночетения следват една обща номерация.

писите и като непоказателни за определяне редакциите на текста няма да бъдат приведени тук.

Сред единичните разночетения, характерни за Севастияновия сборник, най-интересни са тези, които отразяват липсата на дума, думи или цял текстов отрязък, или пък добавки спрямо текстовете от вторичната версия. Както определено проличава от материала, някои от пропуските в сборника се дължат на невнимание, на умора на преписвача, а в част от случаите вероятно на старинния и зле запазен протограф. Така могат да се определят следните липси и неточности:

20) 36б 9—10 ꙗкоже ре̑ павелъ апл̑ъ. единомоу же комоужо на̑. благотъ — Мих., Хл., Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. правилно стои дастъ сѧ благодать Там, където би трябвало да се намира дастъ сѧ, в Сев. са изтрити 5—6 букви и мястото е останало празно;

21) 37а6—7 многаа лѣта пр̑ѣбы. нконнаа. стынн. — Ср. ...стынн гоннма н разарѣнема; Мих., Хл. стнѧ гоннма н обараѣма; Сав., Соф., Унд., Мак. стнѧ гоннма н разораѣма, а не чтома;

22) 37а 18—20 о стѣн вѣрѣ вь съборѣхъ обрѣтаѭ сѧ. тръсвѣтлаамн ꙗко санце снѧѭ — Мих., Хл., Сав., Соф., Мак. ...тръсвѣтлаамн зарамы...; Ср. Унд. ...пресвѣтлымн зорѧмн...

23) 38б 1—2 трнсъставное бжство единѣмъ сѫществомъ. обьдръжнмъ. свонствы же нменованы разѣлѣемо — Ср. ...обдержнмо...; Мих., Хл., Сав., Соф., Унд., Мак. ...одрьжнмо;

24) 38б 3—4 съпрнсносѫщна оца. н стго дха. Всички останали оца н сна н стго дха;

25) 39б 10 липсва годината на Кириловата смърт, оставено е празно място, за да бъде тя нанесена допълнително, вероятно с червено мастило или след сверка с друг ръкопис, но това не е направено.

За друга част от разночетенията не може да се определи със сигурност дали се дължат на пропуски и грешки на преписвача на Севастияновия сборник, или на по-късна редакционна намеса в текста на вторичната версия:

26) 36б 17—18 вса красотѫ домъ н бгатьство — Мих., Хл. вса красотоу н славоу. н бгатьство; Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. вса красотоу н бгатство;

27) 37а6 нконоборцн — Ср. цр̑н нконоборцн; Мих., Хл., Сав., Соф., Унд., Мак. цр̑н;

27) 37а18 н сращнѣхъ — Мих., Хл., Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. н въ сращнѣхъ;

28) 37б 7—8 н трудъ н хожденне — Мих., Хл., Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. подвнгы н труды н хожденна;

28) 37б10 вса — Мих., Хл., Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. то вса;

29) паче — Ср. паче же; Мих., Хл. паче же ꙗко; Сав., Соф., Унд., Мак. пакы же;

30) 38б10 блжⷭ — Хл., Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. блажоу же; Мих. блжоу же н.

В преписите от вторичната версия има някои разширения, които не могат да бъдат обяснени нито като пропуски в Сев., нито като случайни допълнения:

31) 36б4 трнпостаснаго бжтва. зарѣмн всего мира просвѣщаѧ — Мих., Хл., Ср. бѣсовскоую ль прогоне н поганскы мракь осиаѥ бжвнымн лоучамн; Сав., Соф., Унд., Мак. бѣсовскоую ль прогонѧ н поганскы мракь н погань-скоую лесть осиаѥ бжвнымн лоучамн;

32) 37а10 прн благовѣрнѣмъ же цр̃н мнханлѣ. правовѣрнин съборь сьтворше поустншⷭ его на еретнгы ты. н всѧ злобⷭ нхь попалн. дхвноⷭ снлоѧ. В останалите преписи следва: Мих., Хл., Сав., Соф., Унд. бѣше же начелннкь ересы (Мих., Хл. тон) аннн патрнархь нгоже облывше (Мих., Хл. н) сьгнаше сь стола. тако же бѣ (Сав., Соф., Унд. н сен) оучнтель (Мих., Хл. сь); Мак. бѣше же ересн тон началннкъ... (като в Сав.); Ср. тако же бѣ н сьн нашъ оучнтель;

33) 37а22 вь фоульсцѣ же нⷭзыцѣ. безбожнⷭѧ льстъ разоръ. В останалите преписи е допълнено, както следва: Мих., Хл. дрѣвоу творнмоу. емоуже нме нарекь Александрь кланѧхоу се, егоже нскорѣнн блжнныи сь; Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. Дрѣвоу творнмоую чть. емоуже нмѧ нарекоша Александръ (Ср. н) кланѧхоу сѧ емоу ако богу требоу полагающе. се оубо нскорѣннвь (Сав., Соф., Унд., Мак. блжныи);

34) 37а22 трьбезначалны свѣтъ въсна. — Ср. трьбезначалнымъ свѣтомъ обланста ѧ н научн правовѣрню; Мих., Хл. трьбезначелнымь свѣтомь блнстаѥ се. осветн н наоучн н правовѣрню; Сав., Соф., Унд., Мак. стада хва требезначалнымъ (Мак. пребезначалнымъ) свѣтомъ обланстаѧ освѣтн н наоучн ѧ правовѣрню;

35) 37б 4—5 нзыашнѣⷭ пророчьскы. ѧзыка гⷭгнва. н пнсменымн направлѣѧ всѧ. на пⷭть спсенна. — Мих., Хл. нже завыстню омрачше се, глахоу ако не донть ннѣмь езыкомь ба славн тькмо жндомь н румлѧно н елланомь (Мих. н) пречестьнцн злобою пнлатоу твореще се, нхже бледы разоры ѧсными прнтчамн, горе (Хл. поле вм. пале) снлою стго дха. н прѣложнвь цркевны оуставь ѡ грьчка вь словѣньскын езыкь; Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. нже завистю омрачнша сѧ н глахоу. не достонть ннѣмь ѧзыкомь славнтн бга. токмо жндомъ. н (Мак., Сав. тн) рнмлѧномъ (Сав., Унд., Соф. румомъ) н (Мак., Сав. тн) елланомъ (Ср. грькомъ). прнчастнцн (Ср. прнчастнкы) сѧ (Сав., Унд., Соф. ѡуть) злобою пнлатоу творѧще (Соф., Унд. сѧ). нхже бладн (Ср. сватын) разорн ѧсными прнчамн. палѧ снлою стго (Мак., Сав. пресватаго) дха. прѣложнвъ же весь цркевныи оуставъ ѡ

грьческа ѩзыка въ словѣнскъ (Мак. отъ греческаго на словѣнскын ѧзыкъ; Сав., Соф., Унд. ѿ грьчка вь словѣньскын езыкь);

36) 38б 19—20 нже сѫчнѫѣа мн. слѣпотѫ прогнавшн. бодьхновены словесы просвѣтнсте. — Ср. нмаже прозрѣ преже пречистаго тн преставленнѣа днь покоа твоего; Мих., Хл., Сав., Соф., Унд., Мак. нмаже прозрѣ преже осмын днь (Мак. осмн днин; Хл. н днь; Сав., Соф., Унд. н днь) пречтнаго тн преставленнѣа днь покоа твоего.

Както се вижда, в първата част на вторичната версия на похвалата са вмъкнати три доста обширни допълнения, а във втората ѝ част — едно. Всички те нямат пряка връзка с патоса и поетично-риторичната структура на творбата, а разширяват с конкретни сведения само набелязани или съвсем незасегнати в Сев. моменти от живота на Кирил. В два от случаите (№ 35 и № 36 тук) тези разширения не идват на празно място, а изместват израз, подчертаващ основната идея на словото, или част от текста, отразяваща съпричастието и обвързаността на автора с Кириловото дело. Всъщност при разночетене № 35 в Сев. се срещаме с перифразиран цитат от Ис. 32:4 и 35:5, с който Климент Охридски маркира върховния момент от цялостната дейност на Кирил[10]. При разночетене № 36 общото за всички текстове от вторичната версия разширение представя типичен за средновековната агиографска литература топос. Наличието му обаче в частта на облажаванията, без фактът на прозрението да е упоменат предварително в биографичната част на творбата, е неочаквано и нехарактерно за Климентовите похвални слова за светци[11].

Вече е изтъквано в науката, че при редактирането на словото са отпаднали елементи, засягащи пряко създателя му. Става дума предимно за притежателното местоимение за 1 л. ед. ч. мон. От 5 възможни употреби във вторичната версия е запазена само една — 39а2 моемоу езыкоу, което е било възприемано като равностойно на евентуалното нашемоу ѧзыкоу. В другите случаи се наблюдават следните промени в текста:

37) 38б12 моемоу лицоу — Мих., Хл., Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. отпада;

38) 38б8 моемоу ѩзыкоу — Ср. отпада; Мих., Хл. вьзгрьмѣ ако бгъ; Сав., Соф., Унд., Мак. вьзгрьмѣ ако громъ;

39) 38б15 монма очнма слѣпота — Ср. слѣпота; Мих., Хл., Сав., Соф., Унд., Мак. наша слѣпота;

40) 38б6 монма оустнама — Мих., Хл., Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. всѣм странамь.

Изразите, съдържащи мон, могат напълно да отпаднат, да бъдат заменени с други по-общи или притежателното местоимение мон в тях да се измести от нашь. Примерите без изключение са в частта на облажаванията. Както сочи Е. Велковска, в Сев. тя е изградена във възходяща градация, водеща към „все по-голямо пространствено разширяване“, изразено чрез упо-

[10] Подробно по този въпрос, както и за връзката на това място с текста в Пространното житие на Кирил вж. В е л к о в с к а, Е. Наблюдения върху строежа на „Похвално слово за Кирил“ от Климент Охридски. — Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, с. 168.

[11] Вж. И в а н о в а, В. Композиционно-стилистични принципи в похвалните слова на Климент Охридски. Автореферат. С., 1988, с. 14.

требата на местоименията мон, нашь, вьсь, докато в другите преписи личи съзнателна преработка, чрез която е постигната нова структура на цялото по модела на обобщеността[12]. Облажаванията в Похвално слово за Кирил се отличават и с употребата на анафора блажѣ, липсваща в другите Климентови произведения[13]. Глаголната форма в 1 л. ед. ч., също както местоимението за 1 л. ед. ч., е изява на личната обвързаност на твореца с труда на учителя. За разлика от местоимението тя доста последователно се пази и в двете версии.

Най-често сочената разлика между двете версии на съчинението е наличието на повече облажавания в Сев., като за тях обикновено се казва, че са повторени, но „другояче стилизувани“[14]. И тук обаче са изказвани само общи съображения, без изчерпателно да се проучи материалът[15]. В Севастияновия сборник вместо единадесет има шестнадесет облажавания, като три от тях (седмото, осмото и деветото) — за пръстите, утробата и нозете, частично се повтарят, и то в същия ред, след десетото и единадесетото облажаване, липсващи в по-късната редакция. Тези две допълнителни облажавания тук привеждам изцяло: 39а9—15 Бл҃жѣ златозарныѣ твоѣ стопы, нмаже направн забл҃жьшѣѣ наша стопы на пѫть правь. Бл҃жѣ прѣстѣѣ твоѣ дш҃ѣ. ѥиже моеѧ дша҃ грѣховнни строупн нщѣлѣша и разоумъ вьсадншѣ (вероятно вм. вьсади сѧ) вь ср҃цихь нашихь. дх҃вными словесы. Не може да не направи впечатление, че те са един високопоетичен израз на основната идея на творбата с ясно изразено авторово съпричастие. Чрез утвърждаване на Кириловото дело създателят ѝ, от една страна, се самоизявява като негов наследник и последовател, а от друга, изтъква правилността на пътя, поет от славянските народи, като подготвен и предначертан от свят мъж. Подобна и по твърде сходен начин изказана мисъл има и в друго произведение на най-ранната българска литература — Азбучната молитва:

шьствоую нынѣ по слѣдоу оучнтелю
нменн ею и дѣло послѣдоуѣ.

Досега не е обръщано внимание на разминаването, съществуващо между преписа, публикуван от Срезневски, и другите представители на вторичната версия по отношение на включените. В него също липсват пет от тях, но той представя първото от облажаванията (за пръстите) в Сев. и пропуска второто, което е характерно за другите преписи. Този факт е изключително важен, понеже подсказва, че преписвачът на словото, поместено от Срезневски в „Сведения и заметки...“, се е ползувал едновременно от текстовете и на двете редакции или от някакъв сборен протограф. Това доказват и многобройните общи за Ср. и Сев. разночетения, които привеждам изцяло според реда им в текста:
41) 36б14, Ср. обнтѣль сн — всички останали обнтѣль;

[12] Велковска, Е. Цит. съч., с. 178.
[13] Пак там, с. 177.
[14] Иванов, Й. Цит. съч., с. 327.
[15] В Климент Охридски. Събр. съч. Т. 1, мястото, на което се разделят двете версии, е посочено неточно (вж. разночетене № 124, с. 442). По-сериозни наблюдения прави А. Коссова, която смята, че допълнителните облажавания в Сев., както и промяната в частично повторените са дело на преписвач съавтор (Цит. съч., с. 288, 291—297). С оглед на някои изложени вече и на следващи нататък съображения подобно мнение трудно може да се приеме.

42) 36б22, Ср. присно — Хл. оубо присно; Мих., Сав., Соф., Унд., Мак. оубо;
43) 37а8, Ср. правовѣрнии им. п. мн. ч. — Мих., Хл., Сав., Соф., Унд. правовѣрныи вин. п. ед. ч.; Мак. православныи вин. п. ед. ч.;
44) 37а10, Ср. идеже бо аще слышааше — Мих., Хл. да аще где ощоущаше; Соф., Сав., Унд. да аще где очютивши; Мак. да аще где очютн;
45) 37а13, Ср. вса страны — Мих., Хл., Сав., Соф., Унд., Мак. на вса страны;
46) 37б3, Ср. влькомъ — Мих., Хл., Сав., Соф., Унд., Мак. акы львомь;
47) 37б6 въ римѣ же извола гъ бъ. пречьстномоу тѣлоу его почити; Ср. и иде въ Римъ веды на свершение избраное си стадо. и радостно свръши теченне свое. изволи же гдь бъ тоу въ Римѣ пречьстномоу тѣлоу его почити — Мих., Хл., Сав., Соф., Унд., Мак. и иде въ Римъ веды на свершение избраное си стадо. и радостию съвръши теченне (Сав., Соф., Унд., Мак. свое). такоже изволи гь бь пречтномоу телесн его тоу почи (Сав., Соф., Унд., Мак. почити);
48) 37б16, Ср. бесчисльна народа — Сав., Соф., Унд., Мак. безчисленныи народь; Мих. бесчисльнааго рода; Хл. бесчисльна рода;
49) 37б18, Ср. оутаи са — всички останали оукри са;
50) 38а5, Ср. свѣтльшиаа свѣта — всички останали свѣта свѣтльшиаа;
51) 38а9 процъвтосте; Ср. процвѣтоста — Мих., Сав., Соф., Унд., Мак. процвѣтоста яко цвѣтъ; Хл. процвѣтоста яко цвѣть;
52) 38а17 томоу тьи апль; Ср. тьи бо апль — Мих., Мак. томоу бо сь новы апль; Хл. томоу бо и новы апль; Унд. тои оубо новыи апль; Сав., Соф. то оубо новыи апль;
53) 38а19—20, Ср. напааю исхшаю соухотж нашж — Сав., Соф., Унд., Мак. напааю пресъхшоую соухотоу нашоу; Хл. пресохшоую соухоу чашоу напаюе; Мих. пресъхшоую соухотоу чаше напаюе;
54) 38а22, Ср. оуста чьстиаа — Мих. чтиаа оуста; Сав., Соф., Унд., Мак. оуста чтивша;
55) 38а24, Ср. трисьставное — Мих., Хл., Сав., Соф., Унд., Мак. трьсвѣтлое;
56) 38б10, Ср. ѡгна — Мих., Хл., Сав., Соф., Унд., Мак. ѡгоне;
57) 38б17, Ср. аггловрачивѣи — всички останали аггловразивѣи;
58) 38б23, Ср. вотжчноя — Мих., Хл., Сав., Соф., Унд. вготочною;
59) 39б2—3, Ср. твои органь — всички останали органь;
60) 39б5, Ср. тою бо врьховною свѣтлоу — Сав., Соф., Унд., Мак. тои оубо врьховноую свѣтлоу; Хл. тьи бо врьховноую свѣтлоу; Мих. ть бо врьховнию свѣтлоу;
61) 39б9, Ср. ѡ сьзанна — всички останали ѡ тварь;
62) 39б12, Ср. в себѣ — Сав., Мак. собою; Мих., Хл. липсва;
63) 39б16, Ср. мли са — Соф., Унд. да молиши са; Мак. помоли са; Мих.,

Хл., Сав. да помолнши са;

64) 39б17, Ср. прѣславное — Мих., Хл., Сав., Соф., Унд., Мак. прѣсвѣтлое.

От другите изследвани преписи само Мак. дава общи разночетения със Сев., противопоставящи се на материала от останалите ръкописи, но в много по-малко количество:

65) 36б2 блговѣрьствнемъ; Мак. блговѣрствнна — Мих., Хл., Сав., Соф., Унд., Ср. блговѣрнемь;

66) 37б2, Мак. н оучитель — Мих., Хл., Ср., Сав., Соф., Унд. н оучитель емоу;

67) 39а19—20, Мак. нстече всѣм странамъ — Ср., Сав., Соф., Унд. всѣм странамь нстече; Мих., Хл. всѣмь странамь нсточи се.

Пълната липса на разночетения, свързващи Сев. с някой друг от останалите изследвани преписи, отново показва особеното място, което заема Ср. при съпоставката между двете версии на словото. За съжаление той ни е познат само по изданието от 1867 г. и не са известни съдбата и сегашното местонахождение на ръкописа, от който е извлечен текстът. Самият Срезневски съобщава, че в началото му липсват няколко реда и че ги е попълнил по Саваитовия препис. Сравнението обаче показва, че публикуваното начало не отговаря на издадения през 1865 г. Саваитов препис. Несъмнено липсите в похвалата Срезневски е попълнил по друг, също непознат днес ръкопис. Откриването на ръкописите, към които възхожда изданието, би способствувало много за по-пълното изясняване на въпросите, свързани с редакционните промени на творбата.

За да проучим вътрешния развой в текста на вторичната версия, се спираме на разночетенията, свързващи Сев. със сръбските преписи в противовес на руските и обратно. Съпоставката на материала ясно показва, че руските преписи са се отделили съвсем незначително от първоначалния вид на вторичната версия. Разночетенията, с които те се противопоставят на Сев., Мих. и Хл., са твърде ограничени и несъществени:

68) 36б16, Мих., Хл. прѣблжныи — всички руски блжны;

69) 38а3, Мих., Хл. чювьствнѥ — всички руски чювьство;

70) 37а14, Мих., Хл. н наоучаѭ — Ср. оуча; Сав., Соф., Унд. а оуча;

71) 37а21, Мих., Хл. фоульсцѣ — Сав., Соф., Унд., Мак. фоульстѣ; Ср. фоулстѣмъ;

72) 38а23, Мих., Хл. єдннъ — във всички руски липсва;

73) 39б5—6, Мих., Хл. останькь, р. п. мн. ч. — всички руски останкн.

Някои от промените тук не са отразени в Ср., което в светлината на изтъкнатите вече негови особености е напълно естествено.

74) 36а23, Мих., Хл., Пл., Ср., Мак. сѣ вьсна намъ — всички останали сѣ повѣда намъ;

75) 36б3, Мих., Хл., Ср. вьсна на земн — Сав., Соф., Унд., Мак. возна намъ;

76) 36б16, Мих., Хл., Ср. нскы — Сав., Соф., Унд., Мак. нща;

77) 37а11, Мих., Хл., Ср. каковѫ хоулѫ — Сав., Соф., Унд., Мак. каковѫ любо (Мак. оубо) хоулѫ;

78) 37а20 всѣкѫ блдн; Мих., Хл. всакы блѣды — всички руски вса блады;

79) 38б2—3, Мих., Хл., Ср. и равнопрославлѣемо — Сав., Соф., Унд., Мак. липсва;
80) 38б13, Мих., Хл., Ср. и — Сав., Соф., Унд., Мак. а;
81) 38б21, Мих., Хл., Ср. имаже — Сав., Соф., Унд., Мак. имиже.

Както се вижда, руските книжовници са преписвали текста на похвалата почти дословно и като се изключи промяната в началото ѝ, не са внесли някакви особености нито в съдържанието, нито в лексиката.

Повече и по-разнообразни са измененията, настъпили на сръбска почва:

I. Лексикални замени:
82) 36б11, Сав., Соф., Унд., Мак. по мѣрѣ — Мих., Хл. по вѣрѣ;
83) 36б22—23, Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. поучени — Мих., Хл. послоушани;
84) 37б3, Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. трыѭзычнымъ еретикомъ — Мих., Хл. трыезычникомъ еретикомь;
85) 38б12, Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. боразоумныи — Мих., Хл. многоразоумныи;
86) 38б13—14, Ср., Соф., Сав., Унд., Мак. искорени сѧ — Мих., Хл. разори сѧ;
87) 38б14, Сав., Соф., Унд., Мак. златозарнѣи; Ср. свѣтозарнѣи — Мих., Хл. златообразнѣи;
88) 39б2, Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. многоразоумны и богаивы — Мих., Хл. многобогоумныи и богаивы:
89) 39б15, Ср., Сав., Соф., Мак. сьобещникъ — Мих., Хл., Унд. обьщникъ;
90) 39б18, Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. прѣстыѧ — Мих., Хл. стые.

II. Морфо-синтактични замени:
91) 36б14, Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. вь немь — Мих., Хл. оу него;
92) 37а6, Ср., Сав., Соф., Унд. многаа лѣта — Мих., Хл., Мак. много лѣ;
93) 38б18, Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. озарившии сѧ, ж. р. вин. п. дв. ч. — Мих. озарившее сѧ; Хл. озарше сѧ;
94) 39б8, Ср., Сав., Соф., Мак. почи же; Унд. понеже — Хл. почив же; Мих. почивше.

III. Несъществени допълнения и пропуски в текста:
95) 36б9, Ср., Сав., Соф., Унд. вѣрѣ — Мих., Хл., Мак. вѣрѣ его;
96) 37а1, Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. прѣмѫдры соломонъ — Мих., Хл. вь прѣмоудросты соломонь;
97) 37а24, Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. мрацѣ грѣховнѣ — Мих., Хл. мрацѣ;
98) 38а18, Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. ѡ тѣх оубо оустъ истече. источникъ животныихъ словесъ (Унд. неправилно словесныхъ) — Мих., Хл. ѡ тѣх оубо оустнь истече животны источникь;
99) 38б9, Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. мракъ — Мих., Хл. и мракь;
100) 39б4, Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. съвръшителѣ бжню смотренню — Мих., Хл. съвръшителѣ мироу и бжню смотренню;
101) 39б6, Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. имѣи сѧ блжны сѫи (сь, сен) — Мих., Хл. имѣи сѧ блжнь;
102) 39б11—12, Ср., Сав., Соф., Унд. къ всѣмъ стымъ оцемъ — Мих., Хл.,

Мак. къ всѣмъ о҃цемъ.

IV. Словоредни промени:

103) 36б24, Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. тѣмже и҃зана сѧ въ оустѣ (Мак. во оустнѣхъ) его бжна благоть — Мих., Хл. тѣмже и҃зана се бл҃гъ бжнѣ въ оустѣ его;

104) 38а2—3, Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. которы ан — Мих. нан которнн; Хл. которы;

105) 38а12—13, Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. разоума бжна — Мих., Хл. бжнѣ разоума.

V. Промени, дължащи се на неразбиране на текста:

106) 37б8, Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. подобны похвалы (Мак. хвалы) — Мих. и похвалы; Хл. подвигы и похвалы;

107) 37б16, Сав., Соф., Унд. снама; Ср., Мак. липсва — Мих. сна навѣ; Хл. сн навѣ;

108) 38а1, Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. бл҃ви и бъ въ вѣкы — Мих., Хл бл҃внь бь въ вѣкь;

109) 38а14—15, Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. тѣмже (Сав., Соф., Унд. тѣмн, Ср. тѣмнже) обгатн бъ многы ѥзыкы ѥоразоумнемъ — Мих., Хл. тѣмн во обогатн се бь. многын во ѥзыкы вгоразоумыѥмь;

110) 39б7, Сав., Соф., Унд. тѣмже и с нима; Ср., Мак. тѣмже съ нима — Хл. и с тѣмже и съ нима; Мих. и с нима.

VI. В един случай двата сръбски преписа заменят 1л. ед. ч. на глагола с 1л. мн. ч., процес, еднотипен със замяната във формите на притежателното местоимение:

111) 38б7, Ср., Сав., Соф., Унд., Мак. блжѫ — Мих., Хл. бл҃жнмь.

За различията между руските и сръбските преписи на вторичната версия са показателни също разночетения № 1, 6, 12, 17, 19, 21, 26, 32, 33, 34, 35, 38, 48, 62, 67.

В заключение може да се каже, че материалът, извлечен от 8-те издадени преписа, води към следните изводи:

1. По-старинен е текстът на словото, представен от Севастияновия препис, а текстът на останалите преписи възхожда генетично към него, като на места го допълва или съкращава, но го оставя почти непроменен лексикално.

2. Замените и пропуските във вторичната версия говорят за редакционна намеса, целяща да прикрие напълно изявата на авторовата личност, така характерна за похвалата от Севастияновия сборник.

3. Добавките в по-късната редакция изцяло са подчинени на задачата да разширят обема и обхвата на житийните вести за Кирил, крайно оскъдни и по-скоро само загатнати в първоначалния вид на творбата. Прави впечатление известна изкуственост на допълненията. Те невинаги успяват да се свържат с цялостната идейно-художествена структура на произведението. Това в най-голяма степен важи за последното от тях, намиращо се в частта на облажаванията (вж. тук разночетене № 36). Тук трябва да изтъкнем, че и в двете версии няма вести, които да са в противоречие или да допълват Пространното житие на Кирил, т. е. всички те могат да бъдат извлечени от него. Привидно се противопоставя на житийния текст само сведението на

една от добавките (вж. разночетене № 36), според което Кирил прозрял смъртта си 8 дена предварително. Тук явно става дума за графично смесване на $\overline{\text{н}}$ — 8 с $\overline{\text{н}}$ — 50, число, явяващо се в Пространното житие на Кирил, в Сав., Соф. и Унд. Както изтъква Д. Петканова, „очевидно похвалите са написани след пространните жития и се съобразяват с тяхното съдържание“[16].

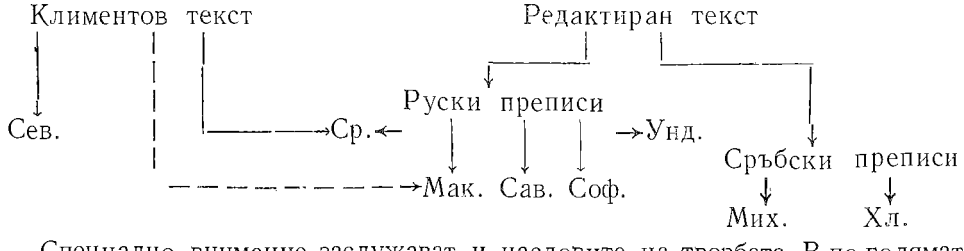
4. В словото няма и намек за един от основните християнски подвизи на Кирил — откриване на мощите на папа Климент Римски, събитие, получило изключително висока оценка, особено в западнохристиянския свят, и спомогнало косвено за утвърждаване на славянското просветно дело в Моравия и Панония. Смятам, че това може да бъде тълкувано като свидетелство за създаване на похвалата в българска среда, където първостепенно значение имат книжовната, учителската и апостолската дейност на Кирил, а намирането на тленните останки на християнския светец е само една от многото други негови изяви.

5. Автор на творбата без съмнение е Климент Охридски, но посоченият вече вид на редакционните промени във вторичната версия определено насочват към мисълта, че тя не може да бъде негова преработка. Създаването ѝ трябва да се постави в един следклиментов период и да се свърже с общите тенденции в развитието на похвалното слово, което все повече се обогатява с житийни елементи, за да поеме в себе си впоследствие и житийния разказ[17]. Словото за Кирил като едно от обикнатите и разпространени в славянските литератури произведения е изживяло докрай тази еволюция и в някои руски ръкописи (като Унд. № 1094 в ГБЛ) се наблюдава „интересна комбинация от обширното житие и похвалното слово за Кирил Философ“[18].

6. Вторичната версия, запазена днес само в руски и сръбски ръкописи, също е създадена у нас. По-близо до първоначалния ѝ текст стоят руските преписи, а сръбските показват определено количество лексикални, словоредни и морфо-синтактични разночетения, които обаче не внасят някакви смислови новости в творбата. Желателно е да се проучи в това отношение и третият известен сега сръбски препис, намиращ се в сбирката на манастира Плевля (Черна гора) под № 104.

Редом с вторичната редакция в руска среда са битували и преписи на първоначалния Климентов текст. Свидетелство за това са особеностите на преписа, публикуван от Срезневски в 1867 г., и до известна степен някои от разночетенията, обединяващи Сев. с Мак.

7. Схематично развоят на текста може да се представи така:



Специално внимание заслужават и насловите на творбата. В по-голямата си част те сочат за неин автор Климент епископ, Мих. и Хл. — Климент — папа Римски, Унд. № 1094 — Климент, а Сев. и Ср. не съобщават името на

[16] Петканова, Д. Извори за делото на Константин-Кирил и Методий. — В: Изследвания по кирилометодиевистика. С., 1985, с. 57.

[17] Станчев, К. Стилистика и жанрове на старобългарската литература. С., 1985, с. 81.

[18] Вж. Климент Охридски. Събр. съч. Т. 1, с. 431, № 18.

писателя. Както личи, в това отношение насловите също отговарят на изтъкнатите вече взаимоотношения между преписите. Няма нищо учудващо, че именно редактираният текст винаги носи името на Климент. Похвално слово за Кирил, една от най-поетичните му и вдъхновени творби, несъмнено е било познато на съвременниците като негово произведение. Може да се предполага, че то е било лично четено от създателя си при първите официални чествувания на Кирил непосредствено след идването на Кирило-Методиевите ученици в България. Но в наслова на похвалата името на Климент е било включено едва при редактирането ѝ като знак за уважение към творческото му умение и майсторство.

Сев. и Ср. показват още една важна общност в насловите си. За разлика от всички останали ръкописи, в които словото е под 14. II, тук датата, определена за четенето му, е 6. IV. Това датиране трябва да се свърже с най-ранния период от битуването на творбата, когато у нас започва да се чествува паметта на Методий (на 6. IV). Поради липса на специално слово за случая съвсем естествено е било създаденото вече за култа към Кирил произведение да бъде използувано и за тепърва създаващия се и утвърждаващ се Методиев празник. Както личи от синаксара в Асеманиевото евангелие, паметта на Методий често е била съпровождана с упоменаване и на неговия „възсиял по-рано" брат и съратник. За подобна тясна връзка на Методиевото чествуване с Кирил говори и по-сетнешното създаване не на отделна похвала за Методий, а на общо слово за двамата братя, което впоследствие измества напълно словото за Кирил от 6. IV, а понякога и от 14. II. Датата 6. IV и насловът в Севастияновия сборник — „Памѧ҇ти похва҆ пр҃ѣблаженою о҆ц҃ю нашею и наставнико҃у словѣньско҃у ѩзыко҃у Кирилла философа и с҃тго Меѳодиа оучителѣ", трябва да се свържат с ранното функциониране на словото, а не със замислянето му като обща похвала за братята, от която то е по-ранно и като идея, и като изпълнение.

REDACTIONS OF CLEMENT'S EULOGY FOR CYRIL

Tanja Laleva

(S u m m a r y)

The present paper draws parallels between all copies of the *Eulogy for Cyril* known so far and points out the distinctions. As a result of the analysis it is assumed that they belong to two basic redactions. The first is exemplified by Sebastian's manuscript and the second (which is not attributed to Clement) by all other copies. The specificities of the text of the later redaction have been pointed out and the author maintains that the Russian copies are closer to the original text made in Bulgaria.

СИНТАКСИСЪТ НА КЛИМЕНТОВИТЕ СЛОВА

Искра Христова

I. Дълго време славистиката се занимаваше с решаването предимно на проблеми на фонетиката, фонологията и морфологията, защото старите славянски езици и на първо място сред тях старобългарският бяха интересни преди всичко като етап от историята на индоевропейските езици. Съвсем естествено подходящи за такива изследвания бяха онези паметници, които днес често се наричат класически старобългарски. В тях записът е максимално съвременен на текста и може да се смята, че те отразяват добре фонетичната и морфологичната страна на езика. На синтаксиса дълго време се обръщаше малко внимание, защото синтаксисът на писмените текстове се различава от синтаксиса на говоримия език, при това е силно повлиян от гръцки и не е ясно доколко отразява някакво старо езиково състояние, в което да се открият индоевропейски черти.

В последните десетилетия обаче интересът на специалистите започна все повече да се насочва към специфичните характеристики на книжовния език, започна да се пише за езикови особености на текста, за езика на художествения текст, за език и култура, за книжовния език като социокултурен феномен. Заговори се все по-често за изследване не само на паметници, а и на текстове, появи се необходимостта да се разграничат строго тези два вида изследвания и случаите, когато някое от тях е по-целесъобразно.

Докато старобългарските (или т. нар. „класически“) паметници са съвсем малко на брой и вече са проучени твърде подробно, старобългарските по произход текстове, пазени в нестаробългарски паметници, са многобройни и разнообразни, а немалка част от тях за разлика от текстовете, запазени в най-старите паметници, не са преводни, а оригинални. Тяхното лингвистично проучване едва сега започва и можем да смятаме, че обещава интересни резултати.

Във връзка с повишения интерес към средновековните книжовни езици се засили и интересът към историческия синтаксис. Предмет на редица публикации са задачите, които стоят пред историческия синтаксис[1]. В много

[1] Вж. Б а у э р, Я. Основные проблемы сравнительно-исторического изучения синтаксиса славянских языков. — Вопросы языкознания, 12, 1963, № 4, 4—13; Б а у э р, Я. Проблема реконструкции праславянского сложного предложения. — Sborník prací filosofické fakulty Brněnské university, A6, 1958, 43—55; B a u e r, J. Úkoly a metody rekonstrukce praslovanské syntaxe. — In: Československé přednašky pro V mezinárodný sjezg slavistů v Sofii. Praha, 1963, 75—81; V e č e r k a, R. K problematice historickosrovovácího zkoumání syntaxe v starších slovanských jazycích spisovních. — In: Otázky slovanské syntaxe. Sborník Brněnské konference. Praha, 1962, 93—102; М и н ч е в а, А. Традицион-

от тях се посочват и трудностите при диахронните синтактични изследвания, които произтичат главно от две неща: първо, от неизбежната обработка, след която вече е трудно да се разграничат народните от чисто книжовните черти, и, второ, от това, че в синтаксиса изместването на старите средства от новите е дълъг и сложен процес, през време на който едните и другите средства съжителствуват в трудно за определяне съотношение, а началната поява на новите едва ли може да се фиксира. Показателно е, че в славистиката дори все още не се смята за окончателно определен предметът на историческия синтаксис[2].

II. Необходима е предпазливост при интерпретацията на материала, който може да се извлече от един текст, особено когато той е засвидетелствуван в късни преписи, отдалечени с няколко века от оригинала. При изследването на езика на Климент Охридски освен това трябва да се работи не с един текст, а с отделни кратки текстове, всички представени в различни преписи. Наблюденията в случая са направени над следните 23 слова от Климент Охридски: Наставления за празници, първична версия (Пр I), Наставления за празници, вторична версия (Пр II), Похвално слово за пророк Захарий и за зачатието на Йоан Предтеча (З), Поучение за неделя (Н), Похвала за Димитър Солунски (ДС), Похвала за Климент Римски (Кл), Слово за архангелите Михаил и Гавриил (МГ), Слово за Йоан Кръстител (ЙК), Похвала за 40-те мъченици (40м), Слово за Цветница (Ц), Слово за Света Троица (Т), Слово за Преображение (П), Слово за Успение Богородично (УБ), Поучение за Пасха (Пх), Похвала за Кирил Философ (К), Поучение за апостол или мъченик (АМ), Слово за предпразненство на Рождество Богородично (ПРБ), Слово за Рождество Богородично (РБ), Слово за предпразненство на Възвдижение (ПВ), Слово за Възвдижение (В), Слово за предпразненство на Преображение (ПП), Обща похвала за Кирил и Методий (КМ), Слово за Лазар (Л). За изследването на текстовете е използувано изданието на БАН[3].

В изследваните текстове може да се наблюдава отразен един етап от историята на българския език. Както през всеки етап, през него протичат разнообразни процеси, съпроводени със зараждане, утвърждаване или отмиране на различни средства за израз. Както за всеки момент от историята на езика, и за него е характерна конкуренцията между различни синтактични средства за изразяване на едни и същи отношения.

1. Времето, по което твори Климент Охридски, е отрязък от дългия период на борба между предложните и безпредложните конструкции или по-точно — на все по-голямото разширяване на предложните употреби. Това явление е характерно за всички славянски езици и, както отбелязва Бауер, вероятно трябва да се отдаде на стремежа за уточняване и конкретизиране на значенията на глаголите[4]. Същевременно в конкретните си прояви то протича по аналогичен начин в балканските езици и трябва да бъде поставено в тясна връзка с тенденцията към аналитизъм в тях.

но-книжна норма и развойни тенденции в синтаксиса на среднобългарския литературен език през XIV в.—Славянска филология. Т.15. С., 1978, 243—254; Минчева, А. Аспекти на формирането на нормите на старобългарския книжовен език. — В: Изследвания по кирилометодиевистика. С., 1985, 174—191; Тарланов, З. К. О предмете исторического синтаксиса русского языка. — Вестник Ленинградского университета, 1983, вып. 1, 62—69.

[2] Вж. Тарланов, З. К. Цит. съч.

[3] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1. Обработили Б. Ангелов, К. Куев, Хр. Кодов. С., 1970.

[4] Бауэр, Я. Беспредложный локатив в старославянском языке. — В: Исследования по синтаксису старославянского языка. Прага, 1963.

В словата на Климент Охридски може да се наблюдава конкуренцията между предложните и безпредложните конструкции при родителния и при местния падеж. При местния падеж безпредложната употреба вече отмира. В 23-те слова има само 18 случая на местен безпредложен при управлението на 14 глагола. Два от тях са без представка пр(н)- — коснѫти сѧ: и не имать косноути сѧ нѫ̀ъ моука(т) и съдрьжати сѧ: ѥдиномыслиѥмь съдрьжеще се дроугъ дрѣзѣ (40 м). (При цитирането на примерите се спазва правописът на съответния препис. В скоби се посочва словото, от което е примерът.) Половината от глаголите се употребяват освен с местен безпредложен с родителен безпредложен, с дателен безпредложен и с дателен и предлог къ. Характерен е следният пример: житиѥмь же неприкладьнь нн къ комѫ же тькъмо а҃гглѣхъ ѥдинѣхь (ЙК) — тук прилагателното неприкладьнъ (от глагола прикласти) в едно изречение е употребено и с дателен с къ, и с местен безпредложен. При безпредложния местен падеж най-изразена е тенденцията през дателен безпредложен да се достигне до дателен с къ. Такъв процес протича във всички славянски езици[5].

Конкуренцията между предложна и безпредложна употреба се наблюдава при някои глаголи с представки вез-, из-, до-, от(ъ)-, оу-. Управлението им в миналото се е определяло от представката, която управлява същия падеж, както и съответния предлог, но при тях все повече се настанява предложната употреба. При глаголите за отделяне с представки въз-, из-, от(ъ)-, оу- се употребява предлог отъ, а не се дублира представката: каа же ан хѣтрость оутан сѧ ѿ блженыѭ его дшѭ (К). Това явление се смята за балканско. Подобно обобщаване на ἀπό за сметка на ἐκ става по това време в гръцки[6]. В Климентовите слова и предложно, и безпредложно се употребяват оубоѩти сѧ, оутанти сѧ, отъпасти, отъвръщи (сѧ), оубѣжати. Само безпредложно се употребяват възгноусити сѧ, възимати, избавлѩти, испасти, отъстѫпити, остати (сѧ), отъходити, оубѣжати, дойти, а с предлог отъ — въздрьжати сѧ, въстазати, избавити сѧ, извръщи, истачати, отъвратити сѧ, отъмыти, отъбѣгати, отити, оукланѩти сѧ, оубѣжати, оудрьжати сѧ, оувратити сѧ, разлѫчити.

2. Наблюдава се борба между различни падежи и при управлението на някои категории глаголи. Често различни падежи управляват не само глаголи с близко значение или от един и същ корен, но дори и един и същ глагол. При глаголите за сетивно възприятие се конкурират родителен и винителен падеж. Родителната употреба е по-архаична. Когато субектът е възприемал нещо със сетивата си, „в ранния праславянски език действието е имало псевдообект (допълнение за източник на възприятието) в родително-аблативен падеж“[7]. У Климент Охридски с родителен и с винителен падеж се употребяват глаголите видѣти, съмотрѣти, оузьрѣти (според А. Ваян той образува видова двойка с видѣти)[8]. Само с родителен се употребяват зьрѣти, слоушати, послоушати, а само с винителен — слъишати, ослъишати.

[5] Топоров, В. Н. Локатив в славянских языках. М., 1961.

[6] Вж. Седлачек, Я. Синтаксис старославянского языка в свете балканистики. — Slavia, 32, 1963, с. 394.

[7] Добрев, Ив. Старобългарска граматика. Теория на основите. С., 1982, с. 72.

[8] Vaillant, A. Grammaire comparée des langues slaves, T. 5. Paris, 1977, p. 60.

При глаголите със значение 'желая', 'очаквам', 'търся', 'моля' преобладава родителната употреба, но понякога се употребява винителен или дателен падеж. Глаголът хотѣти управлява винаги дателен падеж. В текстовете от старобългарските паметници този глагол управлява и родителен, и винителен, и дателен падеж. Както посочва и К. Мирчев, дателното управление на хотѣти трябва да се смята за архаична черта[9].

За някои глаголи със значение 'пълня', 'изпълвам', 'насищам', 'вкусвам' в старобългарски е характерна употреба и с родителен партитивен, и с творителен на субекта (или на инструмента). В съвременните славянски езици тези глаголи управляват само творителен падеж[10]. В Климентовите слова глаголите исплъньнти, напитати, напонти се употребяват и с родителен, и с творителен падеж: тѣма прѫчьскъıи анкъ дховны благти испл'нн сѧ (МГ); сима же ар'хистратигома нбого кржга чюдесы исплъни гъ (МГ). Глаголите напълъньнти, насъıтити (сѧ) и наслади̇ти сѧ се употребяват само с родителен падеж. Тук се наблюдава пълно единство с текстовете от старобългарските паметници, където исплъньнти също управлява и родителен, и творителен падеж, а напълъньнти — само родителен.

3. В изследваните текстове може да се наблюдава борба между различните средства за израз на принадлежност или по-общо — за пояснѣване на име. В конкуренцията участвуват не само родителният падеж и притежателните прилагателни, а и дателният падеж. В една и съща функция често могат да се видят и трите средства: рѧ̂ун се прѫчкоѥ съвытиѥ и съвръшѣнѥ нашемоу wвновлѣнню, рѧ̂ун се апълкаѩ радости, мнѥкомъ тврьдоѥ стоѩнѥ, радоун се радости бесплътны снлъ, рѧ̂ун се пространноѥ въмѣстилище невъмѣстимаго ѥства (УБ). Атрибутивната употреба на дателен падеж е най-често при т. нар. „дателен на субекта и на обекта“ — при отглаголни съществителни и при имена на деятели. В разглежданите слова отглаголните съществителни се пояснѣват 30 пъти от дателен, 47 пъти — от родителен, 64 пъти — от притежателни прилагателни и 17 пъти — от притежателни местоимения. Характерна е употребата и на финален дателен: прѣспѣ врѣма бра̀ѥ нашемоу спсенню (РБ), цр̀ь цр̀емь и гъ гдьствоующимъ (Ц), въ вѣкъı вѣкомъ.

Разпространена е и употребата на т. нар. „двойно зависим дателен“: законъ же и мнлость на ижзыцѣ носить нмже сваза злохоулнаа оуста еретигомъ (К). При нея дативът може да се отнесе както към глагола като комодален датив, така и към името като атрибут. В зависимост от позицията му във фразата дативът може да се схваща като по-тясно свързан с името или с глагола. В изследваните текстове от 115 случая на двойно зависим дателен 78 пъти дативът е в дистантна позиция спрямо глагола и в контактна спрямо името, така че употребата му може да се възприеме повече като атрибутивна. Двойно зависимата употреба на дателен падеж е характерна за всички славянски езици.

[9] М и р ч е в, К. Климент Охридски и развоят на българския език. — В: Климент Охридски. Материали за неговото честуване по случай 1050 г. от смъртта му. С., 1968, 33—42.

[10] Вж. Творительный падеж в славянских языках. М., 1958, с. 103.

Има около 20 случая, при които може да се смята, че дателният падеж има същинска притежателна употреба, при която не могат да се открият оттенъци на предикативност или на финалност: цр҃кꙑь бжню ставꙗющие себе стому дх҃у (Н); етеръ же женѣ отроча ѡбꙋжь сѧ по бню смотрению оста въ цр҃кви (Кл); въ прчтѣмь сн чр҃вѣ (УБ).

Картината, засвидетелствувана в изследваните текстове, ни дава основание да смятаме, че отскоро е започнал онзи дълъг период на борба между дателния и родителния падеж, който след няколко века ще доведе до пълната загуба на родителния. Започнала е вече да се проявява една от тенденциите, смятани за балкански — с една и съща форма да се изразява принадлежността и косвеното допълнение. По-късно тя ще се кръстоса с другата характерна балканска тенденция — стремежа към аналитизъм, и дателният падеж в двете функции на свой ред ще бъде изместен от *на*-конструкцията[11], която като средство за атрибуция се конкурира с притежателните прилагателни и до днес.

4. За текстовете от ранния старобългарски период е характерна и конкуренцията между родителната и винителната форма във винителна служба при мъжколичните имена[12]. В словата на Климент Охридски за разлика от повечето старобългарски текстове се наблюдава редовна употреба на родителната форма при мъжколичните имена — не само при съществителните, а и при прилагателните, причастията и местоименията. Изключение прави само анафоричното местоимение, при което се употребяват и родителната, и винителната форма. Както и в останалите текстове от този период, предпочитаната форма е н (32 пъти), а кго се употребява рядко (само 6 пъти). Когато анафоричното местоимение е съпроводено от втори винителен, съответното име стои винаги в родителен падеж: н створнтн н прѣстоупьнка (Т); поставнша н нгоумена (КМ). Тази праволинейност при употребата на т. нар. „родителен-винителен падеж“ е отличителна за словата на Климент Охридски и вероятно се дължи на съзнателен стремеж да се спазва определен модел на изразяване.

Родителен в службата на винителен се употребява *и при някои* съществителни за неодушевени предмети[13]. Те могат да се разпределят в няколко тематични класа: имена със събирателно значение, които означават множество хора (народъ, родъ земьнъ, родъ чловѣчь, съборъ жидовьскъ, съставъ), както и имена, които в метонимичното си значение означават множество хора (мнр҃ъ, вьсь мнр҃ъ, иерусалимъ); метафорични наименования за светците, т. е. съставни елементи от християнската символика (вѣньць, огнь божьствьнъ, незаходан свѣтъ, небесьнъін хлѣбъ, свѣтильникъ), които не би трябвало да се смятат за неодушевени, защото тяхната употреба е равнозначна на употребата на имената на Бога и на светците. Нека не забравяме, че например хлябът в литературата, в иконографията и в църковния ритуал не само е образ на Христос, но е и самият Христос[14]. За старобългарския писател сигурно е било особено важно да постави имената от

[11] За *на*-конструкцията като наследник на дателния падеж в двете му функции — за израз на косвено допълнение и за израз на принадлежност, вж. М и н ч е в а, А. Развой на дателния притежателен в българския език. С., 1964.

[12] Вж. V a i l l a n t, A. Цит. съч., 38—40; M e i l l e t, A. Récherches sur l'emploi du genitif-accusatif en vieux slave. Paris, 1897.

[13] Вж. V a i l l a n t, A. Цит. съч., 46—47.

[14] Вж. Б и ч к о в, В. В. Византийска естетика. С., 1984, с. 116.

този кръг сред лицата. Това причисляване е свързано с основното предназначение на изграждащия се старобългарски книжовен език — въвеждането и разпространяването на християнската култура. Същата роля играе и поставянето на някои атрибути на човека (ѩзыкъ, оумъ) в родителна форма. И сега те често се олицетворяват по метонимичен път, но особено това е характерно за християнския начин на мислене, при който те се трактуват като образи на Логоса[15]. Също в духа на християнската философия е и персонифицирането на някои астрономически обекти (мѣсѧць, слъньце, небесьныи кржгъ). Употребата на родителен-винителен падеж при неодушевените от наша гледна точка имена у Климент Охридски няма случаен характер, а е подчинена на една добра подредба на понятията. Изобщо той напълно съзнателно и много внимателно въвежда подредба при употребата на различните форми, каквато в разговорния език вероятно не е съществувала.

5. В изследваните текстове може да се наблюдава и борбата между начините за израз на субекта при страдателен залог. Творителният на субекта се конкурира от съчетанието отъ с родителен. Страдателният залог се изразява по два начина — с възвратен глагол и със сегашно или минало страдателно причастие при глагола къıти. Във всички случаи преобладават употребите на творителен падеж, като техният брой е около 4/5 от общия. Но при употребите на творителния на субекта може да се направи известно разграничение. В някои случаи той трудно може да се отличи от творителния инструментален или по-точно понякога името в творителен падеж е едновременно и субект, и инструмент. Например в бл҃ж҃ бодѣнжнъıѣ твож҃ пръстъı имиже написа сѧ оутѣшаа ѿ многъ бж҃ня прѣмѫдрость (К) пръстите са средство, но може да се смятат и за субект — класически пример за метонимия. Особено характерни за християнските текстове са случаите, когато едно лице — светецът — може да се смята едновременно и за извършител на действието, и за божи инструмент. Например в израза ѡ промъıсле въıше оума провѣщанъ дрєвле исаиемъ (З) можем да смятаме, че промисълът е възвестен от Исаия, но и чрез него — от Бога. Старобългарският писател широко си служи с творителен падеж в такава функция на субект-инструмент, а също и с творителен инструментален от лица при деятелен залог, например: снма бо ар'Хнстратигома нб҃сныı кр҃гъ чюдесы исплъıи г҃ь (МГ). В съвременните славянски езици вече творителният падеж не се употребява по този начин, а е заменен от предложни конструкции[16]. Климент Охридски често използува такива форми в анафората на риторичните пасажи от паралелни конструкции. По такъв начин той изгражда у читателите и слушателите си представата за двойствения характер на земните събития — като резултат от действията на човека, но на човека — инструмент на божията воля.

В случаите, когато има същински субект, а не субект-средство, при миналите страдателни причастия и при възвратните глаголи творителен падеж и отъ с родителен падеж се употребяват еднакво често. В това отношение се наблюдава известно различие с текстовете от старобългарските паметници, в които според наблюденията на Х. Бройер възвратните конструкции се употребяват по-често с отъ и родителен падеж[17].

[15] Пак там, с. 109.

[16] Творительный падеж в славянских языках, с. 94.

[17] Bräuer, H. Der persönliche Agens beim Passiv im Altbulgarischen. Wiesbaden, 1952.

6. Конкуренция се наблюдава и при начините за израз на бъдещи действия. Покрай основното средство — форми за сегашно време, или т. нар. „просто бъдеще“ — 230 случая в разглежданите слова, започват да си пробиват път и модалните конструкции — χощѫ или имамь с инфинитив. В изследваните текстове те се срещат рядко — има 18 съчетания с χотѣти и 14 с имѣти. Голяма част от примерите са в цитати и отговарят на съответните описателни конструкции в гръцки. В почти всички примери можем да смятаме, че глаголите χотѣти и имѣти имат повече или по-малко модална употреба. Само в няколко случая употребата им може да се приеме за граматична. Словата на Климент Охридски отразяват един най-ранен етап от дългия период на граматикализация на съчетанията от глаголите имѣти и χотѣти с инфинитив. Употребата им в разглежданите текстове създава впечатление, че те по-скоро са елемент от книжовните езикови средства и стоят във връзка с практиката в гръцки. Ранният писмен период е време, когато едва е започвало изграждането на категорията бъдеще време в славянските езици. Това е благоприятствувало влиянието на гръцки, в който за израз на бъдещи действия по това време се употребяват съчетания с θέλω, μέλλω и ἔχω, и на балканския латински, в който се употребяват съчетания с volo и habeo, върху старобългарски. Така в български се изгражда новата категория бъдеще време по балкански модел.

7. Съществува конкуренция и между миналите времена. Може да се забележи, макар и съвсем слабо изразена, типичната за всички славянски езици борба между аориста и перфекта. В северните славянски езици тя е довела до коренно преустройство на системата на глаголните времена, а в южните перфектът заема по-скромно място, но все пак е разширил позициите си, особено в български, където от него води началото си едно ново наклонение. В словата на Климент Охридски перфектът се употребява сравнително рядко — общо 25 пъти, като най-често има резултативно значение. В някои случаи може да изразява и несвидетелско отношение на субекта в главното изречение към действието в подчиненото: и разумѣвше множьство людии яко видѣнїе есть видѣлъ въ цр҃кви бж҃ни . . (З); вѣдаχѫ бо яко нанѣ на нб҃о шелъ есть... не вѣдаχѫ кда тъ есть съшелъ паκы (П).

8. В словата се води борба и между показателните местоимения при субстантивната им употреба в служба на третолично местоимение. В именителен падеж се конкурират тъ, сь и онъ. Най-честа и универсална субстантивна употреба има тъ (66 пъти) и явно играе ролята на немаркиран член на тричленната опозиция, а онъ (14 пъти) и сь (21 пъти) се употребяват, когато трябва да се подчертае отдалечеността или близостта на лицата и на предметите. Може да се заключи, че ролята на третолично местоимение в именителен падеж се изпълнява от местоимението тъ, но изобщо в изследваните текстове субстантивната употреба на показателните местоимения в именителен падеж е относително по-рядка, отколкото в преводните старобългарски текстове.

В косвените падежи също има конкуренция — наред с анафоричното местоимение в служба на третолично се употребяват и показателните. Отново най-често е тъ (136 пъти), следва сь (31 пъти) и онъ (1 път). Ето няколко примера: ѡ тѡмь ре҃ нсана пр҃рькь въпие... (ЙК); пр҃истопите къ животворѧщемоу кр҃тоу... тъ бо ѡщѣщаѥть гр҃ѣхы наша и тѣмь нѣдоузн наши

нцѣлѣютъ, того бѣси бѣгаютъ, тѣмь адова дръжава скроушн са (ПВ); нѣаже плъть мнѣ са прѣѡвндѣѣъ, тою же попьранъ смѣхоу зьрнмь есть (Ц); а еже дрѣво посредѣ рам то то ре не прикасанта са (Т); не тѣмь бо дають са, нъ самому хѵ (П); о семь послоушьствова азь (ЙК). Местоимението тъ има редовна субстантивна употреба в косвените падежи и е сериозен конкурент на анафоричното. Сравнението с Мариинското евангелие показва, че в евангелския текст показателните местоимения, особено тъ, много по-рядко се употребяват в служба на третолични в косвените падежи. Причината за това вероятно е практиката едни и същи гръцки местоимения да се превеждат с едни и същи старобългарски, макар че може да се сметне и за резултат от диалектни различия.

Конкуренцията между показателните местоимения в служба на третолично е довела до новобългарските суплетивни парадигми — различни в различните диалекти. Може да се каже, че у Климент Охридски в именителен падеж тъ вече се е утвърдило и борбата се води в косвените падежи между тъ и анафоричното местоимение.

Тенденцията при третолично употребяваните местоимения в словата на Климент Охридски е да се създаде едно третолично местоимение, чиито форми в именителен падеж произлизат от тъ, а в косвените падежи са смесица от форми на тъ и на анафоричното. Такова е третоличното местоимение в съвременния български книжовен език и в източнобългарските диалекти. В това отношение се опровергава схващането, че в езика на произведенията, свързани с Охридския книжовен център, е залегнал само западен тип диалект.

9. С известна уговорка бихме могли да говорим и за различни средства за именна детерминация. Основно средство са били определените форми на прилагателните. За съжаление късните преписи не дават възможност да се проследи разпределението им в изследваните текстове. Наред с тях като детерминиращо средство се използуват и показателните местоимения в адиективна служба. В разглежданите слова има общо 183 адиективно употребени показателни местоимения (4 пъти онъ, 81 пъти тъ, 98 пъти сь). Във връзка с показателните местоимения най-интересен е въпросът за задпоставената употреба и за нейното отношение към българския определителен член. Около причините и времето на възникване на определителния член в българския език се водят разгорещени спорове и съществуват най-разнообразни мнения. Все още е спорен въпросът, дали той трябва да бъде определен като балканска черта и доколко произходът му е свързан с взаимодействието на българския език с останалите балкански езици. Причината вероятно е в това, че докато при останалите балканизми моделът е балкански, а явлението е общославянско или общоиндоевропейско, при българския член не моделът е балкански, а самото явление. Моделът е специфичен само за българския език и има славянски произход.

В изследваните слова 117 адиективно употребени показателни местоимения са предпоставени и 66 са задпоставени (3 пъти онъ, 17 пъти тъ, 46 пъти сь). В някои случаи тъ има слаба анафорична употреба, която се доближава до членната, например: бл҃жнъ градъ тъ прнимъин третнаго съвръшнтелѣ бжню смотренню (К); кда вста неповѣдать сладость тѫ оученна его (К). Те обаче се срещат само в среднобългарски преписи и ве-

роятно са внесени по-късно. Като среднобългарски ги обяснява и К. Мирчев[18]. Местоимението сь, чиято задпоставена употреба е най-честа, се поставя след ограничен брой лексеми. Това са най-вече свѣтъ, миръ, житие със силно деиктично значение: 'този свят', 'този живот'. В материала от Първо слово в „Шестоднев" на Йоан Екзарх, изнесен от Ив. Гълъбов, също най-много са случаите на задпоставено местоимение сь след оутварь, миръ, тварь[19]. Това единство у двамата автори показва, че в тези случаи въпросът е не толкова граматичен, колкото лексикален. Вероятно по терминологични съображения понятието, което в гръцки се изразява с ὁ κόσμος, в старобългарски се е изразявало със съществително и показателно местоимение.

В някои случаи, по-често при тъ, но понякога и при сь, местоимението има наистина по-скоро анафорично, отколкото деиктично значение (релативност от I или II степен според терминологията на Гунар Сване[20]). Например: богочьстивъıи сь прѣкъ захарию (З); почтима рѣкама прѣстоую тѣ дшоу прием'шоу (УБ); требезначалнаго того бѣжества пресвѣрьшена сила (Т); да кде то есть нъıнѣ мимоувшаа та слава (З); ѡтоле бъı тѣло се наше сльзно (Т). Нито веднъж задпоставените местоимения не се употребяват с генерализираща функция — тази функция, която дава основание да се обособи членът като морфологична категория. Когато се употребяват в именна група от съществително и прилагателно, местоименията спазват правилото за енклитиката, формулирано от Ив. Гълъбов въз основа на правилото на Вакернагел[21], но това все още не им е давало някакъв определен нов статут. Те не са били така тясно свързани с поясняваното име, че да не могат да бъдат разделени от друга енклитика, например: съмотрение во се бжие (Ц). Процесът на свързване на задпоставеното местоимение с името е бил още в началото си.

Въз основа на материала от словата на Климент Охридски можем да се присъединим към мнението на Й. Курц, К. Мирчев, А. Минчева, че в старобългарски няма определителен член[22]. Но вече е бил започнал процесът на свързване на задпоставеното местоимение с името, а също и на по-широка анафорична употреба на задпоставените местоимения, най-вече на тъ. В процеса на развитие на българския език от синтактична и контекстово обусловена задпоставената употреба на показателните местоимения ще се граматикализира, за да се превърне в негова характерна морфологична особеност.

10. В конкуренция се намират и средствата за израз на обстоятелства — конюнктните причастия, подчинените обстоятелствени изречения, наречията и конструкцията абсолютен дателен. В разглежданите слова има 987 при-

---

[18] Мирчев, К. За хронологията на основните балканизми в български език. — В: Христоматия по история на българския език. С., 1983, 42—56.

[19] Гълъбов, Ив. Проблемът за члена в български и румънски език. С., 1962, с. 95.

[20] Сване, Г. О синтаксическом применении болгарского члена в XIII веке. А. Чергедские тексты. — Scandoslavica, 7, 1961, 233—251.

[21] Гълъбов, Ив. За члена в български език. — Известия на Народния музей — Бургас, 1, 1951, с. 181.

[22] Kurz, J. K otázce členu v jazycích slovanských, se zvláštním zřetelem k staroslověnštině. — Byzantinoslavica, 7, 1937—1938, 212—340; 8, 1939—1946, 172—288; Мирчев, К. Историческа граматика на българския език. С., 1978, с. 199; Минчева, А. Старобългарският език в светлината на балканистиката. С., 1987, 30—65.

частия в предикативна обстоятелствена (конюнктна) употреба: 576 пъти сегашно деятелно причастие, 372 пъти минало деятелно, 1 път елово причастие, 19 пъти сегашно страдателно причастие, 19 пъти минало страдателно причастие. Според някои учени честотата на конюнктните причастия в книжовния език е повишена под гръцко влияние[23]. Сравнението обаче показва, че в еднакви по обем слова от Климент Охридски и в Супрасълския сборник от Йоан Златоуст и от Василий Велики броят на конюнктните причастия в Климентовите слова е по-голям. Адвербиално употребените деятелни причастия са едно от най-присъщите за старобългарския синтаксис изразни средства. За това свидетелствува и доста равномерното им разпределение в изследваните слова. В книжовния старобългарски те наистина вероятно са имали по-честа употреба, отколкото в разговорния, но причината за това е необходимостта от усложняване на изказа, а не гръцкият синтаксис. По същия начин в един съвременен книжовен език, особено в писмената му форма, подчинените изречения са по-чести, отколкото в диалектите. Изглежда, в старобългарски именно конюнктните причастия, а не подчинените изречения са били универсално средство за израз на обстоятелства и изобщо за предаване на усложнени мисли. Това е характерно за езици с по-слабо развит хипотаксис. Тяхната засилена употреба може да се смята за атрибут на книжовния език, но не е нужно да се свързва с чуждо влияние.

В разглежданите текстове има 25 случая, когато между конюнктното причастие и личната глаголна форма стои съчинителна връзка: того ради прѣклонь нбса и сънидѣ (ДС); ншедъ же на цѣлованне нхъ и не можаше к' нимъ гатн (З); и покрывъ' лице свое оубрусомъ тн тако къ людемь глаше (МГ); искав' же нродь и не обрѣте нею (ЙК); всѣхъ чины и труды о себѣ съвръшивь и бы съ аггълы иако аггълъ и съ аплы апль... (К). Такива изрази се срещат и в старобългарските паметници, но в среднобългарските броят им се увеличава, особено в паметници с повече народни черти, например Троянската повест[24]. Според някои учени тяхната употреба в среднобългарски текстове показва, че причастията вече не се осмислят, а книжовниците ги употребяват като архаизми, като ги изравняват по значение с личните глаголни форми[25]. Според други учени това явление не трябва да се поставя във връзка с отмирането на причастията и показва все още относително равноправното отношение между подчинения член на изречението и личния глагол. Както посочва още Потебня, тези конструкции имат такъв характер, какъвто и срещащите се в староруски (а също и в среднобългарски) изречения, в които между главното и подчиненото изречение има едновременно и подчинителна, и съчинителна връзка[26]. Наличието на такива изрази у Климент Охридски (което понякога се потвърждава и от сръбски, и от руски преписи на едно и също слово) потвърждава второто мнение.

Подчинените обстоятелствени изречения се употребяват по-рядко от конюнктните причастия. Според данните от изследването на Ек. Дограмаджиева в 15-те слова на Климент Охридски, в които името му е посочено в наслова (Пр I, Пр II, З, Н, ДС, Кл, МГ, ЙК, 40м, Ц, Т, П, УБ, Пх, К),

[23] V e č e r k a, R. Syntax aktivních participií v staroslověnštině. — Spisy university J. E. Purkyně v Brně, Filosofická fakulta. Praha, 1961, 150—153.

[24] Вж. М и р ч е в, К. Историческа граматика, с. 239.

[25] В а й а н, А. Руководство по старославянскому языку. М., 1952, с. 402; М и р ч е в, К. Историческа граматика, 238—239.

[26] П о т е б н я, А. А. Из записок по русской грамматике. Т. 1—2. М., 1958, с. 191; вж. също V e č e r k a, R. Цит. съч., 128—138.

има 353 подчинени обстоятелствени изречения (5 за място, 27 за време, 194 за начин, 3 за количество, 36 за причина, 6 за следствие, 48 за цел, 30 за условие, 4 отстъпителни)[27]. В същите слова броят на конюнктните причастия е над 700 (повече от два пъти по-голям). Това е естествено за най-ранния етап от историята на един книжовен език, тъй като развитият хипотаксис е характерен за книжовните езици с традиция и натрупани достатъчно количество писмени текстове[28].

Конструкцията абсолютен дателен, която също служи за израз на обстоятелства, се употребява в разглежданите слова само 29 пъти. Ако сравним с някои старобългарски паметници, ще видим, че употребата ѝ у Климент Охридски е по-рядка: в Супрасълския сборник конструкцията се употребява 623 пъти, в Зографското евангелие — 211 пъти, в Мариинското евангелие — 185 пъти, в Асеманиевото евангелие — 114 пъти, в Савината книга — 82 пъти[29]. В Евтимиевото житие на Иван Рилски, което по обем е приблизително два пъти колкото словото за Захарий, има 46 случая на абсолютен дателен. У Климент Охридски най-големият брой абсолютни дателни конструкции в едно слово е четири — в З и ЙК. Но както е известно, Патриарх Евтимий изкуствено е архаизирал езика — това е една от особеностите на книжовния език на Търновската школа. Интересно е обаче, че в народното житие на Иван Рилски, което по обем е приблизително колкото словото за Света Троица, има 7 случая на абсолютен дателен. Както изглежда, за Климент Охридски тази конструкция е била по-несвойствена отколкото за следващите писатели, при това не само за търновските. Може също така да се отбележи, че абсолютният дателен е обичаен за руската литература до края на XVIII в. и не е рядкост в съчиненията на Ломоносов и на Радишчев, а може да се срещне дори и у писатели от XIX в.[30] Изглежда, конструкцията е била създадена със създаването на книжовния старобългарски език, т. е. с първите преводи, а творчеството на Климент Охридски съвпада с времето, когато тя е започвала да се утвърждава, с най-ранния етап от употребата ѝ. Постепенно абсолютният дателен се е утвърдил като типична книжовна конструкция (вероятно, както отбелязва Р. Ружичка, с определена стилистична натовареност[31]) и употребата му е започнала да става все по-честа и по-характерна за книжовния език. По-късно, в началото на новобългарския период той отново е започнал да става чужд на книжовниците, свободата в употребата му е започнала да намалява, докато накрая е останал само в определен брой константни формули, обикновено с временно значение — превърнал се е от синтактична в лексикална формула, както посочва П. Илчев[32], а после и тези формули са излезли от употреба.

III. Анализът на синтаксиса на Климентовите слова не би бил достатъчно прецизен, ако не се помни, че в много случаи употребата на дадена форма или конструкция се дължи на определени стилистични изисквания. Трябва винаги да се отчита не само какво се употребява, но и къде се употребява.

---

[27] Д о г р а м а д ж и е в а, Ек. Обстоятелствените изречения в книжовния старобългарски език. С., 1984.

[28] Вж. Б а у э р, Я. *Проблема реконструкции . . .*

[29] Данните са взети от S t a n i s l a v, J. Dativ absolutní v starej cirkevnej slovančině. — Byzantinoslavica, 5, 1933—34, 1—112. По-подробно за употребата на абсолютния дателен у Климент Охридски вж. Х р и с т о в а, И. Dativus absolutus и dativus cum infinitivo в съчиненията на Климент Охридски. — БЕ, 34, 1984, № 4, 339—343.

[30] Вж. С п р и н ч а к, Я. А. Очерк русского исторического синтаксиса. Простое предложение. Киев, 1960, с. 222.

[31] Р у ж и ч к а, Р. Гръцки синтактични заемки в старобългарски. — В: Езиковедската българистика в ГДР. С., 1982, с. 266.

[32] И л ч е в, П. За спецификата на старобългарския dativus absolutus. — БЕ, 13, 1963, № 3, с. 213.

Много разпространен похват в словата на Климент Охридски, на който неведнъж е обръщано внимание, е синтактичният паралелизъм[33]. Това средство за организация на речта е изобщо характерно за средновековните ораторски съчинения. Кр. Станчев отделя в старобългарската ораторска проза химнични пасажи с ритъм, който той определя като синтактично-интонационен. Той се гради на синтактичния паралелизъм и основна ритмична единица при него е схемата на изразите, които се повтарят паралелно[34].

Някои от Климентовите слова са много силно наситени с паралелни конструкции. Например Словото за Успение Богородично е почти изцяло изградено от поредици от паралелни изрази. В такива пасажи употребата на езиковите средства е подчинена на изискванията, налагани от организацията на текста. Например една конструкция може да бъде употребена няколко пъти подред и ако не се отчете, че тя се повтаря в поредица от паралелни изрази, това може да остави погрешна представа за нейната честота в езика.

Понякога синтактичният паралелизъм може да бъде подсилен от един вид граматичен паралелизъм — използуване на еднакви части на речта, на глаголи в един залог, лице, число и време, на имена в един род, число и падеж. Колкото повече съвпадат по структура отделните паралелни изрази, толкова по-възможно е въвеждането на граматичен паралелизъм. Често граматичният паралелизъм от своя страна може да доведе до съвпадение на окончанията — хомойотелеутон. Например: ѡвы постомь и въ҃зрь҃жанїе҃м ѡвы благовѣрїемь и странноль҃бнемь, ѡвы кланианнемь и простынею ср҃ца҃, а дроугы смѣренїемь и кротостїю ср҃ца҃, ѡвы бдѣнїемь и любовїю нелицемѣрною, а дроугы нищелюбїемь ꙗко свѣтилникъ зарею дх҃овною сіаѣше се (40 м).

Съвпадението на окончанията, както отбелязва и Кр. Станчев, е резултат от морфологическия паралелизъм[35]. Но това не означава, че хомойотелеутоните не са търсени от автора. Според С. С. Аверинцев те са били съзнателно използувани както от античните, така и от византийските автори на ораторски съчинения[36]. При наблюденията си върху превода на Епифаниевата хомилия (в Супрасълския и в Клоцовия сборник) Е. М. Верешчагин обръща специално внимание на изразите със съвпадащи окончания в оригинала и посочва редица техни съответствия в превода също със съвпадащи окончания. Намирането на такива еквиваленти в превода той определя като постижения на най-висше преводаческо изкуство[37]. Вероятно съвпадението на окончанията е търсено от автора като средство за подсилване на паралелизма. Както анафората, така и епифората се използуват целенасочено. На целите на анафората и на епифората е подчинена в редица случаи употребата на някои лексеми и на определени граматични форми. Това, което се повтаря в паралелните конструкции и поради това изглежда често употребявано в езика, може, напротив, да е рядко и нехарактерно. Понякога, за да открои пасажите с

[33] Вж. Станчев, Кр. Ритмичната структура в химничната поезия на Климент Охридски. — БЕ, 19, 1969, № 6, 523—531; Георгиев, Е. Разцветът на българската литература в IX—X в. С., 1962, с. 151; Динеков, П. Старобългарски страници. С., 1966, с. 47; Петканова-Тотева, Д. Нови черти в похвалното слово през XIV—XV в. — В: Търновска книжовна школа. С., 1974, 98—100.

[34] Станчев, Кр. Ритмични основи на старобългарската поезия. — В: Славистични изследвания. Т. 3. С., 1973, 264—270.

[35] Станчев, Кр. Ритмичната структура . . .

[36] Аверинцев, С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, 222—225.

[37] Верещагин, Е. М. К дальнейшему изучению переводческого искусства Кирилла и Мефодия и их последователей. М., 1982.

паралелни изрази, Климент Охридски си служи точно с такова средство — повторение на форми или конструкции в не съвсем типична за тях употреба. Например в МГ писателят употребява 11 пъти местоимението сима: сима бо ар'хистратигома нбсны кржгъ чюдесы исплъни гь и земное wсноваше прѣсвѣтло wкрасн, сима нбная воинъства въ оуставѣ свон трепетно остоѩще съблюдаѩть сѧ, сима четвр'частнии кон'цн земла недвижими съхранѣѩть сѧ, сима морьскаѧ шнрота повелѣнїемъ божиимъ неизлѣнно чинъ съхранѣѩщи и прѣдѣла своего не прѣстѫпаѥть, сїма чловѣческое иество w всѣкоѩ стрти невреждено прѣбываѥть, сима бѣсовстїи плъцн прогонимн исчѣзаѩть, сїма ндолъскаѧ ль ис корене разроушн сѧ, сима цркви свѣтлоукрашаѥми правов'р'но иеднногласно трьстое пѣнїе бгу въсилаѩть, сима всѣка ересь потрѣбн сѧ и правовѣрие прощав'те вѣнчѣваѩ правовѣрны исповѣдникы, сїма всѣкы напасти и стрти wгонать сѧ и болѣзні цѣлат сѧ. Десет от тези 11 пъти сима е употребено субстантивно, в служба на третолично местоимение, което, както беше посочено, не е особено характерна за местоимението сь, особено в косвените падежи. В този пасаж, както и в друг пасаж от същото слово, в който 10 пъти се повтаря тѣма, многократно е употребен творителен инструментален от лица. По подобен начин в УБ се употребява в анафора тобоѩ — общо 15 пъти. Тази употреба, както беше отбелязано, не се среща вече в нито един славянски език и е специфична за старобългарски, свързана е със средновековния християнски начин на мислене. Както се вижда, старобългарският писател я извежда обикновено в анафора, като чрез нея привлича вниманието към съответните химнични пасажи, а чрез тях — към нея.

В УБ има едно място, което вече е привличало вниманието на изследователите: те славе дво бце архаггльсцни и бесплътнии оуставн, те славеть патрнарсн и прчьсцн чинове, те чтоуть аггльсцн сьборы и мнчьсцн плъцн. Въз основа на него Ив. Гълъбов изказа предположението, че още в старобългарски е съществувала проклитична употреба на кратките местоименни форми, каквато се среща днес в някои говори[38]. Но в действителност това вероятно са различни по тип явления. В днешните говори тези местоимения са проклитики, не носят ударение, т. е. различават се от книжовнобългарските по позиция, но не по характер. Явление от същия тип са проклитичните употреби в самото начало на изречението на формите на спомагателния глагол в някои говори, например: *са добри ора*[39]. У Климент Охридски обаче едва ли местоимението та е употребено проклитично. Тук то вероятно носи ударение. Употреба на кратките винителни местоименни форми като пълнозвучни думи, например след предлози, се среща, макар и рядко, и на други места в старобългарските текстове, включително и у Климент Охридски, например: чьто бо ѥсть мьрѫзчеѥ тацѣхъ дѣлъ въ

[38] Гълъбов, Ив. Климент Охридски и старият български книжовен език. — Трудове на Висшия педагогически институт „Братя Кирил и Методий" във Велико Търново, 4, 1968, 475—499.

[39] Вж. Стойков, Ст. Синтактичните диалектизми в български език. — БЕ, 14, 1964, № 2—3, с. 160.

чловѣцѣхъ имиже на сѧ гнѣва бжиа привлачимъ (АМ); но ꙗко и ѓнѣвъ на сѧ възвлѣче плоть чаа (Т). В Службата на Методий има стихове, които също започват с кратката форма тѧ, например: тѧ молимъ мефодие, като в един случай тя дори стои не пред глагола, а пред обръщението, така че е напълно изключено да се предположи, че е проклитика: тѧ бжие пос земѣ моравскаа[40]. В случая в Словото за Успение Богородично се срещаме пак с пример за специално повторена в паралелните конструкции нехарактерна употреба.

*

Словата на Климент Охридски са източник на информация за един етап от развоя на българския език и за един етап от развоя на старобългарския книжовен език. В тях могат да се наблюдават процесите в развоя на българския синтаксис, които са протичали в края на IX — началото на X в. Някои от тях са общи за всички славянски езици и характеризират българския език като славянски, а други, напротив, са присъщи за езиците от балканския езиков съюз и разграничават нашия език от славянските езици, като го свързват с балканските. А някои процеси са общи за славянските езици, но протичат в българския по специфичен за него начин.

Същевременно изследваните текстове дават представа и за пътищата и начините на изграждане на старобългарския книжовен език от ранния писмен период и от Златния век на българската книжнина. В тях може да се наблюдава зараждането или утвърждаването на някои типични книжовни изразни средства, съжителството на книжовни и народни черти, предпочитанието на книжовника в различни случаи към различни езикови средства, начините, по които от средствата на разговорния език се изгражда книжовният синтаксис. Те дават представа за начина на организация на езиковите средства във връзка с изискванията на усвояването на християнската култура, с изискванията на литературния текст и на неговите жанрови особености.

Словата на Климент Охридски допълват информацията, която ни дават за тези процеси текстовете от класическите старобългарски паметници, а в някои случаи предлагат информация, която не може да се извлече от преводни текстове, включително и от запазените в най-старите паметници.

Един такъв езиков анализ не би могъл да бъде надежден източник на информация за индивидуалните особености на езика на писателя. По-точно би било да се говори не за синтаксиса на Климентовите слова, а за старобългарския синтаксис, така както е представен в Климентовите слова. И все пак направеният анализ дава възможност в обобщение да се посочат някои черти, които са характерни за изследваните текстове: високата честота на субстантивната употреба на тъ в именителен падеж и ниската честота на сь и онъ в същата служба; конкуренцията между тъ и анафоричното местоимение в косвените падежи; рядката употреба на абсолютен дателен и на дателен с инфинитив, на нже в имитация на гръцки член; относително рядката употреба на перфект, на деятелно причастие при глагола бꙑти; липсата на творителен предикативен. Тези особености може да се имат предвид при бъдещи изследвания с оглед атрибуцията на словата.

[40] Цит. по: И в а н о в, Й. Български старини из Македония. 3. изд. С., 1970, 303—305.

Тази статия не предлага пълен и всестранен анализ на Климентовите слова. В бъдеще би трябвало да продължат езиковите изследвания не само на Климентовите съчинения, но и на другите текстове на оригинални произведения и на преводи, създадени в старобългарската епоха и представени в късни преписи.

THE SYNTAX OF THE SERMONS OF CLEMENT OF OHRID

Iskra Hristova

(S u m m a r y)

Although the sermons of Clement of Ohrid have reached us in their later manuscript renditions, they provide a good source for research into the Old Bulgarian syntax. The rivalry of the various means of expression could be traced in them: of the different cases governed by the same verbs and of prepositional and nonprepositional constructions with some of the cases; of the demonstrative pronouns in the function of a 3rd-person pronoun; of the different ways to express the subject in the passive voice; of the various ways to express futurity and possession; of the rivalring ways of nominal determination and adverbiality. A specific syntactic usage in Clement's sermons is Dativus absolutus and the neuter gender of adjectives, pronouns and particles.

ЕВАНГЕЛСКИТЕ И АПОСТОЛСКИТЕ ЦИТАТИ В СЛОВАТА НА КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ И ПРЕСЛАВСКАТА КНИЖНИНА

Татяна Славова

Век и половина след откриването на Климент като книжовник в слави стичната наука не стихва интересът към неговото дело — стотици са съобще нията и статиите, студиите и монографиите, вдъхновени от епохалното му творчество. Обект на настоящото проучване са библейските цитати в Климентовите слова, изследвани с оглед на текстовата история на старозаветните и новозаветните книги. Цитирането е обичайно явление за средновековните славянски текстове и затова ролята на библейските цитати неведнъж е била предмет на изучаване в палеославистиката, като в по-голямата си част тези изследвания носят по-общ, литературоведски характер[1]. Тук няма да се спираме на въпросите за същността и функциите на библейските цитати като основен механизъм, стилистичен похват, композиционно средство и т. н., а само на тяхното значение като източник за движението и развоя на старобългарския извод на Светото писание, чийто превод се свързва с имената на Кирил, Методий и техните най-близки ученици. Обследването на фрагментите от Библията в оригинални или преводни съчинения с цел да се проследят измененията и редакциите в самия библейски текст не е ново в научната практика. Така например още преди около столетие по повод на Учителното евангелие на Константин Преславски А. Михайлов установява, че спрямо евангелския текст Константин не следва абсолютно стриктно Кирило-Методиевата традиция, а проявява критично отношение, редактирайки първоначалния превод „в смысле юго-восточного словоупотребления"[2].

[1] Измежду публикациите от последните години вж.: Николова, Св. Някои текстологически проблеми в панегиричното творчество на Климент Охридски (по материали от „Похвално слово за пророк Илия"). — Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, 111—118; Джамбелука-Коссова, А. Наблюдения върху литературното наследство на Климент Охридски — към интерпретацията на „Похвално слово за Кирил" .— Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, 120—140; Велковска, Е. Наблюдения върху строежа на „Похвално слово за Кирил" от Климент Охридски. — Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, 159—186; Алексеев, А. Цитаты из Песни Песней в славянской письменности (Цитаты и текстология). — Старобългарска литература, 18, 1985, 74—93; Велинова (Иванова), В. Композиционно-стилистични принципи в похвалните слова на Климент Охридски. С., 1987 (кандидатска дисертация); Станчев, К., Г. Попов. Климент Охридски. Живот и творчество. С., 1988, 97—99; Пенев, П. Към историята на Кирило-Методиевия старобългарски превод на Апостола. — Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 252—259 и посочената там библиография.

[2] Михайлов, А. К вопросу об Учительном евангелии Константина Епископа Болгарского. М., 1894, с. 35, както и с. 22, 24, 26, 29—30.

На друго място забележителният руски познавач на Библията разглежда въпроса за редакцията на текста на книга Битие, намиращ се в тълковната Палея[3]. Години по-късно В. Погорелов използува библейските цитати в Пространните жития на Кирил и Методий, за да докаже, че тези жития не са превод от гръцки и че „во всех этих цитатах мы находим сохраненными лексикологию и способ выражения первоначального славянского перевода“[4]. До същия извод стига и В. Кнас, според когото цитатите от Стария завет в двете жития съдържат места от първоначалния славянски библейски превод, запазил се в най-древните църковно-славянски паримейници[5]. Обратно, по отношение на библейските фрагменти в Симеоновия сборник в староруски препис от 1073 г. Е. Верещагин констатира, че те не са били механично преписани от налични готови книги, а са резултат от нови преводи[6]. Подобно е състоянието на евангелските цитати в още един паметник от XI в. — Супрасълския сборник, в който те не са преписани от вече съществуващ стар славянски превод, а наново преведени едновременно с целия текст на сборника[7]. В последните години апостолските цитати в Беседата на Презвитер Козма срещу богомилите се разглеждат от Ив. Добрев „като един от източниците, по които може да бъде установен и проучен преславският старобългарски апостолски текст от епохата на цар Симеон“[8].

Що се отнася конкретно до библейските цитати в словата на Климент Охридски, известни са ни само няколко научни публикации, в които на фрагментите от Стария и Новия завет се обръща внимание от гледна точка на използуваните библейски текстове. В една от тях Д. Иванова-Мирчева[9] споменава за източнобългарски елементи, открити предимно в старозаветните цитати в Похвалното слово за Илия (в препис от Германовия сборник) и предлага няколко възможни обяснения за това: преписване на Словото в източнобългарски области преди то да бъде включено в състава на Германовия сборник; познаване от страна на Климент на библейски текст, чийто превод възхожда към Източна България; използуване от него на езикови особености, присъщи на събратята му по перо в Преслав, или пък принадлежност на Похвалата на някой Климентов ученик. В друга публикация от това време Ив. Гълъбов[10] подробно изучава начина, по който Климент използува евангелския текст, и достига до интересни заключения относно езиковата практика на старобългарския книжовник. На базата на три лексикални двойки (**велии : великъ, жрѣтва : трѣба** и **тъкмо : тъчнѫ**) Гълъбов посочва, че по-архаичните лексеми са елементи от речника на дословно цитирания евангелски текст, докато в активния си речников фонд Климент употребява и синоними, богато засвидетелствувани в преславската книж

[3] Михайлов, А. К вопросу о тексте книгы Бытия пророка Моисея в Толковой Палее. — Варшавские университетские известия, 9, 1895, 1—35.

[4] Погорелов, В. На каком языке были написаны так называемые Паннонские жития? — Byzantinoslavica, 4, 1932, с. 18.

[5] Kyas, V. Starozákonní citáti v Životě Konstantinově a Metodějově ve srovnání se staroslověnským parimejníkem. — Slavia, 32, 1963, № 3, 367—374.

[6] Верещагин, Е. Ветхо- и новозаветные цитаты в Изборнике Святослава 1073. — В: Изборник Святослава 1073 г. Сборник статей. М., 1977, 127—138.

[7] Moszyński, L. Cytaty ewangelijne w tekście Kodeksu Supraskiego. — В: Проучвания върху Супрасълския сборник. С., 1980, 43—50.

[8] Добрев, Ив. Апостолските цитати в Беседата на Презвитер Козма и преславската редакция на Кирило-Методиевия превод на Апостола. — Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, с. 45.

[9] Иванова-Мирчева, Д. Климент Охридски и Йоан Екзарх като създатели на слова. — В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. С., 1966, с. 252.

[10] Гълъбов, Ив. Климент Охридски и ранните школи на стария български книжовен език. — БЕ, 16, 1966, № 5, 440—456.

нина. В случаите, когато цитира евангелския текст по памет, той предпочита лексикални дублети, характерни за писателите от Преславската школа. Така речникът на Климент, който не би могъл директно да се отъждестви с речника на Кирило-Методиевия евангелски превод, се оказва в тясна връзка с лексикалното богатство на преславските текстове. Тези разсъждения на Гълъбов са отправна точка и импулс за нашите проучвания на библейските цитати у Климент. Тъй като изложените по-горе наблюдения Гълъбов илюстрира единствено с евангелския разказ от Йоан 11:1—48 в Климентовото слово за пророк Захарий, според нас проблемът може да се смята за поставен, но не и за окончателно решен. Необходимо е всички старо- и новозаветни цитати и перифрази от Климентовите слова (надписани и ненадписани) да бъдат подложени на филологически анализ с оглед на текстовата история на книгите от библейския корпус. Решаването на подобна задача засяга редица въпроси, които тук няма да бъдат разглеждани специално, но чиито досегашни резултати ще бъдат използувани от нас като изходна база.

Наличието на издание на Климентовите съчинения[11] улеснява работата по поставената цел. За съжаление в него голяма част от библейските цитати не са посочени. Значително по-полезен в това отношение е новобългарският превод на словата и поученията от А. Бончев[12]. Проблемът за авторството на Климентовите творби е един от най-дискутираните в науката, но тук няма да се занимаваме с него, а само ще използуваме натрупания досега научен опит, както и резултатите от някои по-нови научни разработки[13]. Включили сме 15 слова, надписани с името на Климент (**сватаго кльмента, кльмента єпископа, кльмента єпископа словѣньска, кльмента єпископа великьскаго**), както и 6 вероятни Климентови слова[14]. Смятаме, че възможни по-нататъшни отделни корекции относно атрибуцията на творбите на Климент Охридски няма да засегнат предлаганата тук схема.

Другият кръг въпроси, които са свързани с решаването на основния проблем, а именно каква редакция на книгите от Светото писание е използувал Климент, са въпросите за текстовата история на библейския текст. Данните за тази история, трупани в резултат на многогодишните научни дирения на редица палеослависти, могат да бъдат обобщени накратко по следния начин. Още в края на XIX и началото на XX в. филологическата наука установява наличие на цар Симеонов (преславски) превод на редица старозаветни книги, най-често придружени с тълкуване от византийските автори[15]. Важен факт е, че съществуват преславски по тип образци от Пето-

[11] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 1. С., 1970; Т. 2, 1977.

[12] Св. Климент Охридски. Слова и поучения. Преведе от старобългарски език архимандрит А. Бончев. С., 1970.

[13] Климент Охридски. Събр. съч.; Станчев, К., Г. Попов. Цит. съч., 55—65, 73—77; Велинова (Иванова), В. Цит. съч.

[14] Вж. приложение № 1 — Списък на използуваните Климентови слова.

[15] Евсеев, И. Книга пророка Исайи в древнеславянском переводе. СПб., 1897; Евсеев, И. Григорий Пресвитер, переводчик времени болгарского царя Симеона. — Изв. ОРЯС, 7, 1902, № 3, 356—366; Евсеев, И. Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. М., 1905; Михайлов, А. К вопросу о литературном наследии св. Кирилла и Мефодия в глаголических хорватских миссалах и бревиариях. Варшава, 1904; Михайлов, А. Опыт изучения текста книги Бытия пророка Мойсея в древнеславянском переводе. I. Паримейный текст. Варшава, 1912; Туницкий, Л. Книги XII малых пророков с толкованиями в древнеславянском переводе. Сергиев Посад, 1918; Погорелов, В. Псалтыри. С приложением статьи „О редакциях славянской Псалтыри". М., 1901; Погорелов, В. Словарь и толкования Феодорита Киррского на Псалтырь в древнеболгарском переводе. Варшава, 1910; Погорелов, В. Толкования Феодорита Киррского на Псалтырь в древнеболгарском переводе. Варшава, 1910; Погорелов, В. Чудовская псалтырь XI века. Отрывок Толкования Феодорита Киррского на Псалтырь в древнеболгарском переводе. Варшава, 1910.

книжието на Мойсей, книгите на Иисус Навин, Съдии и Рут, от пророческия текст на Исая и Даниил с тълкуване, от дванадесетте малки пророци, както и от текста на Псалтира с тълкуване от Теодорит Кирски. Вероятно в Преслав са били преведени и други старозаветни книги или части от тях, но преписите или не са оцелели, или все още не са изследвани. Тези книги са били преведени изцяло за разлика от първоначалния Кирило-Методиев превод, влязъл в Паримейника и съдържащ само откъси. Решението на въпроса, какъв тип текст от Стария завет е използувал Климент, е много трудно не само поради частично изследваната история на старозаветния библейски корпус, но и поради липсата на пълно и критическо издание на самите старозаветни книги. Ето защо привлечените в работата цитати са предимно от онези старозаветни книги, които имат съответните достъпни научни издания: Битие[16], Псалтир[17], дванадесетте малки пророци[18], както и паримейни четения от Григоровичевия паримейник[19]. Налице са доказателства, че на лексикална преработка в Преслав е бил подложен и възстановеният след 886 г. Кирило-Методиев превод на Евангелието и Апостола, известен в науката като първа редакция на старобългарските богослужебни книги. Макар че до нас не е достигнал нито един евангелски препис, изцяло издържан по втората, преславска редакция, в последните години все по-убедително се очертава нейният облик[20]. Следите от преславския старобългарски апостолски текст личат в някои наслоения на Слепченския, Христианополския и Карпинския апостол, в апостолските цитати у Презвитер Козма и най-вече в Толстовския апостол (староруски препис от XIV в.)[21]. Сравнително по-доброто познаване на текстовата история на старобългарските новозаветни книги (Евангелие и Апостол) и наличието на голям брой славянски преписи, значителна

[16] Михайлов, А. Книга Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Вып. 1—8. Варшава, 1900—1912.

[17] За представител на възстановения Кирило-Методиев превод на Псалтира, приет за първа редакция, е използуван Синайският псалтир (Северьянов, С. Синайская псалтырь. Глаголический памятник XI века. Петроград, 1922), а за представител на втората, преславска редакция — Чудовският псалтир с тълкуванията на Теодорит Кирски (Погорелов, В. Чудовская псалтырь . . .); Карачорова, И. Лексиката на Чудовския псалтир и преславската редакция на старобългарските богослужебни книги. — БЕ, 34, 1984, № 1, 53—61.

[18] Туницкий, Н. Цит. съч.

[19] Брандт, Р. Григоровичев паримейник в сличении с другими паримейниками. Вып. 1. М., 1894; Вып. 2. М., 1896; Вып. 3. М., 1901.

[20] Добрев, Ив. Гръцките думи в Супрасълския сборник и втората редакция на старобългарските богослужебни книги. — БЕ, 28, 1978, № 2, 89—98; Добрев, Ив. Текстът на Добромировото евангелие и втората редакция на старобългарските богослужебни книги. — БЕ, 29, 1979, № 1, 9—21; Добрев, Ив. Агиографската форма на Симеон Метафраст и съставът на Супрасълския сборник. — Старобългарска литература, 10, 1981, 16—39; Добрев, Ив. Старобългарски хомилии в Успенския сборник (Словото на Йоан Дамаскин о исхъшнн смокъвьницн н о прнтъчн внноградд). — В: Българистични изследвания. Първи българо-скандинавски симпозиум. С., 1981, 45—53; Иванова-Мирчева, Д. Въпроси на българския книжовен език до Възраждането. С., 1987; Славова, Т. Преславски следи в лексиката на Архангелското евангелие. — Език и литература, 39, 1984, № 1, 11—21; Славова, Т. Преславска редакция на Кирило-Методиевия старобългарски евангелски превод. — Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 15—130; Пенев, П. Към историята на Кирило-Методиевия старобългарски превод на Апостола. — Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 299—314.

[21] Вж. Воскресенский, Г. Древнеславянский апостол. Послания святого апостола Павла по основным спискам четырех редакций рукописного славянского апостольского текста с разночетениями из пятидесяти одной рукописи апостола XII—XVI вв. Вып. 1—5. Сергиев Посад, 1892—1908; Пенев, П. Към историята на старобългарския апостолски превод. Слепченски апостол — текстологическа и лингвистична характеристика на превода. С., 1984 (кандидатска дисертация); Добрев, Ив. Апостолските цитати . . .

част от които са обнародвани в научни издания, обяснява защо в настоящата разработка преобладават евангелските и апостолските цитати от обработените Климентови слова като източник за изясняване движението на първоначалния Кирило-Методиев превод. Тези цитати се съпоставят с текста на съответните богослужебни книги[22].

Произтичащите от лексикалното изследване изводи са свързани и с начина, по който Климент използува библейските цитати, както и с начина на тяхното въвеждане. Налице са два основни типа цитати: а) точни или дословни; б) перифразирани. Първите безспорно са се схващали от стария книжовник именно като цитати, за което свидетелствува и фактът, че всички те са въведени в авторския текст чрез конкретно или по-общо позоваване на съответната библейска книга, срв. Пс. 8:3 Цв. пр҃чьство дв҃дово съвьршилъ ꙗкоже рече, Пс. 50:19 Наст. пр҃рькъ же о томь же р҃е, Ис. 7:14 Зах. и пакы тоже исаиа р҃е, Мат. 9:13 Наст. и пакы р҃е гь, Мат. 17:5 Й. Кр. гла бы съвыше ѡ wц҃а, гл҃е, Мат. 18:20 Наст. ꙗкоже р҃ечь въ ст҃ѣмь еван҃гліи, Мат. 25:34 Нед. речеть гь нашь, Лук. 1:5 Зах. евангелиста луку пр҃вести Лук. 1:76—78 Й. Кр. wц҃ь его захарїа пр҃рьчьствуе дх҃омь ст҃ымь ѡ немь, р҃е, Лук. 12:4—5 Ап. мъч. хва гласа, еже р҃е зовѫщи ны к' собѣ, Йоан. 11:1 Лаз. ꙗко же иѡанъ евг҃листъ ꙗсно исповѣдаетъ, гла, Йоан. 11:4 Лаз. рече же іс҃ъ, Йоан. 11:8 Лаз. рече же фома, нарицаемъ блзнц҃ь, Йоан. 11:23 Лаз. рече же ис҃ъ, Евр. 13:16 Наст. р҃е ст҃ын апл҃ъ павелъ. Дословно цитираните фрагменти от Светото писание невинаги означават, че Климент е разполагал с подръчен писмен източник за сверяване. Така например някои от тях са твърде кратки, а и често използувани в богослужебната практика: Мат. 9:13 Наст. мл҃ти хощю, а не жьртвѣ; Мат. 9:36 Пасха ꙗко wвьца неимѣюще пастъра; Лук. 1:15 Зах. то бѫдеть велн пр҃дъ бм҃ъ; Лук. 1:60 Рожд. Й. Кр. нь да нарече се нме немоу іѡаннъ; Йоан. 11:23 Лаз. въскрьснеть братъ твои; Йоан. 11:25 Лаз. азъ есмь въскрѣшение и жизнь и т. н. Едва ли за тях образованият книжовник специално е поглеждал в текста на някой ръкопис, а по-скоро ги е цитирал наизуст, по памет. Вторият начин на цитиране представят библейските перифрази и реминисценции по мотиви от Светото писание, които са вплетени в авторския текст обикновено без указване на източника.

Вече стана въпрос за наблюденията на Гълъбов относно точните евангелски цитати в Словото на Климент за пророк Захарий, които следват евангелския текст от първата редакция на старобългарските богослужебни книги. Тази правилна констатация се нуждае обаче от включване и анализ на по-богат материал, обхващащ основното ядро Климентови слова — надписани и възможни ненадписани. Върху такава по-широка изворова база извършените от нас проучвания напълно потвърдиха идеята на Гълъбов. Ето конкретния доказателствен материал:

Пс. 8:3 Цв. нз оустъ младенець и сѫсущихъ съвьршилъ еси хвалоу

[22] Вж. приложение № 2 — Списък на използуваните евангелски и апостолски ръкописи.

врагъ твоихъ ради да раздроушиши врага и мѣстьника (така ...врагъ твои ра... и в препис от сръбски триод от 1328 г.[23]). Син. їз оустъ младенечь съсѫщихъ съвръшилъ еси хвалѫ: врагъ твоихъ ради: да раздроушиши врага і местьника. За по-късната замяна на ради с дѣлѣ, дѣльма в преславския псалтирен текст вж.: Първи българо-скандинавски сборник. С., 1981, 52—53; Език и литература, 39, 1984, № 1, с. 14; Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, с. 60; 6, 1989, 92—94.

Пс. 27:7 Д. Сол. на того вповa сръце мое, и помощь ми бы и процвѣте плоть моѧ и волею моею исповѣмъ сѧ емоу. Син. на того оупъва сръдьце мое, і помошть ми бысть: и процвьте плоть моѣ: и волеи моеи исповѣмь сѧ емоу. За свързването на оупъвати 'ἐλπίζειν' с първоначалния Кирило-Методиев превод на библейския корпус вж.: БЕ, 34, 1984, № 1, с. 34; Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, с. 61.

Пс. 50:19 Наст. жьртва бгу дхъ съкрѫшенъ, сръдца же съкроушена и съмѣрена бъ не оуничьжить. Син. жрътва бгу дхъ съкроушенъ: сръца съкроушена и съмѣрена бъ не оучьжітъ. За жрътва 'θυσία' в Кирило-Методиевия превод на Псалтира вж.: Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 55—56.

Ис. 7:14 Зах. се дѣва въ чревѣ прииметь и родить сна, и нарекоуть имѧ емоу емьманоуилъ, еже есть сказаемое с намн бъ; Цв. дѣва въ чревѣ прииметь и родить сна и нарекоуть имѧ емѫ иеманоуилъ (така ...дѣвѧ... и в препис от сръбски триод от 1328 г.). Срв. този цитат в Паримейника се дѣвѧ въ чрѣвѣ прнеметь и родитъ сынъ и нарекѫтъ имѧ емоу емъманоуилъ срещу се дѣвица въ оутробѣ зачнеть и родить сынъ и прозовешн имѧ емоу еммануиль в тълковните пророчества. Вж. същия цитат от Мат. 1:23 в Мар. се дѣвѧ въ чрѣвѣ прнемлетъ и родитъ сынъ и нарекѫтъ имѧ емоу емьманоуилъ. Преславският (тълковен) превод личи в Супр. 245 се дѣвица въ чрѣвѣ зачьнетъ и родитъ снъ. За наличието на дѣва в Кирило-Методиевия превод на Псалтира и Апостола вж.: БЕ, 34, 1984, № 1, с. 34; Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, 57—58. За нарещи имѧ 'καλεῖν τὸ ὄνομα' в първоначалния превод на старобългарските богосужебни книги срещу прозъвати в преславския вж.: БЕ, 29, 1979, № 1, с. 17; Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 77—78.

Ос. 6:6, Мат. 9:13 Наст. мльстн хощю, а не жьртвѣ. Така е в паримейния превод, а в тълковния — мльтн хощѣ. неглн трѣбѣ. Вж. Мат. 9:13 в Мар., Ас., Сав., Остр. мнлостъінн хоштѫ а не жрътвѣ. Срв. Мат. 12:7 в Мар., Зогр. мнлостн хоштѫ а не жрътвѣ.

Мат. 9:36 Пасха ꙗко wвьца нѣнмѣюще пастъіра. Мар. ѣкоже овъца не имѫща пастъіѣ (Зогр. пастоуха). За замяната на пастъірь 'ποιμήν' с пастоухъ в преславската редакция вж.: Старобългарска литература, 10, 1981, 25—26; Език и литература, 39, 1984, № 1, с. 13; Кирило-Методиевски

[23] Преписът е издаден от С т о ј а н о в и ћ, Л. Новыя слова Климента Словенского. — Изв. ОРЯС, 80, 1905, № 1, 28—36.

студии, 1, 1984, с. 59; 6, 1989; 84—86.

Мат. 11:10 Й. Кр. се азъ посълю аггла моего пр҃ѣ лицемь монмь н тъ оуготовнтн поутн мое пр҃ѣ мною (така... послю... и в преписа от Вилненския сборник[24]), Рожд. Й. Кр. се азъ послю англа моего прѣд лицемь монмь, н тъ оуготовнть поуть мон прѣдь мною. Мар., Зогр., Ас., Сав., Остр. се азъ посълѫ анѣлъ мон прѣдъ лицемъ твонмъ. іже оуготовнтъ пѫть твон, както и Лук. 7:27 Мар., Зогр. се азъ посълаѫ анѣлъ мон прѣдъ лицемъ твонмь. іже оуготоваатъ пѫть твон прѣдъ тобоѫ. На гръцкия глагол ’ἀποστέλλω’ съответствува сълатн, посълатн в Кирило-Методиевия превод на старобългарските богослужебни книги и поустнтн в преславските текстове. Вж.: Старобългарска литература, 10, 1981, с. 27; Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 103—104.

Мат. 18:20 Наст. ндеже иста два нли трые събьранн во нма мое, тоу иесмь посрѣдѣ васъ. Мар., Ас., Сав. Остр. ідеже бо есте дъва ли трье събранн въ има мое. тоу есмъ по срѣдѣ нхъ. Вж. същия цитат в Супр. 206 нжде иста дъва нли трне събранн въ мое нма. За събьратн ’συνάγω’ в най-старите евангелски ръкописи срещу съвъкоупнтн в преславските вж. Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 99—100.

Мат. 25:6 Тр. се женнхъ градеть, нзндете во срѣтенне (така... женнхъ... и в преписа от Златоструй от XII в.[25]), Мар., Зогр., Ас., Сав., Остр. се женнхъ градетъ. исходнте въ срѣтенне его. В Супр. 372 невѣстьникъ градетъ. За женнхъ ’νυμφίος’ в първоначалния превод на старобългарските богослужебни книги вж. Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 52—53.

Мат. 25:34 Нед. прндѣте бл҃вннн оца моего наслѣдоунте оуготованое вамъ ц҃рствне ѡ пьрваго вѣка. Мар., Зогр., Ас., Сав., Остр. прндѣте бл҃гни отъца моего наслѣдоунте оуготованое вамъ ц҃рствне. отъ съложенне вьсего мра. За наслѣднти ’κληρονομέω’ в евангелията, близки до възобновения Кирило-Методиев превод, срещу прнчастнтн са в преписите със следи от преславската лексикална обработка вж.: БЕ, 34, 1984, № 1, с. 24; Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 78—79. Срв. и данните за наслѣдьникъ ’κληρονόμος’ в: Първи българо-скандинавски сборник. С., 1981, с. 47; БЕ, 29, 1979, № 1, 17—18.

Лук. 1:5 Зах. въ дни нрода ц҃ра нерен нтеръ нменемъ захарна, Рожд. Й. Кр. бы въ дни нрода ц҃ра нерѣи нѣкон нменемь захарна. Мар., Зогр., Ас., Остр. бъистъ въ дьни нрода цѣсарѣ нюденска иерен еднъ (Зогр., Ас., Остр. етеръ) нменемъ захарнѣ. За замяната на етеръ, еднъ ’τὶς’ с нѣкъи в преславската лексикална редакция вж.: Език и литература, 39, 1984, № 1, 14—15; Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 47—52.

[24] Преписът е в сборник от XVI в. (Лъвов, библиотека на Украинската академия на науките № 34) и е издаден от Соболевский, А. Из области древней церковнославянской проповеди. — Изв. ОРЯС, 11, 1906, № 4, 131—139.

[25] Преписът е издаден от Туницкий, Н. „Слово о Троице, о твари и о суде“ Климента Словенского. — Изв. ОРЯС, 9, 1904, № 3, 215—226.

Лук. 1:13—14 Рожд. Й. Кр. и наречешн нмєємоу іѡань, и боудетъ тн радость и веселіе, и мнозн ѡ рождьствѣ его вьзрадоують се. Мар., Зогр., Ас., Остр. і наречешн нма емоу ноанъ. бѫдетъ тебѣ радость и веселіе. і мънозн н рождьствѣ его вьздрадоуѭтъ сѧ.

Лук. 1:15 Зах. то будеть велн прѣдъ бмъ. Мар., Зогр., Ас. бѫдетъ бо велєн прѣдъ гмь (Ас. бмъ). За велнн 'μέγας' в първата редакция срещу велнкъ във втората вж.: БЕ, 29, 1979, № 1, с. 15; Старобългарска литература, 10, 1981, с. 23.

Лук. 1:25 Рожд. Й. Кр. тако створн мнѣ въ днн вь нєже призрѣ ѡѥтн поношенніе моє вь чловѣцѣхь. Мар., Зогр., Ас., Остр. ѣко тако сътворн мьнѣ гъ. вь дьнн вь нѫже призьрѣ. отъѩтн поношенне (Дбрм., Търн. оукорнзнѫ) мое въ члвцѣхъ. За замяната на поношенніе 'ὄνειδος' с оукорнзна в преславските богослужебни текстове вж. примерите от Апостола: Рим. 15:3 оукорнзнъı оукарающнхъ та (Толст.) срещу поношеннѧ поносѧщнхъ тебѣ (Охр.), Евр. 10:33 се оубо поношеннı (Слепч.), Тим. I 3:7 да не въ корнзну въпадетъ (Толст.) срещу да не въ поношенне въпадетъ (Слепч.). Срв. непаримейния (тълковен) превод на старозаветните книги: Бит. 16:4 н оукорнзнѣ бы гжа ѥа прѣ нею, Иис. Нав. 5:9 ѡрннухъ оукорнзну васъ, Дан. 9:16 н людне въ оукорнзноу быша, Ис. 4:1, 25:8 оукорнзна срещу поношенніе в паримейния превод, Ос. 5:5 н съмѣрнтсѧ оукорнзна н нзла, Ам. 6:8 аз всеѧ оукорнзны, Иоил 2:17 не даждь частн своеѧ на оукорнзнѕ, Пс. 21:7, 30:12 оукорнзна (Чудовски псалтир) срещу Пс. 21:7 поношенье члкомъ, 30:12 бıхъ поношенью (Син.). Вж. и преписите на „Богословие“ на Йоан Екзарх (л. 349в а снн въ оукорнзноу н осрамоу вѣчьноу), Златоструй от XII в. (л. 365 товѣ же клатвы н оукорнзны), Словата на Григорий Богослов (л. 22 68, 71, 268, 123 оуказавъ н обличивъ, ако же подобьнъ оукорнзнѣ), Лествицата на Йоан Климакс (вкарания 'ὄνειδος τό'), Поученията на Кирил Йерусалимски в препис от XII—XIII в. (л. 254б вьсеѧ оукорнзны его), Хрониката на Йоан Малала (кн. VIII, гл. II оукорнзна бо есть), Ефремовската кормчая (в целия текст липсва поношеннıе, има два примера за оукорнзна — л. 32б на оукорнзноу поставьшаго) и Супрасълския сборник (л. 535 рнѫшѧ сѧ на оукорнзны н бьенья).

Лук. 1:31 Рожд. Й. Кр. се бо зачнешн вь чрѣвѣ н роднш снѧ н нарешн нме ємоу іс̃ъ. Мар., Зогр., Ас., Остр. і се зачьнешн вь чрѣвѣ н роднш снъ. і наречешн нмѧ емоу нс̃ъ. Вж. Мат. 1:21 Мар., Ас., Сав., Остр роднтъ же снъ н нарешн (Юр. прозовоуть) нмѧ ємоу нс̃ъ.

Лук. 1:60 Рожд. Й. Кр. ннн, нь да наречет се нме ємоу іѡань. Мар., Зогр., Ас., Остр. нн нъ да наречетъ сѧ (Зогр., Ас., Остр. нмѧ емоу) ноанъ.

Лук. 1:76—78 Й. Кр. н ты, ѡроче, прркъ выш'нѣго нарешн се; прѣнешн бо прѣ лицемь нѣнмь оуготовати поутн его, дати разоумь спсенніа людьмь

ѥго вь wставлєнїе грѣхwмь, мр҃дниа ради мтри бг҃а нашего (така... въ wставлєнїе грѣховь... и в преписа от Вилненския сборник), Рожд. Й. Кр Лук. 1:76—79 и тын, отроче, прр҃къ вышняго нарєчєшн се. пр҃дьндєшн· бо пр҃д лицємь гнимь оуготоватн поуть ѥго. да разоумь спнниа людємь ѥго вь wставлєнїе грѣхъ нашнхь мр҃дниа ради мтри бг҃а нашего, вь нних҃же посѣтнн на вьстокь свыше, просвѣтнти сѣдѧщєѥ вь тмѣ н вь сѣнн смр҃тнѣн. Мар., Зогр., Ас., Остр. тъı отроча прр҃къ вышьнѣаго нарєчєшн сѧ. пр҃дъндєшн бо пр҃дъ лицємъ гнємь оуготоватн пѫтн ѥго. датн разоумъ спннѣ людємъ ѥго въ отъпоуштєнїе (Зогр. оставлєнье) грѣховъ іхъ. мілосрдєн ради бг҃а нашего. вь нних҃же посѣтнлъ естъ насъ вьстокъ съвыше. просвѣтнти сѣдѧштѧѧ вь тъмѣ: і сѣнн съмр҃тьнѣ.

Лук. 12:5 Ап. мъч. нъ паче оубонте сѧ нмоущаго власть по оубіѥнїи вьврѣщн въ геонoу, ен того оубонте сѧ, Д. Сол. нъ паче оубонте, могѫщаго дшоу н тѣло вовр҃єщн въ гєwноу. того ѕбонте сѧ, 40 мъч. нь оубонте се нмоущаго властъ по оубьєнн вьвр҃щн вь геєноу (така... въ геєноу... и в Хилендарския препис[26]). Мар., Зогр., Ас., Остр. оубонте сѧ нмѫщааго власть по оубьєнии вьвр҃ештн въ ѣеонѫ. ен глѭ вамъ. того оубонте сѧ. Вж. Мат. 10:28 Мар., Зогр., Ас., Остр. бонте же сѧ паче. могѫщааго н дшѫ н тѣло погоубнти въ ѣеннѣ. За непреведения гърцизъм геена 'γέεννα' в първоначалния превод на старобългарските богослужебни книги вж.: БЕ, 28, 1978, № 2, с. 95; Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 43—44.

Лук. 12:11 40 мъч. ега̑ прнведоут вы на сънмнща власти (така ...на сънмища... и в Хилендарския препис). Мар., Зогр., Ас. егда же прнведѫтъ въı на соньмнштa (Остр. съборища) н власти. За съньмъ, съньмище 'συναγωγή, συνέδριον' в първата редакция на старобългарския евангелски текст срещу съворъ, съборище във втората вж.: БЕ, 29, 1979, № 1, с. 19; Език и литература, 39, 1984, № 1, 15—16; Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 104—107.

Лук. 15:9 Й. Кр. радоуите се съ м'ною, ꙗко wбр҃тохь драгмоу погыб'шоую мн (така... дрм̑... и в преписа от Вилненския сборник). Мар., Зогр. радоуите сѧ съ мъноѭ. ѣко обр҃ѣтъ драгмѫ (Юр., Мст., Дбрил. мѣдьницоу) ѭже погоубнхъ. За непреведения гърцизъм драгма 'δραχμή' в първоначалния евангелски превод вж.: Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 45—46.

Йоан. 11:1 Лаз. ꙗко бѣ ктеръ болѧ лазорь въ внфанни (така... ктеръ... и в преписа от сръбски триод от 1328 г.). Мар. бѣ же единъ (Зогр. етеръ) болѧ лазарь. отъ внтанниѧ. В Супр. 312 бѣ нѣкто болѧ лазарь рече отъ внфанниѧ.

[26] Преписът е в сборник от XVI в. (библиотека на Хилендарския манастир № 211) и е издаден от Л а в р о в, П. Новое похвальное слово Климента Словенского. — Изв. ОРЯС, 3, 1898, 1106—1109.

Йоан. 11:4 Лаз. сн болѣзнь нѣсть къ съмьрти, нъ ѡ славѣ божии, да прославитъ сѧ снъ божии нѣѧ радн. Мар., Зогр., Ас., Сав., Остр. сн болѣзнь нѣстъ къ съмрътн. нъ о славѣ бжін. да прославитъ сѧ снъ бжии ењ.

Йоан. 11:8 Лаз. гн нъінѣ нскаѧхоу тебе нюдѣи каменнемь побити и пакъı ли тамо идеши (така... нюдеие... и в преписа от сръбски триод от 1328 г.). Мар., Зогр., Сав., Остр. нъінѣ нскаѧхѫ тебе каменнемь побити нюден (Ас. нюден каменнемъ побити). ı пакъı ли идеши тамо. За непреведения гърцизъм нюдѣи — Ἰουδαῖος, в близките до Кирило-Методиевия превод евангелия вж.: БЕ, 28, 1978, № 2, с. 95; Език и литература, 39, 1981, № 1, с. 16; Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 59—62.

Йоан. 11:14—15 Лаз. неѡбнноуѣ сѧ, лазорь оумьретъ, нъ радоую сѧ васъ радьма. да вѣроу имѣть, ако не бѣхъ тоу, нъ идѣмъ къ немоу (така... вѧ рѧ... и в преписа от сръбски триод от 1328 г.). Мар., Зогр., Ас., Сав., Остр. не обиноуѣ сѧ. лазарь оумьрѣтъ и радоуѫ сѧ васъ радн. да вѣрѫ имѣте ѣко не бѣхъ тоу. нъ идѣмъ къ немоу. Вж. преславския вариант в Супр. 314 лазарь оумѣрѣ. и радоуѫ сѧ васъ дѣльма. да вѣрѫ имѣте ако не бѣхъ тоу. нъ понідѣмъ къ немоу.

Йоан. 11:23 Лаз. въскрьснеть братъ твон (така... вскрнеть... и в преписа в сръбски триод от 1328 г.). Мар., Зогр., Ас., Сав., Остр. въскръснетъ братръ твон. За превода на гръцките глаголи ἀνίστημι, ἐγείρω 'възкръсвам' предимно с въскрѣснти и по-рядко с въставити в първата редакция на старобългарските богослужебни книги вж.: БЕ, 29, 1979, № 1, с. 16; Първи българо-скандинавски сборник. С., 1981, 48—49; Език и литература, 39, 1984, № 1, с. 14; Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 40—41.

Еф. 5:19 Кир. пѣѣбываѧ присно въ ѱал'мѣхъ и пѣнихъ и въ повѣсти дховѣ (така... въ ѱалмѣхъ... и в Севастияновия препис[27], въ ѱал'мѣ в Хлудовия препис[28]), Д. Сол. поучаѧ сѧ присно въ псалмѣ и пѣніи и пѣне доуховны, Кл. Р. въ пмѣхъ пребываѧ и пѣнъемь дховно поучаѧ сѧ. Христ., Охр., Слепч., Карп., Чуд. глюще собѣ въ псалмѣхъ и пѣнніхъ и пѣсньхъ дховьныхъ срещу Толст. въ пѣснехъ и въ хвалахъ. и въ гласѣхъ дховныхъ, Козма пѣми и хвалами. и гласы дховными. За непреведения гърцизъм псалмъ 'ψαλμός' в първоначалния превод на старобългарския богослужебен текст вж.: БЕ, 28, 1978, № 2, 96—97; Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, с. 52, 60.

Фил. 3:20 Кл. Р. браѣ, наше житые на нбсѣхъ есть, ѡнюдоу же спстлѧ ждемъ. Охр., Карп., Христ., Шиш. наше житне на нбсехъ естъ. ѡнждоу же ждемъ спнтелѣ срещу Толст., Козма, Слепч. наше бо житїе на нбсехь есть

[27] Преписът е в Севастияновия сборник от XIV в. и е издаден от Лавров, П. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930, 93—95.

[28] Преписът е в сръбски тържественик от XIV в. и е издаден от Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1931, 328—333.

ѡ нюдѕ и спса чаємъ. За превода на ἀπεκδέχεσθαι с жьдатн в първоначалния превод на Апостола вж. Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, с. 53, 58.

Евр. 13:16 Наст. тацѣмъ бо жьртвамн, ре стын апплъ павелъ, оугажатац боу. Охр., Карп., Христ. тацѣмн бо жрътвамн оугаждаєте боу, Ен. жрът... Срв. и Фил. 4:18 Христ., Шиш. жьртвоу прнятьноу, оугоженоу бѣн. Вж. и Рим. 12:1 Карп. жрьтвоу срещу Толст. тревоу.

Както се вижда от изложения материал, точните цитати, които следват първата редакция на старобългарските богослужебни книги, в голямата си част са използувани от Климент по памет. Ако допуснем обратното, че той е преписвал от непосредствен писмен образец, едва ли биха се появили някои дребни, детайлни отклонения от библейския текст, при условие че за средновековния книжовник Библията е била свещена книга и всякакви лични своеволия са се смятали за сериозен грях. Именно с писането по памет могат да се обяснят такива отклонения от първоизточника като вмъкване или отпадане на отделни думи (Пс. 8:3 Цв., Лук. 1:5 Зах., Рожд. Й. Кр., Лук. 1:76—78 Й. Кр.), замяна на един вид местоимение с друг (Мат. 11:10 Й. Кр., Рожд. Й. Кр., Мат. 18:20 Наст.), на един глагол с друг (Мат. 25:6 Тр.) на причастие с глагол (Лук. 15:9 Й. Кр.), на един предлог с друг предлог (Йоан. 11:1 Лаз.), разместванията в словореда (Йоан. 11:8 Лаз., Фил. 3:20 Кл. Р.), промяна в края на цитата (Мат. 25:34 Нед.), цитиране на част от стих, предимно началото и средата, доколкото първите редове в проза по принцип се помнят по-лесно и продължително (Мат. 9:13 Наст., Мат. 25:6 Тр., Лук. 1:5 Зах., Рожд. Й. Кр., Лук. 1:15 Зах., Лук. 12:5 Ап. мъч., Д. Сол., 40 мъч.), неточно въвеждане на цитат (например в Зах. ремарката а еремнѣ рече въвежда цитата прєже нє родн два болѣзнн нзвѣже, който не е от пророк Еремия, а от Ис. 66:7) и т. н. Само няколко цитата дословно следват възстановения Кирило-Методиев евангелски превод, но и за тях сме по-склонни да допуснем, че са използувани от Климент по памет, а не преписвани, тъй като са доста кратки и запомнянето им не би затруднило образования книжовник.

В следващите 9 цитата Климент съществено се отклонява от библейския текст, често свободно перифразирайки местата от Стария и Новия завет, но отново предпочитайки лексикалните синоними от първоначалния превод или съответно първоначалната редакция на книгите от библейския корпус:

По Пс. 23:8, 10 М. Гавр. гъ крѣпокъ н снленъ въ бранн, тъ нє црь славѣ (така... въ бранн... и в Хлудовия препис[29], вь бранн и в Андреевия препис[30], вь браны и във влашки препис от XV в.[31], вь бранн и в Зографския препис[32]). Син. Пс. 23:8 къто съ єстъ црь славѣ: гъ крѣпокъ, сі-

[29] Преписът е в сборник от XIV в. (ГИМ, Хлуд, 30Д) и е издаден от Попов, А. Первое прибавление к описанию рукописей и каталогу книг церковной печати библиотеки А. Хлудова. М., 1875, 53—56.

[30] Преписът е в панегирик, писан от дяк Андрей в 1425 г., и е издаден от Куев, К. Един необнародван препис от Климентовото слово за Михаил и Гавриил. — В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. С., 1966, 239—242.

[31] Преписът е от библиотеката на Румънската академия на науките в Букурещ, № 301, и е издаден от Богдан, Д. Дело Климента Охридского по неизданным румынским источникам. — В: Климент Охридски. Материали за неговото честуване по случай 1050 години от смъртта му. С., 1968, 106—110.

лєнъ, гь сілєнъ въ бранн; 23:10 кѣто сє єстъ цѣрь славѣ: гъ сіламъ: тъ єстъ цръ славѣ. От сравнението със Син. се вижда, че цитатът у Климент е контаминация между Пс. 23:8 и края на Пс. 23:10, в която е предпочетена лексемата брань от първоначалния превод на Псалтира (вж.: БЕ, 29, 1979, № 1, с. 15; Старобългарска литература, 10, 1981, с. 23; Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 32—33).

По Мат. 10:18 40 мъч. прѣ цари и кнєзє и моучитєлє имєни моєго ра (така... имєни моєго ради и в Хилендарския препис). Мар., Зогр., Ас., Сав., Остр. і прѣдъ владкы же и цѣсара ведєни бждєтє мєнє ради. Вж. Лук. 21:12 Мар., Зогр., Ас., Сав., Остр. ведомы къ цѣсаремъ и владмъ. имєнє моєго ради.

По Мат. 25:32 Тр. разлоучитъ ю аггла протнвоу дѣломъ нхъ, ако разлоучаєтъ пастырь овѣца w козлищь (така... пастырь... и в преписа в Златоструй от XII в.). Мар. і разлжчитъ ѥа дроугъ отъ дроуга. ѣкоже пастырь (Сав. пастоухъ) разлжчаатъ овѣца отъ козьлиштъ. По Мат. 26:3—4, Йоан. 11:47, 12:10 Лаз. и абиѥ съвѣщаша са архиєрѣи и кънижьници и съвѣтъ творахоуть на нь (така... архиєрєи... и в преписа в сръбски триод от 1328 г.), Мат. 26:3—4 Мар. тъгда съвѣщаша са архиєрєи и кънижьници и старьци людьстии... і съвѣтъ сътвориша да иса льстиж имжтъ и оубиjжтъ, Йоан. 11:47 Мар. съвѣщаша же архиєрєи. і фарисєи съниемъ на иса, Йоан. 12:10 Мар. съвѣшташа же архиєрєи. до и лазара оубиjжтъ. В тази свободна компилация по мотив от Евангелието Климент предпочита характерния за възстановения Кирило-Методиев евангелски превод гърцизъм архиєрѣи ἀρχιερεύς. Вж.: БЕ, 28, 1978, № 2, 93—94; Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 29—31.

По Йоан. 12:10—11 Цв. съвѣтъ творахоу w оубиствѣ єго. ако да не тъкъмо иса оубиють, нъ и лазора, зане єго ради вѣровахову въ нь и слово словахоу (така... да не тко... єго ра... и в преписа от сръбски триод от 1328 г.), Йоан. 12:11 Лаз. ако да не єдиного иса оубиємъ, нъ и лазора' понєже єго ради мънози вѣроваховуть въ нь (така ...єго ра... в преписа от сръбски триод от 1328 г.). Мар., Зогр., Ас., Сав., Остр. съвѣшташа же архиєрєи. до и лазара оубиjжтъ. ѣко мнози єго ради идѣаxж июдеи. і вѣроваxж въ иса. Перифразирайки евангелист Йоан, Климент използува наречието тъкмо и задлога ради, типични за първоначалния превод на старобългарския евангелски текст.

По 1Кор. 15:52 Кл. Р. и в мєгновєньи ока всн въскрнемъ. Мястото липсва в Охр., Слепч., но следи от редактирания в Преслав старобългарски апостолски текст личат в Хрис., Карп., Толст. въ неразлоучьнѣ, въ мьгновєннн окоу, ...и мьртвии въстаноуть нетлѣньии.

[32] Преписът е в Зографски сборник № 103 от XIV в. и е издаден от И в а н о в, Й. Цит. съч., 333—337.

По Еф. 6:12 Въздв. не бо есть брань съ кръвнѫ и плътнѫ, нь съ начатькы и властьми и тьми вѣка сего (така... брань... и в Чудовския препис[33]). Охр., Слепч., Христ., Карп., Шиш., Чуд., Толст. ꙗко нѣ ваша бранъ къ кръвн и плътн. нъ къ властемъ и къ владъчьствнемъ. къ мнодръжнтелемъ. тъмы вѣка сего.

По Евр. 11:38 Рожд. Й. Кр. нмже неспѣьнн поустыне и горы, врътпы и пропастн. Охр., Слепч., Шиш., Христ., Карп. въ поустынѣхъ скытажще сѧ. и въ горахъ и въ врътъпѣхъ и въ пропастеХъ земъныхъ срещу Козма, Толст. в горѣ и в пещерѣ. В Климентовата перифраза е предпочетена по-архаичната лексема врътъпъ 'σπήλαιον'. Вж.: Език и литература, 39, 1984, № 1, с. 17; Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, 56—57; 6, 1989, с. 36.

И така, приведените дотук 36 цитата показват, от една страна, завидната духовна култура и образованост на Климент, който свободно борави с текста на Библията, търсейки в нея опора за своите мисли, а, от друга страна, близост с възстановения след 886 г. Кирило-Методиев превод на старобългарските богослужебни книги, наречен първа редакция.

Вече беше спомената констатацията на Гълъбов относно използувания по памет евангелски текст от Йоан. 11:1—48 в Словото за пророк Захарий, в който текст Климент употребява лексикални синоними, характерни за преславската книжнина. По-долу привеждаме всички Климентови перифрази и реминисценции по мотиви от Библията, в които книжовникът отдава предпочитания именно на тези синоними, свидетелствуващи за живото му езиково чувство:

По Бит. 3:2—4 Зах. нлн ратню нлн моромъ прѣтѧ, лн гладомъ, показаѧ племѧ се ненаказаное. Доста свободна реминисценция по Бит. 3: 2—4 н рⷱ жена змїн. ѡ всѧкого дрѣва соущаго въ ран да ѩмы. а ѡ плода дрѣва еже есть посрⷮ ран, рⷱ бъ да не ѩсте ѡ него. нже прнкоснѣте сѧ емоу, да не оумьрете. н рⷱ змїа женѣ не смр̄тїю оумрѣта, в която Климент употребява лексемата рать πόλεμος, богато засвидетелствувана в преславската книжнина. Вж.: БЕ, 29, 1979, № 1, с. 15; Старобългарска литература, 10, 1981, с. 23; Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 32—33.

По Мат. 7:13—14 Ап. мъч. нъ да потъщнмъ сѧ ѡселѣ вънитн тѣснънмн двьрьмн въ жнзнь вѣчьноую. Мар., Зогр., Ас., Остр. вънидѣте жзъкъимн вратъı. ꙗко пространѧ врата н шнрокъ пѫть. въводѧн въ пагоубѫ. н мънosн сѫтъ въходѧщн нмъ. коль жзъка врата н тѣснъ пѫть въводѧн въ жнвотъ (Мст., № 6 жнзнь).

По Мат. 12:39 Въздв. знамення проснтъ родь сь, нь знамение не дастъ сѧ емоу, тьчнѫ знамение нwны прⷱка (така... но точью... и в Чудовския препис). Мар., Зогр. родъ лѫкавъ н любодѣн знамениѣ нщетъ. ı знамение не дастъ сѧ емоу. тъкмо знамение нонъı прⷱка. Срв. Мат. 16:4 Мар., Зогр. родъ золъ н прѣлюбодѣн. знамениѣ нщетъ. ı знамение не дастъ сѧ

[33] Преписът е в тържественик от XIV в. (ГИМ, Чуд. 20) и е издаден от Соболевский, А. Из области древней церковно-славянской проповеди. — Изв. ОРЯС, 8, 1903, № 4, 66—71.

нмъ. тъкмо знаменне нонъı пророка. За замяната на тъкмо εἰ μή, μόνον с тъчнѫ в преславската редакция на старобългарските богослужебни книги вж.: Първи българо-скандинавски сборник. С., 1981, 50—51; Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, с. 61; 6, 1989, 110—112.

По Мат. 19:18 Тр. не оубнн, не оукрадн, не прелюбыствopн, не л'жн, послоу боудн, чтн wца своє н мтрь.тн возлюби блнжнаго сн ꙗ сам'сѧ (така... блнжнаго... и в препис от Златоструй от XII в.). Мар., Зогр., Ас., Сав., Остр. не оубьешн.не прѣлюбъı сътворншн не оукрадешн.не лъжесъвѣдѣтель бѫдешн.чьтн отца н матерь. ı възлюбншн нскрънѣаго (Сав. блнжьнѣаго, Остр. блнжьнѣаго) своего ѣко самъ сѧ.

По Мат. 25:35—36 Наст. ѥгда страньнн прнѧтн боудоуть намн, ѥгда алчьнн накръмать сѧ, ѥгда назн wдежють сѧ, ѥгда тѣмьничьнн мастънамн посѣщенн боудоуть, ѥгда обнднъıмъ помощь нѣкакоу створнмъ, ѥгда больнънмъ н нищнмъ помощь нѣкака створнть сѧ w насъ. Мар., Зогр., Ас., Сав., Остр. възалкахъ бо сѧ н дасте мн ѣстн. вьждаждахъ сѧ н напонсте мѧ. странєнъ бѣхъ н вьвѣсте мѧ. нагъ н одѣсте мѧ. болѣхъ н посѣтнсте мене. въ темницн бѣхъ н прндете къ мънѣ.

По Мат. 26:28, Марк. 14:24 Св. тайни сїа чаша новын завѣтъ есть. пінте w нея вси, се есть кровь моꙗ, нзлнваемаа за вы н за м'ногы въ wставленіе грѣховъ, се есть тѣло мое, ломнмое за вы н за многы въ wставленіе грѣховъ. Мар., Зогр., Ас., Сав., Остр. се естъ кръвъ моѣ новаго завѣта. пролнваемаа за мъногъı въ отъданне (Зогр. отъпоуштенне, Ас., Остр. оставленнıе) грѣхомъ. Вж. Марк. 14:24 Мар., Зогр. се естъ кръвь моѣ новаго завѣта. пролнваема за мъногъı, Лук. 22:20 Мар., Зогр. сн чаша новъı завѣтъ моеѭ кръвнѭ. ѣже за вы пролѣватъ сѧ. Срв. същия цитат в Супр. 419 се ѥстъ крьвь моꙗ ѩже за многъı пролнваема на оставьенне грѣхъ. За замяната на отъпоущенне, отъданне ἄφεσις с оставленне във втората редакция на старобългарския богослужебен текст вж.: Език и литература, 39, 1984, № 1, с. 17; Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, с. 17; 6, 1989, с. 83.

По Мат. 25:46 Тр. н пондѫть, рече, створьшен благаꙗ, въ жнзнь вѣчноую, а створьшен злаꙗ, во wгнь вѣчьнын (така... въ жнзнь... и в препис от Златоструй от XII в.). Мар., Зогр., Ас., Сав., Остр. ı ндѫтъ тн въ мѫкѫ вѣчьнѫѭ. а праведьнцн въ жнвотъ (Ас., Остр. жнзнь) вѣчънъı. Срв. Йоан. 5:29 Мар., Зогр., Ас., Остр. н нздѫтъ сътворьшен блага въ вьскрѣшенне жнвотоу.

По Мат. 27:51—53 Пасха н земла потрасе сѧ, н каменне распаде сѧ, н гробн ѿвьрзоша сѧ, н многа телеса стхъ оусъпъшнхъ w гдѣ въсташа н авнша сѧ мъногъıмъ. Мар., Зогр., Ас., Сав., Остр. ı землѣ потрасе сѧ. ı каменне распаде сѧ. ı гробн отвръсѧ сѧ. ı мъногa тѣлеса почнваѭштнихъ стъıхъ въсташа... явншa сѧ мъногомъ. Срв. същия цитат в Супр.

485 многа же телеса оусъпшихъ стыихъ въставша съ Христомъ. За честата замяна на въскрѣснѫти, въскрѣсити ἀνίστημι, ἐγείρω' с въстати в преславските библейски преводи и преславската редакция на богослужебните книги вж.: БЕ, 29, 1979, № 1, с. 16; Първи българо-скандинавски сборник. С., 1981, 48—49; Език и литература, 39, 1984, № 1, с. 14; Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 40—41.

По Марк. 9:2,3 Преобр. възнде на гору и просвѣте сѧ лице его акы сльнце и ризы его бѣша бѣлы акы снѣгъ (но... яко сльнце в препис от пролог от XVI в.[34]). Мар., Зогр. і възведе ѩ на горѫ высокѫ едину· і прѣобразн сѧ пѣредъ нимн. і бѣша ризы его лѣшташтѧ сѧ бѣлы зѣло ѣко снѣгъ. Подчинителният съюз акы вместо ако е характерен за ръкописи, възхождащи към Преславското книжовно средище — Супр. (92 пъти), „Шестоднев" (167 пъти), Беседата на Презвитер Козма срещу богомилите (28 пъти)[35].

По Марк. 9:45, 47 Тр. но сны рожествоу wгнєномоу нарєть (така... рожєствоу wгнєномоу... и в препис от Златоструй от XII в.). Мар., Зогр. добрѣа тн єстъ вънитн въ животъ хромоу. неже дъвѣ носѣ нмѫще въврѫженоу бытн въ ѣсонѫ. въ огнь негашѫштнн. Мар., Зогр. добрѣа тн єстъ съ единѣмь окомь вънитн въ цр҃ствне бжне. неже об҃ очн нмѫщю. ітн въ ѣсонѫ огньнѫѭ (Дбрм. родьство огньное). Може да се допусне, че наред с дьбрь огньна, єзєро огньно, єзєро горѧште преславските книжовници превеждат гърцизма геена γέεννη и със съчетанието родьство огньно. Вж.: Старобългарска литература, 10, 1981, с. 24.

По Лук. 1:13—14 Зах. се бо зачнеть єлисафь и родитъ отроча, єгоже радн възвеселѧт сѧ всн родн, и всѧ племена на свѣтъ нмъ прндоуть. Мар. і жена твоѣ єлисаветь родитъ сн҃ъ тебѣ. і нарєчешн емоу ноанъ. і бждетъ тебѣ радость и весєлне. і мънози о рождьствѣ его възрадоуѭтъ сѧ. Перифразирайки евангелския цитат, Климент употребява лексемата племѧ, обичайна за преславската обработка на старобългарския богослужебен текст. Вж.: Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 65—66.

По Лук. 7:38 Тр. блоудница просвѣтн wмывати ноз҃ѣ і҃совѣ и власы своимн wтирающн (така... блоудница... и в препис от Златоструй от XII в.). Мар., Зогр., Ас., Сав., Остр. плачѫштн сѧ начѧтъ мочнти носѣ его слъзамн. и власы главы своєѧ отирааше. За предпочитането на блждьница пред любодѣица в преславската редакция на старобългарските богослужебни книги вж.: Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, с. 59; 6, 1989, 70—71.

По Йоан. 1:13 Зах. не ѡ плотн нн ѡ похотѣнния плотьна. Мар., Зогр., Ас., Остр. не отъ кръвн. нн отъ похотн плътьскы. нн отъ похотн мѫжьскы. Първоначалната редакция на старобългарския евангелски превод и архаичната редакция на Псалтира предават гръцкото име ἐπιθυμία с похоть

[34] Преписът е в пролог (Белград, Народна библиотека № 450) и е издаден от С т о я н о в и ч, Л. Новые слова Климента Словенского. — Изв. ОРЯС, 80, 1905, № 1, 110—112.

[35] По данни на Д о г р а м а д ж и е в а, Е. Обстоятелствените изречения в книжовния български език. С., 1984, с. 112.

за разлика от втората редакция, в която обикновено стои поχотѣнїе. Срв. Пс. 102:5 поχотѣнне (Чудовски псалтир с тълкуванията на Теодорит Кирски) с Пс. 102:5 поχоть (Синайски псалтир). Вж. „Богословие“ на Йоан Екзарх (общо 3 пъти поχотѣнне срещу един път поχоть — л. 284а плътьнааго поχотѣнниа оумъ свои оставивъшн тн, л. 185в нн ѡ поχотѣнниа плътьнааго), Симеоновия сборник в староруски препис от 1073 г. (л. 76 н поχотѣнниа ѡца вашего), Златоструй в препис от XI в. (л. 1а ѥгда наслажднш сѧ поχотѣнниа), Словата на Григорий Богослов (л. 116 поχотѣнне, л. 333 поχотѣннемь лакомн), Супрасълски сборник (л. 516 н на поχотѣныѥ зъло ѥтааго привести), Ефремовската кормчая (общо 4 примера за поχотѣнне наред с поχоть — л. 80а възьрѣвъш на женоу на поχотѣнне).

По Йоан. 1:27—30, 34 Й. Кр. се агньць бжнн, вьземлѧѥн грѣхы всего мира, о семь послоушьствова азь к' вамь гл҃ѥ, ꙗко грѣть вь слѣдь мене моужь, емоуже нѣс'мь достоннь поклонь се разрѣшнтн ремень сапогоу его (така... послоушествова... и в преписа от Вилненския сборник). Мар., Зогр., Ас., Сав., Остр. ı гл҃а се агнецъ бжнн. въземлѧн грѣхы мира всего, по мьнѣ градетъ мужъ, Мар., Зогр., Ас., Остр. емоуже азъ нѣсмъ достоннъ да отрѣшѫ ремень сапогоу его, Йоан. 1:34 Мар., Зогр., Ас., Сав., Остр. н азъ видѣхъ н съвѣдѣтельствовахъ (Сав. повѣдахъ). Налице е контаминация от един сравнително дълъг евангелски цитат, в която е засвидетелствуван инфинитивът послоушьствовати 'μαρτυρέω' (вм. съвѣдѣтельствовати) от втората редакция на старобългарския богослужебен корпус. Вж.: Старобългарска литература, 10, 1984, с. 25, 27; Език и литература, 39, 1984 № 1, с. 13; Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 101—103.

По Йоан. 10:11 Д. Сол. полагаѧ прно ꙗко пастѫ нстнныи дѫшоу свою. Мар., Зогр., Ас., Сав., Остр. азъ есмъ пастъирь (Сав., Остр. пастоухъ) добръı. пастъирь (Сав., Остр. пастѫхъ) добръı дш҃ѫ своѭ полагаатъ за овьцѧ. Срв. същия цитат в Супр. 328 пастоухъ добрън н блаѕн. положнтъ доушѫ своѭ за овьцѧ своѧ.

По Йоан. 11:25 Въздв. се же ннѣ внмь прѣдъ wчнма своннма жнзнь скрьвенѫ (но в Чудовския препис жнвотъ). Мар., Зогр., Ас., Сав., Остр. азъ есмъ вьскрѣшенне н жнвотъ. Срв. Йоан. 14:6 Мар., Зогр., Ас., Сав. Остр. азъ есмъ пѫть н нстнна н жнвотъ.

По Йоан. 11:41—42 Лаз. хвалю тѧ, wче, ꙗко вьсегда мене послоушаѥшн. нынѧ народа ради рѣхъ прѣстоѧща да н сн вѣроу нмоуть ꙗко тъı мѧ посла (в преписа от сръбски триод от 1328 г. благодароу те). Мар., Зогр., Ас., Сав., Остр. отче хвалѭ тебѣ въздаѭ ꙗко оуслъıша мѧ. азъ же вѣдѣхъ. ꙗко вьсегда ме[не] послоушаѥшн. нъ народа ради стоѧштааго окрьсть. рѣхъ да вѣрѫ нмѫтъ ꙗко тъı мѧ посла. За предпочитането на превода хвалнти, похвалнти, благохвалнти 'εὐχαριστέω' пред израза хвалѭ

дати в ръкописите със следи от преславската евангелска обработка вж. Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 113—114.

По Рим. 2:8 Илия нзжд'нимн чюдесн н знамены просвѣщаѫ вьсего мира, равенны [палѫ] противьникъ н непокорненѫ истинѣ (така... непокорныѫ истинѣ и в Хлудовия препис[36]). Христ., Карп. соущимъ же wт рьвьныа н противлающимъ сѧ (Карп. противѣщимь сѧ) оубо истинѣ срещу Толст., Чуд. н непокарающим сѧ истинѣ. Редакторска намеса от страна на преславските книжовници е налице и в други примери от Апостола: Деян. 14:2 непокорающихн сѧ Толст. срещу противящина же сѧ Карп., Деян. 17:5 непокарѣщен сѧ Толст., Слепч. срещу противлѣщихн сѧ Охр., Карп., Христ., противещен се Шиш., 1Кор. 3:6 нхъже ради градеть гнѣвъ божин на сѣнъı непокорнѣъıа Христ. срещу противѣнъıѭ Охр., Слепч., Шиш., 1Тит 1:10 соут бw мноsн непокорнѣн Толст. срещу непокорні Слепч., Рим. 1:30 родителем непокорнъ Толст., Козма срещу противьнъ Слепч., Карп., Христ., Шиш. *Вж. и непаримейния (тълковен) превод на старозаветните книги:* Чис. 20:10 послоушанте мене, непокорнвнн, Пс. 65.7 непокорнвн, Пс. 80:13 непокорнва бо него видѣвъ в Чудовския псалтир с тълкуванията на Теодорит Кирски.

По 1Кор. 6:9 Тр. инака сѧ моучать блоудницн, а другоое ако прѣблоудницн (така... блоудницн... и в препис от Златоструй от XII в.). Слепч., Христ., Карп., Шиш. нн лѣводѣицн нн идолотрѣбъницн. нн прѣлѣводѣицн срещу Толст., Чуд. нн блудницн, нн служащихн кумирому (Чуд. идолослоужителн).

Много рядко в точните библейски цитати, които с незначителни изключения следват Кирило-Методиевия превод на старобългарските богослужебни книги, могат да попаднат отделни преславски лексикални синоними, например:

Марк. 12:31 Ап. мъч. н ближьнаго своего ако самъ сѧ. Мар., Ас. вьзлюбнши искрьнѣго своего ѣко самъ себе. Вж. Лук. 10:27 Мар., Ас. н искрънѣго (Остр. ближьнаго) твоего ѣко самъ сѧ. За искрьнь в първата редакция на старобългарския богослужебен текст срещу ближьнь във втората вж.: БЕ, 34, 1984, № 1, с. 34; Кирило-Методиевски студии, 6, 1989, 58—59.

Йоан. 11:25 Лаз. азъ есмь въскрѣшенне н жизнь (така... жиз'нь и в препис от сръбски триод от 1328 г.). Мар., Зогр., Ас., Сав., Остр. азъ есмъ вьскрѣшенне н животъ. Цитатът в Климентовото слово е по-близък до Супр. 311 азъ бо есмъ вьскрьсенне н жизнь, Супр. 478 азъ есмъ жизнь н вьскрѣшеные, Супр. 499 азъ есмь вьскрѣшенне н жизнь, отколкото до евангелските ръкописи, съхранили първата редакция на старобългарския евангелски текст. Вж.: Език и литература, 39, 1984, № 1, с. 13; Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, с. 58, 6, 1989, 53—54.

Тези примери потвърждават факта, че употребата на лексикални варианти, предпочитани от преславските книжовници, не е необичайна за Климент. Освен в библейски перифрази и реминисценции източнобългарски елементи се откриват в най-голяма степен в оригиналния Климентов извънци-

[36] Преписът е в цветен триод от XIV в. и е издаден от Л а в р о в, П., Л. В. С т о j а н о в и ћ. Новые слова Климента Словенского. — Изв. ОРЯС, 11, 1906, № 1, 443—448.

татен речников запас, например: акъı (Зах. 321, 321б), блнжнін (Тр. 61), въ-стание (Лаз. 102б), въстанна (Лаз. 102б), въстающа (Лаз. 103б), въста (Усп. Бог. 249б), въсташа (Пасха 107б), въстающю немоу (Пасха 107б), граба (Зах. 321), грабенїе (Ап. мъч. 206), дѣла (Зах. 320), дѣлма (Д. Сол. 424б), дѣл'-ма (Й. Кр. 207б, 209б), дѣла (Лаз. 103б), дѣльма (Нед. 27б), дѣла (Цв. 104б), дѣльма (Въздв. 33б, 36б), дѣла (Ап. мъч. 25), дѣла (Наст. 205), дѣльма (Поуч. прич. 28б), жндомь (Кир. 211б), жндовьскоѥ (Преобр. 214б), жндове (Въздв. 30б), жндовьскоу (Рожд. Й. Кр. 194), жнзнь (Кл. Р. 96б, 99б, 100), жнзнь (Усп. Бог. 249б, 250), жнзнь (Нед. 268), жнзнь (Наст. 107б), жнзнь (Въздв. 368), жнз'нь (Илия 245), жнзнь (Наст. 204б), жнтню (Зах. 321), знна (Кл. Р. 97), нна (Зах. 321), нни (Преобр. 214б), многашдъı (Нед. 26б), оставлѥнніѥ (Нед. 27б), wставлѥнніѥ (Тр. 61б), wставлѥніѥ (Св. тайни 221), пнсанніѥ (Тр. 57, 59б), плема (Въздв. 34б), попрнща (Кл. Р. 98), послоушьство (Лаз. 102б), послвшьство (Усп. Бог. 249б), послоушествоуеть (Тр. 57), послоу-хъı (Ап. мъч. 25б), пощенню (Тр. 61), постомъ (Тр. 61б), пронърнвын (Тр. 57б), прѣльстню (Усп. Бог. 249), прельстн (Нед. 27б), прельстню (Цв. 105), прѣльстню (Рожд. Й. Кр. 194), прѣльстн (Ап. мъч. 25б), прѣзорнвыхъ (Въздв. 34б), пвстн (Илия 243), пустн (Зах. 319б), ратьнкъ (Въздв. 35), съвора жн-довьска (Цв. 104), съвъкоупнтн са (Въздв. 31), стлю (Рожд. Й. Кр. 192б), тн (Д. Сол. 424б), тн (Ап. мъч. 25б), требнника (Зах. 317), требокладенїе (Ап. мъч. 206). трѣбь (Въздв. 35), трнцнн (Илия 242б), тъчню (Нед. 28), точню (Тр. 62б), точню (Въздв. 35б), т'чнж (Въздв. 35б), тьчнж (Въздв. 35б), тъчню (Поуч. прич. 28б), цвѣтъ (Лаз. 103б). В текста на едно и също слово успо-редно съжителствуват лексикални двойки като въстанніѥ, въстанніа, въ-стающа и въскрьсенніа, въскрѣшаѥть, въскрьсенніѥ, въскрьсенню (Лаз.); въ-сташа, въстающю немоу и въскресе, въскрѣсн (Пасха); дѣла и радн (Зах.); дѣльма и радн (Нед.); дѣла и радн (Цв.); дѣльма и радн (Въздв.); жнзнь и жнвотъ (Пасха); жнзнь и жнвотъ (Въздв.); пощенню, постомъ и алчюща (Тр.); прѣльстню и льстню (Рожд. Й. Кр.); стлю и нщрѣн (Рожд. Й. Кр.); съвъкоупнтн са и събравьшнмь са (Въздв.); трнцнн и третнцѣж (Илия); трѣбь и жрьтвы (Въздв.); требнника и олтарѣвн (Зах.). Тази пъстрота в активния речников фонд на Кли-мент може да бъде обяснена единствено с общия български произход на двата диалекта, легнали в основата на единния книжовен старобългарски език. В този смисъл е и заключението на Гълъбов, че „диалектната основа на неговия (на Климент — б. а., Т. С.) език не може в никакъв случай да се противопоставя на езика на преславските книжовни паметници“[37]. Раз-бира се, не трябва да се забравя и обстоятелството, че Климент тръгва за Охрид от Преслав и освен Наум с него вероятно е имало и други, по-мла-ди преславски книжовници. От друга страна, не трябва да се изключва въз-можността дадено Климентово слово да е било преписано в Преславския център и по-късно включено в някой сборник. Вероятно биха могли да се дадат и други обяснения за речниковото богатство на Климент, но те няма да имат необходимата научна стойност, ако не се държи сметка преди всичко за единството в лексиката на старобългарския език в североизточ-

[37] Гълъбов, Ив. Цит. съч., с. 455.

ните и югозападните български краища. Защото ако старият книжовник, работил години наред в крайния български югозапад, употребява речникови варианти, присъщи на преславската книжнина, това показва, че по отношение на тези варианти е съществувало единство в двата български диалекта. Без това разбиране трудно бихме могли да си обясним многобройните случаи, в които Климент противно на очакванията не следва близките до Кирило-Методиевите богослужебни преводи ръкописи, а се отклонява от тях. Подобни отклонения от един сакрален текст едва ли би допуснал духовник като Климент, който от 893 г. става „пръв епископ на български език".

И така, при наличието на типични източнобългарски синоними в перифразираните библейски цитати и в активния речников фонд на Климент, в дословните фрагменти от Светото писание той се придържа строго към възстановения Кирило-Методиев превод на богослужебния корпус. Следната таблица онагледява това обстоятелство:

Слово	Точен цитат	Перифраза	Речник на Климент
Тр.		БАНЖНАГО	БАНЖНІН
Лаз.	ВЪСКРЪСНЕТЬ, ВЪСКРѢШЕННІЕ		ВЪСТАННІЄ, ВЪСТАННІА и ВЪСКРЪСЕННІА, ВЪСКРѢШАЄТЬ
Пасха		ВЪСТАША	ВЪСТАША и ВЪСКРЕСЕ, ВЪСКРѢСН
Й. Кр.	РАДН		ДѢЛ'МА
Лаз.	РАДН, РАДЬМА		ДѢЛА
Цв.	РАДН		ДѢЛА и РАДН
Въздв.		ЖНЗНЬ	ЖНЗНЬ
Зах.	КТЕРЪ		НИА
Св. тайни		WСТАВЛЕННІЄ	WСТАВЛЄНІЄ
Рожд. Й. Кр.	НІЕРѢН		СТАЮ и НІЕРѢН
Въздв.		ТЬЧНЖ	ТОЧНЮ, ТЬЧНЖ

За разпределението на библейските цитати у Климент вж. и следващата таблица

Слово	Точен цитат I редакция	Перифраза I редакция	Перифраза с преславски синоним	Точен цитат с преславски синоним
Рожд. Й. Кр.	7	1		
40 мъч.	2	1		
Цв.	2	1		
Кл. Р.	2	1		
Кир.	1			
Нед.	1			
М. Гавр.		1		
Лаз.	5	2	1	1
Наст.	4		1	
Й. Кр.	3		1	
Зах.	3		3	
Д. Сол.	3		1	
Пасха	1		1	
Тр.	1	1	5	
Ап. мъч.	1		1	1
Въздв.		1	2	
Преобр.			1	
Илия			1	

Както се вижда, в точните библейски цитати и донякъде в библейските перифрази (в 9 от общо 27) Климент се придържа към първата редакция на старобългарските богослужебни книги и към паримейния превод на Стария завет. Този факт би могъл да намери своето обяснение в дълбокото преклонение на книжовника, граничещо с пиетет, към Кирило-Методиевите традиции, към делото на неговите учители, което години наред е било и негова лична съдба — самият той без съмнение е взел най-дейно участие във възстановяването на недостигналите до България Кирило-Методиеви преводи. Така неговото име завинаги остава свързано със създателите на първата редакция на старобългарските богослужебни книги. Доколкото библейските цитати могат да свидетелствуват за историята на съответните библейски текстове, би могло да се допусне, че създаването на Климентовите слова възхожда към време, когато работата по втората, преславска редакция на богослужебния корпус все още не е била започнала или поне редактирането не е било напълно утвърдено в официалната църковна практика. Разбира се, приемането на подобно твърдение изисква проучването на библейските цитати във всички оцелели или най-малкото във всички достъпни преписи на съответните слова. Известно е, че творбите на Климент Охридски са запазени в късни преписи от XII—XVI в., но този факт не създава непреодолими трудности, тъй като научната практика показва, че в битуването на ръкописите лексиката сочи относителен стремеж към стабилност (в сравнение с правописа, фонетиката, пък дори и морфологията) и затова бихме могли да допуснем, че макар и късни, тези преписи отразяват сравнително добре състоянието на оригиналите. Съпоставянето на библейските цитати в обнародваните преписи на всяко от разглежданите тук слова показва, че тези цитати се съгласуват помежду си, запазвайки една лексикална стабилност. Ако във времето, за което говорим (границата на IX и X столетие), в църковната йерархия в Преслав се бе наложила някаква нова редакция на богослужебните книги, Климент би се съобразил с нея независимо от личните си пристрастия. Защото той е книжовник, осъществявал своите занимания „не без известна координация с останалите в столицата негови събратя“[38], и още повече, защото като „човек на живото дело той не е самотен фанатик, отшелник от живота, а деен творец, който иска да спечели народа за делото на духовното съвършенство, на просветата и книжнината“[39]. Именно с тази негова особеност Ив. Гълъбов обяснява противоречието между историческите извори, представящи Климент за ревностен последовател на Кирило-Методиевите завети, и езиковата му практика, отдалечаваща го от нормите на Кирило-Методиевия книжовен език[40].

И така, направените наблюдения навеждат на мисълта, че по времето, когато са се създавали Климентовите слова, втората, преславска редакция на старобългарските богослужебни книги вероятно все още не е била официално утвърдена като духовен и държавнически акт. Като имаме предвид, че Климент умира на преклонна възраст в 916 г. и че едва ли е писал активно в последните години на своя живот, можем да предположим, че редактирането на богослужебния корпус в Преслав се е осъществило не по-рано от края на първото десетилетие на X в. Историческите извори също говорят в полза на такава хипотеза. Известно е, че първите години от царуването на Симеон са свързани с военни действия — обявена е война на Византия, унгарски номадски племена нападат североизточните краища и биват разгромени, към Бъл-

[38] Станчев, К., Г. Попов. Цит. съч., с. 40.

[39] Гълъбов, Ив. Климент Охридски и старият български книжовен език. — В: Трудове на ВПИ „Братя Кирил и Методий“ във В. Търново, 1968, № 4, с. 493.

[40] Пак там, 477—495.

гария се присъединяват византийските владения около Драч и Солун, населени с български славяни и т. н. Едва ли в тези трудни военни години Симеон е имал възможност за истински книжовни занимания (включително и за редактирането на възобновените Кирило-Методиеви преводи на Евангелието и Апостола, или пък за превеждането на някои старозаветни книги с тълкувания), към които владетелят е бил лично съпричастен и които най-вероятно са започнали малко по-късно.

В заключение ще отбележим, че би било интересно библейските цитати у Климент да се съпоставят с фрагментите от Светото писание и в други оригинални и преводни съчинения на писатели от X—XI в. Вече стана въпрос за евангелските цитати в Учителното евангелие на Константин Преславски, които като цяло следват първата редакция на старобългарския евангелски текст, но понякога в тях се промъкват речникови синоними, предпочитани в една преславска езикова среда. Така Методиевият ученик Константин „е трябвало максимално да се приближи до живата реч на тогавашната българска столица“[41]. Разбира се, въпросът се нуждае от по-конкретно и задълбочено изследване, каквото всъщност е необходимо и за библейските цитати в редица други ръкописи, чиито оригинали възхождат към разглеждания период, например Словата на Атанасий Александрийски срещу арианите в превод на Константин Преславски, Йоан-Екзарховите „Шестоднев“ и „Богословие“, Симеоновият сборник в препис от 1073 г., Словата на Григорий Богослов в препис от XI в., Огласителните поучения на Кирил Йерусалимски в препис от XII в., Лествицата на Йоан Климакс в препис от XII в. и др. Установяването на редакциите на библейските цитати в тях би могло да послужи за проучване историята на съответните библейски книги, а получените резултати от своя страна биха могли да осветлят някои нови моменти от историята на самите съчинения.

ПРИЛОЖЕНИЕ № 1

СПИСЪК НА ИЗПОЛЗУВАНИТЕ КЛИМЕНТОВИ СЛОВА

Надписани:

1. Похвално слово за пророк Захарий и за зачатие на Йоан Кръстител
2. Похвално слово за Димитър Солунски
3. Похвално слово за Михаил и Гавриил
4. Похвално слово за Климент Римски
5. Похвално слово за Йоан Кръстител
6. Похвално слово за Кирил Философ
7. Похвално слово за св. 40 мъченици
8. Похвално слово за Възкресение Лазарово
9. Похвално слово за Успение Богородично
10. Наставления за празници
11. Поучение за Светата неделя
12. Слово за Светата Троица и за творението и за съда
13. Слово за Цветница
14. Слово за Пасха (Великден)
15. Поучение за Преображение

[41] Гълъбов, Ив. Една интересна и важна особеност на Учителното евангелие на Константин Преславски. — В: Преслав. Сборник. Т. 2. С., 1976, с. 90.

Ненадписани:

1. Похвално слово за Въздвижение (Кръстовден)
2. Похвално слово за Рождество на Йоан Кръстител (II)
3. Похвално слово за пророк Илия
4. Поучение в памет на апостол или мъченик
5. Поучение пред причастие
6. Поучение за пречистите тайни

ПРИЛОЖЕНИЕ № 2

СПИСЪК НА ИЗПОЛЗУВАНИТЕ ЕВАНГЕЛСКИ И АПОСТОЛСКИ РЪКОПИСИ

Зографско четириевангелие. ГПБ. По изданието на J a g i ć, V. Quattuor evangeliorum codex glagoliticis, olim Zographensis nunc Petropolitanus. Berolini, 1879.

Мариинско четириевангелие. ГБЛ. По изданието на J a g i ć, V. Quattuor evangeliorum versionis palaeoslovenicae codex Marianus. Berolini — S. Peterburg, 1883.

Асеманиево кратко изборно евангелие. Рим, Ватиканска библиотека. По изданието на V a j s, J., J. K u r z. Evangeliarium Assemani. Codex Vaticanus 3. Slavicus glagoliticus. T. 2. Pragae, 1955.

Савино кратко изборно евангелие (Савина книга). ЦГАДА. По изданието на Щ е п к и н, В. Саввина книга. СПб., 1903.

Остромирово кратко изборно евангелие от 1056—1057 г. ГПБ. По изданието на В о с т о к о в, А. Остромирово евангелие 1056—1057 г. С приложением греческого текста евангелий и грамматическими объяснениями. СПб., 1843.

Юриевско пълно изборно евангелие от началото на XII в. ГИМ. По изданието на а р х. А м ф и л о х и й. Описание Юрьевского евангелия 1118—1128 г. Воскресенской Ново-Иерусалимской библиотеки с приложением оттиснутых резных на пальме букв и заставиц и словаря из него, сличенного с Евангелиями XI, XII вв. и 1270 г. М., 1877.

Мстиславово пълно изборно евангелие от 1115—1117 г. ГИМ. По изданието под редакцията на Ж у к о в с к а я, Л. Апракос Мстислава Великого. М., 1983.

Добрилово пълно изборно евангелие от 1164 г. ГБЛ. По а р х. А м ф и л о х и й. Описание Юрьевского евангелия 1118—1128 г. . . . , 1877.

Добромирово четириевангелие от началото на XII в. ГПБ, Синай, манастир „Св. Екатерина". По изданието на В е л ч е в а, Б. Добромирово евангелие. Български паметник от началото на XII век. С., 1975.

Врачанско кратко изборно евангелие от XIII в. НБКМ. По изданието на Ц о н е в, Б. Врачанско евангелие. Среднобългарски паметник от XIII в. С., 1914 (Български старини, IV).

Търновско четириевангелие от 1273 г. ЈАЗУ, III а 30. По микрофилм.

Чудовски Нов завет на митрополит Алексей от 1355 г. Днешното му местонаходище е неизвестно. По микрофилм.

Слепченски апостол от XII в. ГБЛ, ГПБ, Библиотека на Украинската академия на науките в Киев, Народна библиотека в Пловдив и БАН СССР. По изданието на И л ь и н с к и й, Г. Слепчанский апостол XII века. М., 1912.

Охридски апостол от XII в. ГБЛ. По изданието на К у л ь б а к и н, С.

Охридская рукопись апостола конца XII века. С., 1907 (Български старини, III).

Христианополски апостол от XII в. Лвовски исторически музей и Библиотека на Украинската академия на науките, Киев. По изданието на K a l u ž n i a c k i, A. Actus epistolaeque apostolum palaeoslovenice ad fidim codicis Christianopolitani saeculo XII scripti. Vindobonae, 1896.

Шишатовацки апостол от 1324 г. Библиотека на Сръбската патриаршия в Белград. По изданието на M i k l o š i ć, F. Apostolus e codice monasterii Šišatovac palaeo-slovenice. Vindobonae, 1853.

Карпински апостол от XIII—XIV в. ГИМ. По изданието на а р х. А м ф и л о х и й. Древнеславянский Карпинский Апостол XIII в. с греческим текстом 1072 года, сличенный по древним памятникам славянским XI—XVII в. с разночетениями греческими, заимствованными из Нового завета, издания Рейнекция 1747 года. Т. 1—4. М., 1885—1888.

Толстовски апостол от XIV в. ГПБ. По В о с к р е с е н с к и й, Г. Древнеславянский Апостол. Послания Св. Апостола Павла по основным спискам четырех редакций рукописного славянского апостольского текста. С разночетениями из пятидесяти одной рукописи Апостола XII—XVI вв. Вып. 1—5. Сергиев Посад, 1892—1908.

СЪКРАЩЕНИЯ

Ап. мъч.	— Поучение в памет на апостол или мъченик
Ас.	— Асеманиево евангелие
Вр.	— Врачанско евангелие
Въздв.	— Слово за Въздвижение
Д. Сол.	— Слово за Димитър Солунски
Дан.	— Книга на пророк Даниил
Дбрил.	— Добрилово евангелие
Дбрм.	— Добромирово евангелие
Ен.	— Енински апостол
Зах.	— Слово за пророк Захарий
Зогр.	— Зографско евангелие
Илия	— Слово за пророк Илия
Й. Кр.	— Слово за Йоан Кръстител
Карп.	— Карпински апостол
Кир.	— Слово за Кирил Философ
Кл. Р.	— Слово за Климент Римски
Козма	— Беседа на Презвитер Козма срещу богомилите
Лаз.	— Слово за Възкресение Лазарово
М. Гавр.	— Слово за Михаил и Гавриил
Мар.	— Мариинско евангелие
Мст.	— Мстиславово евангелие
Наст.	— Наставление за празници
Нед.	— Поучение за светата неделя
№ 6	— Евангелие № 6 от ЦГАДА
Остр.	— Остромирово евангелие
Охр.	— Охридски апостол
Пасха	— Слово за Пасха
Поуч. прич.	— Поучение пред причастие
Преобр.	— Поучение за Преображение
Рожд. Й. Кр.	— II слово за Рождество на Йоан Кръстител
Сав.	— Савина книга
Св. тайни	— Поучение за пречистите (светите) тайни
Син.	— Синайски псалтир
Сленч.	— Слепченски апостол
Супр.	— Супрасълски сборник
Толст.	— Толстовски апостол

Тр. — Слово за Светата Троица
Търн. — Търновско евангелие
Усп. Бог. — Слово за Успение Богородично
Христ. — Христианополски апостол
Цв. — Слово за Цветница
40 мъч. — Слово за св. 40 мъченици
Чуд. — Чудовски Нов завет на митрополит Алексей
Шиш. — Шишатовацки апостол
Юр. — Юриевско евангелие

CITATION OF GOSPELS AND THE APOSTLES IN THE SERMONS OF CLEMENT OF OHRID AND IN PRESLAV LITERATURE

Tatiana Slavova

(S u m m a r y)

The article deals with biblical citations in Clement of Ohrid's works as a source of the development of translation of the Holy Writ into Old Bulgarian. This proved that the usage of the lexical variants preferred by the Preslav men of letters were not unusual for the ancient men of letters. These variants are most notable in the freely paraphrased biblical motifs and in Clement's vocabulary, while the exact biblical citations follow the original translation of Old Bulgarian holy books by Cyril and Methodius.

ХОМИЛИИТЕ НА КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ В КЪСНАТА СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРСКА КНИЖНИНА (XV—XVIII В.)

Анисава Милтенова

Разпространението на Климентовите творби в българските ръкописи от XV—XVIII в. привлича интереса на изследователите като част от общата характеристика на късносредновековната книжнина с оглед на приемствеността ѝ спрямо среднобългарския период. Досегашните констатации се градят върху археографските сведения и текстологическите наблюдения, извършени за изданието на съчиненията на Климент Охридски[1]. Според събраните тук данни южнославянските и по-специално българските преписи от хомилиите на писателя, запазени днес, са много малко. Това е особено подчертано за периода XV—XVIII в., когато турското нашествие е причина за унищожаване на голяма част от оригиналното ни книжовно наследство и, както отбелязват изследователите, е пречка за по-нататъшното развитие на Климентовата ръкописна традиция[2].

Последните проучвания върху ръкописите от Късното средновековие разшириха и обогатиха представата за мястото и количеството на преписите от хомилии на Климент Охридски. Ако се обобщят наличните данни и се анализира съдържанието на творбите (съществуването на новобългарски преработки например), а също така съставът на сборниците, в които се поместват, може по-точно и по-задълбочено да се очертае историческата съдба на Климентовото книжовно дело. Тук се прави опит за един първоначален обзор на известните текстове, като се класифицират според отличаващите ги особености.

При подбора на кръга ръкописи от посочения период възникват някои трудности. До нас са достигнали голям брой анонимни ръкописи от XV до XVII в. , за които е трудно да се определи със сигурност дали са писани от сръбски или от български книжовници. Както е известно, редица литературни явления от тази епоха са общи за двете южнославянски литератури и принадлежат към характеристиката както на сръбската, така и на българската книжнина. Голямо разпространение придобива ресавският правопис — и на сръбска, и на българска територия[3]; забелязва се сходство в

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

[2] Пак там, т. 1, с. 11.

[3] Иванова, Кл. Правописно-езикови проблеми при описването на южнославянските кирилски ръкописи. — В: Славянска палеография и дипломатика. С., 1980, с. 105.

оформлението на ръкописната книга, в школуването на почерците и т. н. Затова на този първоначален етап от изследването извън него остават някои книжовни паметници, писани с ресавски правопис, за които липсват преки доказателства, че са от български произход. По-разширеното сравнително проучване на всички южнославянски преписи, което е много важно, може да бъде извършено тогава, когато се проверят събраните археографски и палеографски данни за уточняване хронологията и локализацията на ръкописите.

Трудност представляват и все още нерешените проблеми относно текстологическия анализ на Климентовото хомилетично творчество. Както се посочва напоследък, извън сложния въпрос за авторството не са изяснени прецизно отношенията между различните редакции и участието на Климент в създаването им, недостатъчни са познанията ни за развитието на текста в ръкописната традиция, не се обясняват промените, внасяни от по-късните преписвачи и т. н.[4] Това състояние на проблематиката изисква всеки неизвестен или малко известен препис да бъде съотнасян с останалите, за да се достигне до верни изводи по отношение на неговото място сред тях. Веднага трябва да се подчертае, че в настоящия обзор е невъзможно да бъде разгледан всеки препис отделно както поради ограничения обем, така и поради по-общата насоченост на работата. Повече текстологически бележки се правят за преписите, които са преработки или компилации върху Климентовия текст.

В рамките на XV в. са известни няколко преписа от хомилии на Климент Охридски, всички включени в енциклопедическите сборници на книжовниците от Рилския кръг:

1. Панегирик от 1425 г., писан от дяк Андрей, Църковен историко-архивен институт, № 182, ресавски правопис[5], Похвално слово за Михаил и Гавриил.

2. Панегирик от 1469 г. (Загребски), писан от Владислав Граматик в Жеглиговския манастир, ЈАЗУ, № III, а. 47, Похвално слово за Кирил и Методий (т. нар. „вторична редакция“ в изданието)[6].

3. Панегирик от 1479 г. (Рилски), писан от Владислав Граматик в Жеглиговския манастир, Национален музей Рилски манастир, № 4/8 (61), ресавски правопис, Похвално слово за Михаил и Гавриил; Похвално слово за Кирил и Методий (т. нар. „вторична редакция“)[7].

4. Панегирик от 1483 г., писан от Мардарий Рилски, Национален музей Рилски манастир, № 4/5, ресавски правопис, Похвално слово за Михаил и Гавриил[8].

5. Сборник от XV в., атонски почерк, среднобългарски правопис, Библиотека на Румънската академия на науките — Букурещ, № 302, Похвално слово за Михаил и Гавриил[9].

---

[4] Николова, Св. Някои текстологически проблеми в панегиричното творчество на Климент Охридски (По материали от „Похвално слово за пророк Илия“). — Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, 63—64.

[5] Христова, Б., Д. Караджова, А. Икономова. Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България. Своден каталог. Т. 1. С., 1982, с. 60, № 127 и цитираната библиография.

[6] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 1, с. 475.

[7] Пак там, с. 476; Христова, Б., Д. Караджова, А. Икономова. Цит. съч., 62—63, № 131 и посочената там библиография.

[8] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 1, с. 243; Христова, Б., Д. Караджова, А. Икономова. Цит. съч., с. 63, № 132.

[9] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 1, 244—245. Текстът е издаден в: Богдан, Д. П. Дело Климента Охридского по неизданным румынским источникам. —

Към тези преписи може да бъде прибавен още един — от самото начало на XVI в., който също е поместен в сборник, дело на книжовниците от Рилския кръг:

6. Сборник от 1509 г., писан от Мардарий Рилски и монах Пахомий, ресавски правопис, ГПБ — сбирка на Гилфердинг, № 56, Похвално слово за Михаил и Гавриил[10].

Според характера на сборниците, в които са поместени, тези преписи могат да бъдат обединени в една група. Те свидетелствуват за популярността на две Климентови творби — Похвално слово за Михаил и Гавриил и Похвално слово за Кирил и Методий — сред рилските книжовници. Що се отнася до последното слово, без съмнение текстът му от т. нар. „вторична редакция", намерила място във Владиславовите ръкописи, възхожда към дефектен протограф, в който са липсвали листове от ръкописа. По този начин се е получил пропуск на един голям пасаж от първата половина на словото[11]. Също без съмнение, както подчерта неотдавна Св. Николова, различията между тези преписи и останалите са от такъв характер, че не дават основание да се отделят две (и при това авторски) редакции на произведението. По-нататъшните проучвания върху източниците на Владиславовите панегирици ще дадат отговор на въпроса, какъв ръкопис е послужил за основа на този текст.

От XVI в. са достигнали до нас също неголям брой български по произход ръкописи, в които се срещат слова от Климент Охридски. Според известните ми досега данни те са следните:

1. Миней за април с проложни и други четива, XVI в., НБКМ, № 131, двуюсов, двуеров правопис, Поучение за апостол Марко. Текстът с минимални отклонения следва издадения текст[12].

2. Сборник от XVI в., ГПБ, сбирка на Ф. А. Толстой, № F. I. 767, български правопис, Похвално слово за Михаил и Гавриил[13].

3. Сборник от XVI в., НБКМ, № 300, ресавски правопис, Похвално слово за Възкресение Лазарово[14].

4. Сборник от XVI в., Библиотека на Румънската академия на науките — Букурещ, № 327, западнобългарски езикови особености, Похвално слово за Йоан Кръстител[15].

5. Миней служебен за юли—август от втората половина на XVI в., ресавски правопис, НБКМ, № 155, Похвално слово за Успение Богородично[16].

6. Апокрифен сборник (Панагюрски) от втората половина на XVI в., НБКМ, № 433, двуюсов, двуеров правопис, Поучително слово пред причестяване[17].

7. Апокрифен сборник от XVI в., Национална библиотека — Виена, № 149, ресавски правопис, Поучително слово пред причестяване[18].

В: Климент Охридски. Материали за неговото честуване по случай 1050 години от смъртта му. С., 1968, 104—106, № 302.

[10] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 1, с. 248; Ангелов, Б. Ст. Неизвестни ръкописи на Мардарий Рилски. — ИИЛ, 21, 1972, 43—65.

[11] Николова, Св. Цит. съч., с. 101.

[12] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 1, с. 129.

[13] Пак там, с. 258.

[14] Пак там, с. 556.

[15] Пак там, с. 380.

[16] Христова, Б., Д. Караджова, А. Икономова. Цит. съч., с. 133, № 352.

[17] Пак там, с. 138, № 366. Словото на Климент Охридски не е отбелязано.

[18] Яцимирский, А. И. Описание южнославянских и русских рукописей заг-

Тук не се включват редица преписи в ръкописи с неустановен произход и ресавски правопис, както и преписът в сборник № 4/11 от Националния музей в Рилския манастир, който е предатиран — първоначално смятан за препис от XVI в., сега е установено, че се състои от две части (от XIV и от XV в.). В първата част на ръкописа, българска по произход (от л. 1а до л. 39б), е поместено Климентовото Слово за Пасха[19].

Преписите на Климентови хомилии от XVI в. могат да бъдат разпределени в две групи:

I. Преписи в сборници от минеен тип или в панегирични сборници.

II. Преписи в сборници със смесено съдържание, в които преобладават апокрифи.

Преписите в първата група са забележителни с това, че не се свързват с късните руски текстове, които се поместват в Пролозите или Златоустите. С минимални отклонения те следват текста на по-старинните преписи, публикувани като основни в изданието на Климентовите съчинения. Както вече се посочи, текстологическите анализи в много случаи са недостатъчни, поради което на този етап от проучването не могат да се правят никакви позадълбочени изводи.

Привличат вниманието последните два преписа — на Поучителното слово пред причестяване. То е озаглавено в Панагюрския сборник по следния начин: л. 155: **О причащенїе зри.** Нач.: **Пѡвно є̑ на братїе прилежно испитавшн дрьжатн како по wбразѣ бжїю** . . . Това произведение е издадено в т. 2 от съчиненията на Климент Охридски, който съдържа предполагаеми Климентови творби[20], но доказателствата за авторството на старобългарския писател са толкова очевидни, че може да се отнесе и към принадлежащите му със сигурност съчинения. От творбата са известни само пет преписа в руски ръкописи, а по южнославянски то не е познато. Поучителното слово не е отбелязано от Б. Цонев, нито от изследователите, работили с Панагюрския сборник. При сравнение с издадения текст от XII в. този в сборник № 433 показва незначителни езикови различия и някои пропуски, но като цяло свидетелствува за препис от южнославянски оригинал. Същият текст се намира в сборник № 149, Национална библиотека — Виена, л. 163 б, 165—166, а също така в сборник, писан от Даниил Етрополски в 1628 г., съхраняван в Музея на сръбската православна църква — Белград, № 100, л. 123б — 124б. Трите ръкописа имат връзка помежду си. Предполага се, че Панагюрският сборник и Виенският са преписани от един и същ текст в един и същи скрипториум, а Панагюрският от своя страна е послужил за основа на сборника, съставен от йеромонах Даниил[21]. Трите преписа на Поучителното слово пред причестяване представляват интересен случай на вмъкване на Климентово произведение сред обкръжение с нетипичен състав. Независимо че възхождат към общ протограф, текстовете свидетелствуват за непрекъсната южнославянска история на текста на творбата.

раничных библиотек. I. Петроград, 1921 (СбОРЯС, 98), 236—239; Цонев, Б. Славянски ръкописи във Виена. — Год. СУ. Ист. -филол. фак., 25, 1929, 8—23; Birkfellner, G. Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich. Wien, 1976, 214—220. Словото от Климент Охридски не е отбелязано.

[19] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 2, с. 314. Сборникът е предатиран в: Христова, Б., Д. Караджова, А. Икономова. Цит. съч., с. 77, № 176. Тук словото на Климент Охридски не е отбелязано.

[20] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 2, 546—560.

[21] Милтенова, А. Сборник със смесено съдържание, дело на етрополския книжовник йеромонах Даниил. — Старобългарска литература, 19, 1986, 114—125.

Преписите от XVII и XVIII в. са по-многобройни, като една част от тях представляват нововбългарски преводи и преработки на Климентови слова.

1. Панегирик от 1622—1623 г., писан от Даниил Етрополски в Търново, сега във Врачанската митрополия, № 4, ресавски правопис, Похвално слово за Михаил и Гавриил[22].

2. Сборник от първата половина на XVII в. (Кокалянски, Урвишки), ресавски правопис, Църковен историко-архивен институт — София, № 368, Похвално слово за Михаил и Гавриил[23].

3. Дамаскин от втората половина на XVII в. (Дряновски А), нововбългарски езикови особености, средногорско наречие, БАН, № 89, Похвално слово за пророк Илия[24].

4. Дамаскин от XVII—XVIII в. (Дряновски Б), нововбългарски езикови особености, НБКМ, № 711, Похвално слово за пророк Илия[25].

5. Дамаскин от 20-те години на XVIII в. (Тревненски, Стоянов), нововбългарски езикови особености, източно наречие, НБКМ, № 710, Похвално слово за пророк Илия[26].

6. Дамаскин от XVIII в., нововбългарски езикови особености, НБКМ, № 340, Похвално слово за пророк Илия[27].

7. Дамаскин от 1765 г., писан от поп Стойко (Софроний Врачански), нововбългарски езикови особености, БАН СССР , № 13.5.18 от сбирката на П. Сирку, ф. 55, Похвално слово за пророк Илия[28].

8. Дамаскин от началото на XVIII в., ресавски правопис, с нововбългарски езикови особености, НБКМ, № 721, Похвално слово за Успение Богородично (компилация)[29].

9. Сборник от началото на XIX в. с нововбългарски езикови особености, НБКМ, № 1078, Похвално слово за Успение Богородично (компилация)[30].

10. Сборник от неделни поучения и слова от минейния цикъл от първата половина на XVIII в., непоследователен ресавски правопис, с нововбългарски езикови особености от източен тип, библиотека на читалище „Еленка и Кирил Д. Аврамови“ — Свищов, № 145 а, Похвално слово за Възкресение Лазарово, Поучение за Възнесение, Поучение за Цветница, Поучение за светите тайни, Поучение за Петдесетница и т. нар. „Климентов великопостен цикъл“, състоящ се от 6 слова[31].

---

[22] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 1, 264—265; Христова, Б., Д. Караджова, А. Икономова. Цит. съч., с. 159 № 429 и посочената библиография.

[23] Климент Охридски. Събр. съч. Т. 1, с. 258. Сборникът е датиран XVI в. Предатировка в: Христова, Б., Д. Караджова, А. Икономова. Цит. съч., с. 193, № 523.

[24] Цонев, Б. Славянски ръкописи в Българската академия. — СбБАН, 6, 1916, № 12; Петканова-Тотева, Д. Дамаскините в българската литература. С., 1965, с. 65; Демина, Е. И. Тихонравовский дамаскин. Т. 1. С., 1968, 57—58.

[25] Цонев, Б. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 2. С., 1923, 355—358.

[26] Пак там, 350—355.

[27] Цонев, Б. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. Т. 1. С., 1910, с. 355.

[28] Иванов, П. Котленски дамаскин, преписан от Стойко йерей на 1765 г. (Принос към изучаването на нашите дамаскини). Български дамаскини в библиотеката на Академията на науките в Петроград. — Известия на семинара по славянска филология, 4, 1921, 54—85.

[29] Цонев, Б. Опис . . . Т. 2, 375—377.

[30] Стоянов, М., Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 3. С., 1964, с. 390.

[31] Милтенова, А. І. Ръкописната сбирка на Свищовското читалище. — Старо-

Към словата в изброените ръкописи трябва да се прибави едно извлечение от Похвално слово за Козма и Дамян, което прониква в редица дамаскини като добавка към превода на текста от „Съкровище“ на Дамаскин Студит, предназначен за съответния празник. Извлечението е известно досега по девет преписа: в Тихонравовски[32], Протопопински[33], Копривщенски[34], Троянски[35], в дамаскин № 1073, НБКМ[36], № 117, Народна библиотека — Пловдив[37], в Берлински дамаскин № 35[38], в Сливенски дамаскин № 709, НБКМ[39], в сборник № 1066, НБКМ[40]. Всички преписи са с новобългарски езикови особености, повечето от източен тип. Текстът, който се свързва с Климентовата творба, представлява съвсем кратко извлечение от нея. В изброените преписи е представен един и същи текст, като единствено в Берлинския дамаскин в началото има малка разлика. Въз основа на проучването на текста се приема, че той възхожда към общ протограф[41].

Разпространението на Климентови хомилии през XVII и XVIII в. се характеризира с няколко отличителни черти:

I. Макар и рядко, продължава включването на отделни слова в сборници от панегиричен тип. Пример за това е Похвалата за Михаил и Гавриил, поместена в панегирика на Даниил Етрополски и в Кокалянския сборник.

II. Единствен засега известен, но твърде значителен като факт е Свищовският сборник от неделни поучения, в който е включена цяла поредица от Климентови творби, единадесет на брой. Както се установи от цялостния палеографски, текстологически и правописен анализ на текстовете[42], те са български както по своя език и правопис, така и по своя първообраз, т. е. възхождат към друг, по-стар български ръкопис. В случая се отнася за преписи на Климентови съчинения, които, въпреки че се намират в ръкопис от средата на XVIII в., представляват продължение на старинна ръкописна традиция. Това твърдение се основава на близостта и даже на пълното покриване на текста на отделните слова с най-ранните първични версии в изданието. За старинна ръкописна традиция говори и съставът на сборника (особено в частта му от Неделя месопустна до Петдесетница), който напомня най-ранните преписи на Златоуста.

В Свищовския сборник откриваме освен това един от редките южнославянски, по-точно български преписи на т. нар. „Климентов великопостен цикъл“, който възхожда към най-старинната, първична редакция на текста и няма нищо общо с късната руска „почаевска“ редакция, характерна за повечето ръкописи от този период. Анализът на словата показва, че в тях са засвидетелствувани повече изменения и съкращения на текста в сравне-

българска литература, 8, 1980, 94—102; 2. Неизвестни преписи от слова на Климент Охридски в сборник от Свищовската ръкописна сбирка. — Кирило-Методиевски студии, 1, 1984, 146—158.

[32] Демина, Е. И. Цит. съч., 54—56, 100—101. В анализа на Словото за Козма и Дамян не е посочен източникът на добавката извлечение.

[33] Цонев, Б. Опис . . . Т. 2, 339—347, № 708.

[34] Милетич, Л. Коприщенски дамаскин. Новобългарски паметник от XVII в. С., 1908, 30—31 (Български старини, II).

[35] Иванова, А. Троянски дамаскин. С., 1967, 107—108. В изданието не е посочен източникът на добавката извлечение.

[36] Стоянов, М., Хр. Кодов. Опис . . . Т. 3, 380—384.

[37] Цонев, Б. Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги в Пловдивската народна библиотека. С., 1920, 196—205.

[38] Цонев, Б. Славянски ръкописи в Берлинската държавна библиотека. — СбБАН, 31, Ист.-филол. клон, 17, 1937, 2—15.

[39] Цонев, Б. Опис . . . Т. 2, 347—350.

[40] Стоянов, М., Хр. Кодов. Опис . . . Т. 3, 363—367.

[41] Демина, Е. И. Цит. съч., 100—101.

[42] Милтенова, А. Неизвестни преписи, с. 157.

ние с останалите, включени в сборника Климентови творби. Без да бъде променен нравствено-назидателният им дух, словата са опростени, някои цитати и по-обширни тълкувания са съкратени. Тези изменения обаче нямат характер на самостоятелна версия или редакция. „Климентовият великопостен цикъл" показва известни различия и в езиково отношение — новобългарските особености са често явление, а има слова, в които те са до такава степен последователно проведени, че може да се говори за новобългарска преработка (Словото за Неделя месопустна и Словото за Първата неделя от поста).

Свищовският сборник е едно от доказателствата, че въпреки тежките условия на османското робство произведенията на този популярен старобългарски писател продължават да се преписват у нас и по този начин се осъществява непрекъснатата приемственост със среднобългарската книжовна традиция.

III. Сред изброените преписи от XVII и XVIII в. се открояват с преобладаващия си брой новобългарските преработки на Климентови произведения, които се поместват в дамаскините и дамаскинарските сборници: Похвално слово за пророк Илия и Похвално слово за Успение Богородично.

Петте преписа на Похвалното слово за пророк Илия съдържат един и същ текст, който предава в съкратен вид съответното слово от Климент Охридски. Пропуснат е един голям пасаж от творбата — епизодът с вдовицата. При внимателното вглеждане в текста е по-вероятно да се допусне, че става въпрос за протограф, в който е имало механична повреда — липса на листове. Това предположение се потвърждава от неясно предаденото начало на следващия епизод — за езическите жреци и лъжепророци. Независимо от този пропуск новобългарският текст предава твърде свободно Климентовия оригинал — наблюдават се редица добавки, които могат да бъдат обяснени само с намесата на анонимния автор. Преработката на словото е целяла да го направи по-достъпно за читателите и слушателите както по език, така и по съдържание. Поради това, че текстът дава възможност за богати наблюдения върху езика и правописа, в приложение го издавам изцяло според преписа в дамаскин № 340, НБКМ. Петте сборника, в които е включено словото, са сходни по състав и структура и безспорно възхождат към общ протограф. Похвално слово за пророк Илия е едно от произведенията, присъствували в първообраза на тази група дамаскини.

Особен интерес представлява новобългарският текст на Похвалното слово за Успение Богородично, известен досега в два преписа: в дамаскин № 721 от началото на XVIII в., НБКМ, и в сборник № 1078 от началото на XIX в., НБКМ. Текстът може да се определи като късна компилация от съответното слово на Климент Охридски и от произведение за същия празник на Андрей Критски. Това е отбелязано и в заглавието на словото: „Мцъ авъгѕ е҃і. слово похвал'ное на прѣмирное прѣставленіе прѣблвенѣ влчци наше бцы, ѡ сло Климета папы римскаго и Анреа архпкпа Іерлимскаго" При анализа на текста се установи, че той условно може да се раздели на две части — *първа*, от началото докъм средата на словото, която представлява новобългарски превод на Климентовата творба (от „Се нн҃а свѣтло праздьньс'тво ликьствоующе..." до „Тако побаше из гроба исхищенѣ ѥи. быти и оу сна мтери быти"), и *втора*, по-голяма по обем от първата, съставена от отделни пасажи от словото на Андрей Критски и от заключителната част на Климентовото слово. И в двете части анонимният автор е

използувал изходните текстове твърде свободно, като е разширявал, съкращавал и перифразирал изворите си така, че се е получило в резултат едно различно от тях по композиция и съдържание произведение.

Това наблюдение най-вече важи за текста от Андрей Критски. Както е известно, съществуват три негови слова за празника Успение Богородично, чиито преводи се разпространяват в славянската ръкописна традиция[43]. За съпоставка използувах преписите им във Владиславовия панегирик, където са събрани и трите произведения. Паралелите към разглежданата новобългарска преработка се откриват в първото слово, озаглавено „Нже въ сты оц҃а нашего Андреа архїепкпа Критскаго н ієрамлнннна сло҃ на прѣславное ѕспенїе прѣславнѣн влчце наше бце н прнодвы Маріе“[44]. Начинът на работа на анонимния автор добре личи от следните примери:

Владиславов панегирик	Сборник № 721
Бѣ оубѡ внднѣнїе ново въ нстнноу н помыслы невъходно.	Бѣше видѣнїе ново въ истинѕ и съмислъ недоѕмѣваніе.
женоу, нбса прѣвъшьшѕ ҃ества чнстотою.	жена нбето прѣминьла ҃съ чистота скопостна.
н нже на нбсехъ невъходнмаа ста҃а съ тѣломь шъствоующѕ.	и дето са на нбето не въсходи прчтаа двца съ тѣло възлази самите серафім'скы
двоу, самое прѣпобѣждающѕ серафімское ҃ество бгоразоумїа чюдомь,	скопосе прѣминьла. съ бжїе разѕмь и чюдно равное рожьството и на
прьвое ҃ество боу въсѣхъ съдѣтелю прнбланжающее се.	съмрьта прилично.
Мтерь самын рожьшвю жноть, равьнь рожьствоу жнтїа коньць пронзносещѕ, н чюдо боу н вѣрѣ достонно.	Когито раждаше двчството и са непорѕши. затова като оумрѣ пльта и не изгни.
ꙗко же ѡ раждающн ложесна нерастанше се, снце н оумършн пльть нерастан се.	
Wле чюде с҃е. рожьство нзбѣже тлѣ,	ѡ чюдо голѣмо. рожьство избѣгна ѡ
н гробь растлѣнїе не сътворн. прпобнынх ѡ тлѣ не касает се.	тле гнилость и гробъть гнилость не направи.
(Следващият пасаж е изпуснат.)	(Следва текст, който няма паралел)
Na сїн на дховнын съзываеть обѣдь слова нже по пльти мтн слова. прѣлежнт бо тон дховно нѣкое чрѣжде-	и ҃съ много и ҃неизрѣнно прѣстои дрьзновенїе за този на дховны обѣдь словесна наѕка дето по пльти неиска-

[43] Изказвам благодарност на Кл. Иванова, която ме улесни при идентифицирането на текста.

[44] Текстът се намира на л. 178б—182б.

нїе и слова вина дн҃ь, и таинствьѣ бготворнмын оустрьмлєнїе...

(До края на словото пряк паралел липсва.)

Климент

Тебе славѣть, дво бце, архнгльсцни и бесплътныхъ оуставн. Тебе славѣть патрнарсн и прроцни чинове. Тебе чтоуть англцни зборн и мченїчцни пл҃цн. Ты iесн архнєрѣѡмь вѣнць и чловѣчєсомоу родоу спнне.

Тѣм же и нн҃а за ны непрѣстанно помлн се, твоє прѣстѣ оуспєнне почитающе, всакне стрти ѡгонецни и болѣзни нцѣлающни, напасти растачающи и ересї потрѣбещи, мнроу здравїе подающи и цртвне нбное неспросещи оу сна своєго нєвеснаго їс҃а Хс҃а, нємоу же побаѣть всака сл[а]ва, чть и покланнанне з безначельнымь wцємь и с прѣстынмь и жнвотворещимь дхмь, нн҃а и прнсно и вь вѣкь вѣка, амннь.

занныи рѣчи прѣложи дховна трапеза. словеска вина. и щото гледаме приказѹванїе таинствьное богодѹманїе. и некои да не ре не мы е драго тази веселба...

Сборник № 721

...сн҃ца заедно при бца да пристьпи. ликове и wцы и патриарси. дси пррчьскын и щенникы съставлєнїа. и аплькы съборь и ѹчителїе съ славою. мникь пльци праведны дши. и прпобны чинове. сѣкакавь възраст. царїе силны. и болѣре. и момци и моми старцы. съ млады. хвалете и млете се... и тебѣ славѣть безпльтны съборь архг҃лскы. тебѣ хвалѧть патрїарси и пррчьскыи чинове. тебѣ почить мничьскы пльцы. и тебѣ се голѣметь богатыи члци. и сичкы рw-ве на твоето лице сь покланѧть. ты си на архїереете вѣнць. и на члчьскы рw спенїе. ты и сега съ непрѣстанно моли за на. дето твое стое оуспенїе. и на нбето възшествїе да пѣе. сѣкаквы напатими да wпъдишь. и болѣзнь болѣсти да исцѣлишь, w напасти и w бѣди да ны избавишь. еретицы да потрѣбишь ми на свѣть здравїе. и на дшьта спенїе да харижеш. на цртво нбное и да испросишь w сна своего га ба и спа нашего Iv Ха отї е нємѫ прилично сѣкаква сла и чть въ вѣкы вѣкѡ амиїнь.

В състава на двата ръкописа, в които е включена новобългарската преработка на Похвалното слово за Успение Богородично — № 721 и № 1078, се забелязва известно сходство. Освен преписа на Климентовата творба общи са още три произведения. Може да се допусне, че № 1078 възхожда към източник, близък по съдържание до дамаскина.

За да хвърлим светлина върху произхода на преработката, необходимо е да обърнем внимание върху някои палеографски и текстови особености на дамаскин № 721. Ръкописът е изписан със среден правилен полуустав, средногорски тип. Украсен е с полихромни заставки и инициали в балкански стил с червени растително-геометрични елементи. В някои от заставките има миниатюрни изображения на св. Георги, архангел Михаил, великомъченик Димитър Мироточец. По оформлението си най-много се доближава до богатата средногорска ръкописна традиция от втората половина на XVII — началото на XVIII в. Новобългарският текст на словата от Дамаскин Студит и на другите произведения, поместени в сборника (Слово за Въздвижение на кръста, Мъчение на Евстатий, Представление на Йоан Богослов, Житие на Петка Търновска, Мъчение на Димитър Солунски, Чудеса на архангелите Михаил и Гавриил, Житие на Николай Мирликийски, Мъчение на св. Георги), го приобщава към състава на цял един кръг дамаскини: Троянски, Копривщенски, Протопопински, Тихонравов и др.[45] В тях не се срещат само две слова, които изобщо имат много малко преписи в късносредновековните сборници: Слово за 40-те мъченици и разглежданото Похвално слово за Успение Богородично. Вероятно новобългарската преработка на тези творби е била извършена допълнително от книжовника, съставител на ръкописа, откъдето е получила по-нататъшно разпространение[46].

В заключение трябва да се подчертае, че разпространението на Климентови химилии в сборниците от периода XV—XVIII в. не може да се разглежда като случайно явление в късносредновековната книжнина. Несъмнено творчеството на популярния старобългарски писател има своето място (макар и по-ограничено в сравнение със средновековната епоха) в репертоара на книжнината от това време. Този факт заслужава внимание и поради това, че освен Климент Охридски нито един от другите класически старобългарски автори от времето на първия разцвет в литературата през IX—X в. не е представен в късните ръкописи — не се срещат преписи от творби на Йоан Екзарх, Черноризец Храбър и др.

Проучванията на историческата съдба на произведенията на Климент Охридски през XV—XVIII в. трябва да продължат, тъй като остават още много неизяснени въпроси около техните източници, произхода и движението на преписите и т. н. Сегашните познания за приемствеността в Климентовата ръкописна традиция не само сред българските, но сред южнославянските книжовници могат да бъдат разширени и обогатени от неизследван извороведски материал, от нови преписи и преработки, а също така от сборници, подобни на Свищовския, в който е поместена поредица от Климентови съчинения. Не на последно място бъдещите анализи трябва да задълбочат представите ни за възприемането на Климентовите химилии от късносредновековния книжовник, да разкрият нови страни от неговата творческа личност.

[45] Петканова-Тотева, Д. Цит. съч., 63—67.

[46] Словото за св. 40 мъченици е включено още в дамаскин № 1073, НБКМ. То, както и Слово за Успение Богородично, не се среща в архаичния тип дамаскини.

ПРИЛОЖЕНИЕ

1. Похвално слово за пророк Илия, № 340, НБКМ, л. 114б—120а

Мцъ Іѕлі вь к. день иже на небеса огнои [sic] восходь стаго пррка Илиѧ ѳезвитенина оче блгви. молитвами стихь оць нашихь:

Ето сига стиливо слнци нбно колело возносенїе огнени коне светло просветливо. сега редомь по светать свѣтозарна виделина просвети са сась радось вь пресвѣтла хѕбось и паметь огннаго пррка Іліѧ. саборь да стрѕвами на твоѧ день Илиѧ пречѕдниі. тои на земета като слнци наи свѣтливо сась чѕдеса и знамение просвѣщава сички свѧть ѡ краи до краи, и са лютина палю щото са опирать насреща и вдигат са на големо.

Този сти пррькь Илиѧ беши синь Саваковь ѡ Тезвиѳа ѡ землѧ арапска, ѡ колено Ааро̑во живеши вь Галлада. защо ѳезвита дарь беши дадень на попове. И когато го раждаши манка мѕ. виде баща мѕ Савакь, като чи додоха, два момка вь бели дрехи. Та дѕмаха са детито, и са огнь го повиваха. и пламакь мѕ даваха да ѧде, и доде баща мѕ вь Ерліль та каза, на поповите, и речи мѕ провидець що разбираши. Не бои са чл̑че за това дети ще да бади до ѡ колено голѧмо на този свѧть. И неговата дѕма оумень ѡветь иеговь живь. по где и щото ще да стрѕва та ще да е бгѕ драго. Тои пррчествова. ке годинь и предвари напреть рожтво хво ѡ sl годинь.

И кога порасте Илиѧ а тои речи на поповите еленски Вьлаамови* викаите тварде защо да не бадать заспали вьшите богови, чи са не чѕе ѡ тахь нищо, и повелѧ имь Илиѧ да ѡстапеть, и речи [и]мь земети секи по едного ѡ тѧ, и ископаити место при морето, и направети трапь и накладети огнь сась дарва, и доведоха юнець, и заклаха его, и речи расѣсечети го и накладети го на оганеть, и речи [и]мь земети стомни, и налеити по дващь. И тіе налѧха, и пакь имь речи, сипети Іощи по трищь, и тие сипаха доде стана водата врахь мисотѕ. И тогива погледна сти Илиѧ на нбето, речи послѕшаи мене гди бже, щото сичко даржишь, послѕшаи ма днесь сась огнь замь да разбирать сички людие, оти си ти, единь гдь бгь, щото сичко даржишь, и азь твои слѕга. и този ча слези огнь ѡ нбето, и поѧде мисото и дарвата и водата полиза, и похвали бга Илиѧ щото сичко даржи, и повеле на поповите да легнать вазнакь. и ѕзе ножь и закла: нв попови. и рече ревнѕю поревновахь по гда бга щото сичко даржи. сиречь като си щѧхь таи напра [!] гь.

И возлези тогава сти Илиѧ на Кр̀миль планина, и помоли са бѕ г пати

* Попр. Вьалови.

зара дашь, защо не беши ишло дашь, по сичката зема за г годинь и s мца. И тогива ѿвори бгь нбесните врата, и оудари дашь по земета, и прорасте земета, и дади рожба сакаква, и блгви Илиа людите. и слези ѿ планината. и зе Елисеа Асафатова сина. та го помаза на пррчество, и бі като идеха та щаха да приминать Іюрдань, и саблечи си сти Илиа негова кожѕвь, дето го носаши та го сви, и ѕдари го во водѕ, и раз'дели са водата на две страни, и приминаха по сѕхо. И прозѕме са Илиа чи ще да се вознисе ѿ земета. и речи Елисею, ищи что щешь да ти дамь, доде не сам са вознесаль ѿ тебе, и речи Елисеи да бади твоа дхь щото е оу тебе, да е два оу мене. и речи Илиа оскапиль си са да ищишь. ами ако ма видіи чи са вознеса на нбето, а то ще да тї е така, и тие това дѕмаха, ето колесница огнена, и коне огнени та го грабнаха, и разделиха са, и вдигнаха стаго Илиа на нбо, и Елисеи гледаши и викаши, оче оче колесница їилева и коне негови, и Илиа си фарли своа кожѕхь, и зе гѕ Елисеи, илюва кожѕхь като падна ѿгоре, и влези вь него дхь, по дѕмата Илюва.

Този сти Илиа и на Синаиска планина ба виде що го члкь ни можи вида. и на преображение са Моисеа на Таворь планина станаха пре Ха, и хортѕваха. Пиши мѕ са пакь да доди на напоконшни день, са праведнаго Еноха да пррчествѕва на азиците и капле на [sic] синовете, їиливи. да викать и да дѕмать. братие никои ѿ вась да ни сте хванали вара томѕва нечестивомѕ андихристѕ че ще по скоро да са развали неговата лажа. А то ето де иди гдь ѿ нбето са негова слава, и почесь та ще да сѕди и на живи и на мратви, и да воздаде секимѕ по неговата работа. и андихрись като ще да чѕе това чи го обаждать. та ни ще да тарпи тахното обажание, ами ще да ги заколи и ни ще да им даде да погребать телата, каквото Іоань евлисть мартѕрисва на неговата книга дето а зовать апокаифись. И дѕхь ѿ бга пакь ще да влези вь него, и ще да стани на нозите си сти Ілиа пре сичките хора та щать да са оуплашеть та сичките хора като щать да гледать неговото чѕдо востание, са таквазиго добра работа оутварди гдь, повичи ѿ силы члчьскиа. и са таквизиго чѕдеса орѕжи горна премѕдро таквазиго похвала оувеза десница щото сичко даржи, и на землата така би чѕдень са работа, и са пррчество страше и сила превисока, неисказана, и сподобил'са е херѕвмь и серафимь и са чѕдеса свети като слнци. и са хвала венчава блгочтивиа хртиани, и венци носи на себе си хѕбось гдне, и са бжествени огнь пепала щото са опирать. и свети вь пррците като слнци вь звѣздите,

и мцать свѣтлива свѣщь просветюва сичко редо и помаза са блгодать прр-
ците и богове що бѫха діаволи, испаде и черковищата имь развали, и
корбаните имь изгори, и сичко потреби вь истена маслина би доброродна,
истичва сладость дховна. и пакь одаждюва, и напѫва землѧта, и хората
покрива ѿ гнѣвь бжїи, са негова ста молба.

Илиѧ огнени хртово прїшествїю втори прча, Илиѧ, свѣтозарнаѧ, Илиѧ
берекетни облакь, Илиѧ небопарни орель, Илиѧ златозарни свещь, Илиѧ
ѧсни проповедникь на хво пришествіе, Илиѧ люти потребитє на зли діа-
воли, Илиѧ топаль молебникь на грѣшна хора, Илиѧ твардь камакь на
вѧра, Илїѧ скорозаводникь на вечни животь. За това ти са молимь и на
зевє [sic] тамь, Илиѧ щото по скоро пріємашь молби прє ба, Илиѧ земални
аггль, и нбни члкь, щото давашь храна ѿ нбето на ро члчски дето те по
честно праздникь стрѫвать на славѫ. и на почесть стеи трцѣ оцѫ. и синѫ, и
стомѫ, дѫхѫ, и и сега и сѧкоги, и до краи светь, во вѣки, вѣковь аминь

2. Похвално слово за Успение Богородично, сборник № 721, НБКМ л. 98а—100б

Мцъ авгѫ .еі. слово похвалное на прѣмирное прѣставлѥніе прѣблвеніе
влчци наше бцы. ѿ сло Климета папы рискаго, І Анреа, архпкпа, крлиска.

Блви ѿ за м :~

Ето сега свѣтливо настаналое празенство. елате възлюблѥнныи и прѣ-
блвенныи хртїане. това е прѣдивное таинство със пѣсны чюдны да съ на-
сладиме, да ѿфрьлимъ тьмнина що е на тоизи свѣтъ. А то да сь просвѣти
очите что ни са на срцето. и със оумь да са повдигнемь. да разѫмѣемь
прѣчюдное оуспенїе прчтые его мтре га нашего Іѵ Ха. оти са дне прѣста-
вила майка бжїа. на животать. на вѣчны животь. раискыте врата ѿвара на
рѡ члчьскы. и днеска възлази майка га нашего. ѿ долны ерлимь на вышны
и нбны градь, на вѣчное цртво хво; дне прѣсвѣтлы ѡблакъ излази при не-
приставпны свѣть на безплътны силъ. оти заради нѣѧ. понови са рѡ члчь-
скы что бѣше обвѣтшаль. заради нѣѧ са отвори [ра]и заключены напрѣ
заради прѣбаба [Е]вва. за неѧ пламѣнното орѫжїе пле[щ]и даде та побѣгна.
и пъть да въсходимь на раиска гозба хѫбава отвори: заради неѧ са раз-
вали. и блвенїе процъвтѣ. и за когото са въсели съмрьть въ на за такво-
гози и животь дето не ѫмира излѣзе. тїѧ са ѧви новое нбо, и прѣстоль хе-

рѕвимскы. като е понесла. що е създалъ нбето и земл҃а зара не҃а са обожи члчьство, като са всели Хс несказанно ѕ стыетъ корень неинь.

Оти видѣ гь бь нашь. със прѣлъсть дїаволска въ съмрьть, и въ тлѣнїе като испадна. не може да трьпи като гледаше създанїето на своють образь, сирѣ на. въ толкози зло паднале. ами със млрдіе свое тамѕ са смили. та прѣклони нбето и слѣзе като дьждь на рѕно, въ коремать моминскы са всели. и покры си със плъть бжтвото свое истина заедно бь и члкь. на два скопоса зара сѕгоубь затова са наре бца като е родила негѡ. дето сега. прѣстое оуспѣнїе светливо да са раѹваме и да пѣемь. ами ако нѣкои неприлично на ѕмьтси помысли да ре не бѣше хѕбаво да оукѕси тоа съмрьть. като е родила живодавца ба. на таквизи тъи да ѡговоримь като бы рено когито прѣстьпи Адамь заповѣ оти си земл҃а и въ земл҃ата пак щешь да идешь. ѡ това имаме и ные начело и рожьства и бытїе и довршка. заради това. и гь нашь Іѵ Хс. додѣ на земл҃ата и примѣси са със плъть съмрьтна и зара на плъта мѕ оукѕси съмрьть. а не бжетвото мѕ безстрашно и безсмрьтное сѣкогы нъ бѣше на два скопоса. и бь и члкь. заради това със члчьство съмрьть оукѕси. а нѣ съ бжтвото. и въскрсе като безсьмртень. и съживы съ себѣ си Адама прьвозаннаго, и дрѕгыте щото бѣха ѡпрьвѣнь създень. дето слѣдь нѣго оумрѣль. заради това и прѣчтаа гпдарица и сѣкогишна двица Мрїа маика бжїа със плъть оукѕси съмрьть прилична безсмрьтномѕ на своата рожба скопосъть и дльгьть плаща. сам си гь бь ѡ нбето слѣзе при нея със много безьплътныи агглы и със прѣчтите си ръцѣ прчтаа дша ненна прїе като са бѣха събрале тогази съ бжїе повелѣнїе аплете на облаци ѡ сичкыте страни нѣ того които бѣха живыи ами мрьтвы. да проваждать чтное тѣло на бжїа маика. и ѡтамь на село Геѳсиманїи занесоха и поклан҃аха са и хвала въздадоха. и почтно оу гробьть и҃ положиха. ами и бѣше прилично из гробъть треты днь да и҃ извадѣть. и при сна и със плъть маиката да бъде*.

И затова бѕ бѣ прилич'тно тѣло ѡ мрьтвотворнаго тлѣнїа приличаше да са не затвори, ами ѕ гробь. като члчьско да прїемне свое въмѣщенїе. и на нбето живоконечнѣ ѡ своат'си животь да прииде. бѣше видѣнїе ново въ истинѕ и съмислъ недозмѣваніе. жена нбето прѣминьла съ чистота ско.

*Паралелът с Климентовото слово свършва дотук.

постна. и дето са на нбето не въсходи прчтаа двца съ тѣло възлази самите серафимскыи скопосе прѣминьла. съ бжїе разѕмь и чюдно равное рожьство и и [sic] на съмрьта прилично. Когито раждаше двчеството и са непорѕши. затова като оумрѣ пльта и не изгни. ѡ чюдо голѣмо. рожьство избѣгна ѡ тле гнилость и гробъть гнилость не направи. ѡ какво дшьта сщенна и бгопрiетное тѣло като са раздѣлеваше. съ своите ръцѣ гь бь нѫ прiе по законь. дето е по скопость робинѫ съща. съ члколюбїе и неиспитаны длъбокы работы и несѕгоресаны маика нѫ себѣ си направы. истинскы са въплъти а нѣ по привидение са нaправи члкь ѡ дѕмы испльнены съ чюдо женскы носѣ нбните пътекы настьпиха оти завѣде црца маика своа. и снь и бь наи високо ѡ сичките нбета. около нея са власти. начела блгославеть. прѣстолы пѣать херѕвiми са чюдѣть и радѕват се. а серафiми славеть своиго влка. съ скопость истинскы и съприлика была маика оти нѣ като Илїа възлѣзе на нбето. ни ти като Павль до трето нбе възлезе. ами досами црькы пртоль на сна своего достигна. само видно да го гледа. и съ много и неизренно прѣстои дрьзновенїе за този на дховны обѣдь словесна наѕка дето по пльти маика неисказанныи рѣчи прѣложи дховна трапеза. словеска вина. и щото гледаме приказѕванїе таинствное богодѕманїе. и некои да не ре не мы е драго тази веселба. оти нѣ е ѡ на ами ѡ сама бца са е наготвила. да влѣзе по достоинство дшевное оу дльбина дховна себѣ си хѕбѣве като за трапеза да приготви таина работа нбнаа съ причещенїе безсъмрьтны таинь влкы и га сѣкаква срьдина и мьзда да ѡфрьли и що ны дрьжи грѣ сѣкакавь. синца заедно при бца да пристьпи. ликове и ѡцы и патрїарси. дси прречьскы и сщенникы съставлѥнїа. и аплькы съборь и ѕчителїе съ славою. мникь пльци праведны дши. и прiобны чиве. сѣкакавь възрасть. царїе силны. и болѣре. и момци и моми старцы. съ млады. хвалете и млете се. и рете на бжїа маика. Блжень е дѡмъ Двдь. отї е ѡ нѥговь корень бжїа маика израсла заради тебѣ намь влчце прчтаа дво раи са ѡвори. и цртво нбное са харихa и тебѣ славѣть безпльтны съборь архгглскы. тебѣ хвалѧть патрїарси и прречьскыи чинове. тебѣ почить мничьскы пльцы. и тебѣ се голѣметь богатыи члци. и сичкы рѡве на твоето лице сь покланѧть. ты си на архїереете вѣнць. и на члчьскы рѡ спенїе ты и сега съ непрѣстанно моли за на. дето твое стое оуспенїе. и на нбето възшествїе да пѣе. сѣкаквы патими да ѡпъдишь. и болѣзнь болѣсти да исцѣлишь,

ѡ напасти и ѡ бѣди да ны изобавишь. еретицы да потрѣбишь ми на свѣтѣ здравїе. и на дшьта спенїе да харижеш. на цртво нбное и да испросишь ѡ сна своего гa ба и спа нашего Iѵ Хa отї е нѣмѕ прилично сѣкаква сла и чть въ вѣкы вѣкѡ амїнь.

SERMONS OF CLEMENT OF OHRID IN LATE MEDIEVAL BULGARIAN LITERATURE (15th-18th cc.)

Anisava Miltenova

(S u m m a r y)

The study presents the results of a recent examination of copies of Bulgarian MS from the 15th-18th century of the sermons of Clement of Ohrid. An attempt is made at classifying them according to textological features and according to the provenience of MSs. The author has established the popularity of two works of Clement in the 15th century, *Eulogy for Michael and Gavrail* and the *Eulogy for Cyril and Methodius,* contained in miscellanies compiled by monks of Rila Monastery. A small number of copies of Clements' sermons were found both in collections of menaeons and miscellanies with various works. In the 17th and 18th cc. different sermons of Clement of Ohrid continued to be copied and compiled in menaeons. The new Bulgarian versions of Clements's works, however, included in the works of Damascene Stoudite and collections of his works prevailed. A miscellany of sermons from the first half of the 18th century was found with a series of 11 homilies of Clement of Ohrid as part of the ancient MS tradition. Clement's works are of particular importance for medieval Bulgarian letters, since none of the other classical Old Bulgarian writers appear in the MS from the 15th-18th cc. There are no copies of works of John the Exarch, Monk Hrabr, etc.

СТИЛИСТИЧНИ ПРОБЛЕМИ НА РАННИТЕ СТАРОБЪЛГАРСКИ ХИМНОГРАФСКИ ПРОИЗВЕДЕНИЯ ЗА КИРИЛ И МЕТОДИЙ

Майя Йонова

Проблемът за стилистиката на ранната славянска химнография, посветена на Кирил и Методий, е свързан с много други въпроси: атрибуция и време на създаване на славянските текстове; състав и развитие на ръкописната традиция; идеологическа ситуация на възникване, изразена в текста чрез определени смислови акценти и свързваща тези творби с други произведения от кирило-методиевския кръг; жанрова принадлежност към определена традиция; стилистична организация на текста, обусловена от стилистиката на жанра, от типологията на светеца, от стилистиката на епохата и т. н.

По отношение на Службата за Кирил част от тези въпроси са разработени, натрупана е обширна библиография, свързана главно с издаването на различни преписи и с разискването на текстологическата проблематика. Първото издание на Службата е направено от В. Григорович по препис от XIII в.[1], а до момента са известни общо 24 преписа. Последното издание на текста принадлежи на К. Нихоритис по препис от Великата лавра на Атон[2], а 24-ият препис по съобщение на Ал. Наумов се намира в Люблин в библиотеката на Висшата духовна семинария под № 538[3]. Опит за възстановяване на службата еталон въз основа на 14 издадени преписа прави Б. Райков[4]. Изводите му върху ръкописната традиция показват, че службата се отличава с устойчивост в състава и реда на песнопенията, като промените се отнасят до някои тропари (седален — 14-и, 3-и тропар от 8-а песен и светилен — 11-и) и те определят наличието на две групи преписи — архаична, свързана с поголямата конкретност на споменатите тропари, която вероятно има моравски

[1] Григорович, В. Древнеславянский памятник, дополняющий житие славянских апостолов святых Кирилла и Мефодия. — Ученые записки Казанского университета, 1862, 1—29. Същият текст е публикуван и в: Кирилло-Мефодиевский сборник в память совершившемся тысячелетии славянской письменности и христианства в России. М., 1865, 243—250.

[2] Нихоритис, К. Службата на св. Кирил Философ (Светогорска ръкописна традиция). — Cyrillomethodianum, 8—9, 1884—1885, 183—198.

[3] Наумов, Ал. Службата на св. Кирил Философ в един кирилски ръкопис от Люблин. — В: Исследования по славяно-византийскому и европейскому средневековью. Посвящается памяти Ивана Дуйчева. С., 1988, 293—299.

[4] Райков, Б. Два новооткрити преписа от службата на Кирил Философ и няколко бележки върху нейния състав. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, 203—218.

произход, и втора група, отнасяща се до Плиско-Преславския период на книжовна дейност на Кирило-Методиевите ученици. Според изследователя има и съкратена, трета група преписи, а издаденият от Б. Ангелов текст показва пълно различие от другите[5]. Критическо издание на текста според всичките известни преписи все още не е направено. Ал. Наумов издава в превод на полски език Службата в разширен вид, като привежда всички известни песнопения, т. е. прави editio variorum, което е пръв подобен опит в историята на изданията на Службата[6].

Натрупаният конкретен материал изисква както текстологическо, така и литературно осмисляне. Многократно в изследванията се поставят проблемите около тематично-съдържателната и стилистичната характеристика на Службата, за връзката ѝ с други произведения от „Кирило-Методиевия и Климентовия кръг"[7], т. е. за логическа и смислова близост с произведения на агиографията и ораторската проза. Възможни и оправдани от гледна точка на Службата като самостоен текст са и стилистичните паралели между нея и произведенията от други жанрове. Такива наблюдения са правени в чисто констативен план. Б. Ангелов например изтъква многото съвпадения в стила на Службата за Кирил и Похвалното слово за Кирил[8]. Той тълкува тази стилова близост като една от възможностите за атрибуция на произведението — един от най-сложните въпроси около възникването на Службата, все още неполучил окончателен отговор. Тя възниква в кръга на Кирило-Методиевите ученици в най-ранна епоха, вероятно още в Моравия. В 9-а песен на канона се споменава за ученици, които стоят до ковчега с Кириловите мощи. Този тропар присъствува навсякъде в ръкописната традиция и конкретността му е свързана с най-стария период на славянската мисия. Той би могъл да бъде интерпретиран и като податка за авторство — явно съставителят му е един от първите Кирилови ученици, придружавали двамата братя до Рим. Многократно в изследванията се застъпва тезата за авторството на Климент Охридски, като най-аргументирано тя е представена от Н. Державин и в по-ново време от Б. Ангелов[9]. Доказателствата се движат главно около общологическите съображения за литературно най-изявения ученик на братята — Климент, за необходимостта от създаването на Службата във връзка с култа и с общополитическата ситуация на времето. Б. Ангелов подкрепя тезата си и чрез изказаното от него предположение за авторството на Климент на каноните за Климент Римски и за Димитър Солунски. Подобен аргумент за разширяване на химнографската продукция на Климент се гради върху съобщението в Пространното житие на Теофилакт за „песнопенията — ψαλμικοῖς"[10], създадени от Кирило-Методиевия ученик. Авторството на Климент на комплект общи служби — за пророк, апостол, светител

[5] Ангелов, Б. Ст. Службата на Кирил Философ. — В: Ангелов, Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. Т. 2. С., 1967, 3—23.

[6] Naumow, Al. Pasterze wiernych slowiań: swieci Cyryl i Metody. Kraków, 1985, 113—140.

[7] Кодов, Хр. Един непознат препис от службата на Кирил Философ. — В: Хилядa и сто години славянска писменост. С., 1963, 295—304.

[8] Ангелов, Б. Няколко наблюдения върху книжовното дело на Климент Охридски. — В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 г. от смъртта му. С., 1966, 79—105.

[9] Державин, Н. К вопросу о литературной деятельности Климента Охридского. — Македонски преглед, 5, 1929, №3, с. 43; Ангелов, Б. Няколко наблюдения..., с. 80.

[10] Милев, Ал. Гръцките жития на Климент Охридски. С., 1966, 132—133. Всъщност новобългарският превод не отговаря точно на гръцкия текст — ψαλμικοῖς означава изобщо църковни песнопения, а не непременно „псалмоподобни".

и преподобен отец[11], както и на цикъл предпразнични трипеснеци за Рождество Христово[12], също би могло да бъде използувано като косвено доказателство за Климентово авторство на Службата за Кирил.

Могат ли стилистичните средства и паралели да бъдат едно от основанията тази служба да бъде приписвана на Климент, доколко интуитивните наблюдения за авторов стил могат да бъдат основателни и как на базата на стила на епохата и жанра се постига конкретната стилистика на произведението — това са проблемите, които тази статия ще изследва. По въпроса за индивидуалния стил на средновековния автор са изказвани различни предположения, водещи по-скоро до негативен отговор, тъй като литературният стил се влияе от нормативността на средновековната естетика и поетика[13]. И все пак често се определя съвкупност от стилови средства, характерни за определен средновековен писател. Тези опити наистина не са много и не се простират до цялостната стилова структура на произведенията. Подобно изследване прави Цв. Вранска-Романска върху произведенията на Патриарх Евтимий[14]. Най-ясният пример за използуване на стиловата близост за атрибуция дават словата на Климент Охридски. В насловите на няколко от тях за автор се сочи Климент, всички останали слова, които се приписват на Климент, показват по-голяма или по-малка стилова еднаквост. Тя се свежда главно до структурирането на словата, до ярката доминация на химноподобно организираните същински похвали и до предпочитането на някои стилови средства, отнасящи се до семантично-образното внушение за светлината, която има и своето богословско обяснение[15].

По отношение на Службата за Кирил са изказани и други хипотези за авторство. Др. Костич чете частичен акростих с името на Сава в тропарите от 8-а и 9-а песен, а Ст. Кожухаров изказва предположение за авторството на Наум. Очевидно пътят за решаване на въпроса за атрибуцията включва и експлициране в констативен вид на някои стилови средства и съпоставянето им със стилистиката на други химнографски и нехимнографски творби с кирило-методиевска проблематика.

Изследването на стила на даден химнографски текст е свързано с откриване на всички библейски образи, фрази и реминисценции, които в този жанр са много по-органично вплетени в авторовото слово. От друга страна, повтарящите се химнографски стилови средства трябва да се разглеждат на фона на византийската химнография, което ще помогне да се установят устойчивите химнографски топоси. Според много изследователи още в първите славянски химнографски произведения се наблюдава кръг от общи стилови моменти — τόποι[16]. Те са създавани и изкристализирали в продължение на векове, символичният и метафоричен език на химнографските текстове от

[11] Ангелов, Б. Ст. Климент Охридски — автор на общи служби. — В: Ангелов, Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. Т. 3. С., 1978, 17—37.

[12] Попов, Г. Новооткрити химнографски произведения на Климент Охридски и Константин Преславски. — БЕ, 32, 1982, № 1, 3—26.

[13] Станчев, Кр. Нормативност на средновековната естетика и поетика. — Старобългарска литература, 6, 1980, 3—10. По същите въпроси и в: Станчев, Кр. Поетика на старобългарската литература. С., 1982, 31—42.

[14] Вранска-Романска, Цв. Стилни похвати в творчеството на Патриарх Евтимий. — Сб БАН, 37, 1942.

[15] По въпроса за стиловите особености на Климентовите слова има обширна научна литература. Вж.: Грашева, Л. Някои изобразителни принципи в похвалните слова на Климент Охридски. — В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. С., 1966, 267—278; Петканова-Тотева, Д. Нови черти на похвалното слово през 14—15 в. — В: Търновска книжовна школа. Т. 1. С., 1974, 89—112.

[16] Трифуновић, Ђ. Стара српска црквена поезија. — В: О Србљаку. Београд, 1970, 9—97.

VII—IX в. се заимствува от ранната византийска църковна поезия, най-вече от кондаците на Роман Сладкопевец[17]. Този език би могъл да има паралели още в патристичната литература, макар и в други жанрове, например в екзегетичната проповед. Известно е също така, че прочутият Акатист на Богородица съдържа концентрирано много от символично-метафоричните изразни средства, които изграждат художествения език на химнографията[18].

Службата за Кирил, както и всяка друга служба, не може да бъде разглеждана откъснато от литургично-книжовната среда, в която е функционирала. Химнографският феномен „последование за деня" е сложно динамично творение, което се изгражда всяка година на базата на седмичния, годишния и пасхалния цикъл. В този смисъл Д. Богданович разглежда службата (ἀκολουθία — последование) като литургичен феномен, а в същото време и като една книжовна цялост, като сложно книжовно явление[19]. Четенията за всеки ден се образуват от съчетаването на различни книги — библейски писания (паримии, Евангелие, Апостол), Часослова, Октоиха (или Триода — постен или цветен) и Минея. „В рамките на набелязаното текстово обкръжение се влива и разпределя текстът на службата (вече в по-тесен смисъл) като съществен компонент на цялото, подчинен на неговата най-обща конструктивна идея."[20] Това органично включване на службата на даден светец сред многобройните четива за деня и хармонирането ѝ с тях предполага и търсене на стилови влияния на съответните текстове върху службата. Така че при Службата за Кирил (нататък СК) продуктивно би било да се търси стилово влияние от страна на нейното постоянно и променливо литургично обкръжение. Постоянно съпътствуващият я химнографски текст е Службата за Авксентий, чиято памет се празнува на същата дата — 14. II. Стилово влияние биха могли да окажат песнопенията за 4-и глас в Октоиха, тъй като Службата за Кирил също е на 4-и глас. Във византийското осмогласие 4-и глас се смята за най-тържествен — този факт има отношение и към ранга на светеца Кирил. Предполага се, че Октоихът има много ранен славянски превод, още от времето на първопачалните Кирило-Методиеви преводи. В „Повесть временных лет" се уточнява, че Кирил и Методий освен Евангелието и Апостола превеждат Псалтира и Октоиха — „Посем же преложиста Псалтырь и Октаикъ и прочая книги"[21]. Въпросът за обема на най-ранните Кирило-Методиеви преводи е многократно поставян в науката, като се изхожда главно от сведенията на двете Пространни жития. В гл. XV на Кириловото житие споменаването е твърде неясно: „Възкоръ же възь цркwвныи чинь прнемь, наоучи к ѕтрьнищи и часовwмь и вечрни и павечрнищи и таинѣи слоужбѣ."[22] На него съответствува указанието в гл. XV на Методиевото житие за преводаческата дейност приживе на Кирил, като се говори за „избрани църковни служби". Измежду тези най-ранни преводи безспорно е при-

[17] За някои от особеностите на кондаците на Роман Сладкопевец вж. главата „Согласие в несогласии" в: Аверинцев, С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, 210—220.

[18] Керамевс, А. Акафисть Божией Матери. — ВВ, 10, 1903, 357—401.

[19] Богдановић, Д. Византијски књижевни канон у српским службама средњег века. — В: О Србљаку. Београд, 1970, 97—129.

[20] Кожухаров, Ст. Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература. — В: Търновска книжовна школа. Т. 1. С., 1974, с. 281.

[21] Повесть временных лет. — В: Повести древней Руси XI—XII в. Сост. Н. Понырко. Л., 1983, с. 34.

[22] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. Пространни жития на Кирил и Методий. Подготвили за печат Б. Ангелов и Хр. Кодов. С., 1973, с. 105.

съществувал и Октоихът, защото е функционално необходим за провеждането на седмичния цикъл на богослужението. Организацията на славянското богослужение в Моравия изисква този превод. Най-ранните оригинални славянски химнографски творби се влияят от стилистиката на текстовете в Октоиха, още повече, че при създаването на определена служба се изхожда от някоя от неговите мелодии. Можем да предположим, че при създаването на СК за автора е „звучал" 4-и глас и това до известна степен актуализира в момента на създаване на новия текст познатите мотиви и стилови средства на седемте канона на същия глас от Октоиха. По отношение на минейните текстове също могат да се предполагат влияния на текстовете за по-големите христологични и богородични празници, които са били преведени. Въпросът за конкретни паралели се усложнява поради невъзможността да се уточнят ранните славянски преводи на минейни четива (за Празничния византийски миней се предполага по-ранно оформяне, но Всекидневният миней е създаден вероятно към X в.). Проблемът за влияния от страна на триодните текстове може да се постави само хипотетично при СК, защото трябва да се установи според пасхалните изчисления дали в годината на смъртта на Кирил — 869, датата 14. II влиза в цикъла на Великия пост[23]. За Службата за Методий такова влияние може да се предполага със сигурност, защото 6. IV винаги е в този период и кореспонденцията триоден текст (от Постния триод) — новосъздаваща се славянска служба е напълно възможна. Изследванията показват обаче, че установен гръцки текст на Триода по времето на Кирил и Методий и малко след тях няма, защото много от каноните в този макрожанров състав принадлежат на Теофан (починал около 850 г.) и на Йосиф Песнописец (починал през 883 г.) и са включени в състава по-късно. Славянският текст на Постния триод в голямата си част се оказа оригинално творческо дело на Константин Преславски — едно доказателство за бързото овладяване на химнографските жанрови форми и тяхната стилистика в старобългарската литература[24]. Епохата, в която се създават най-ранните славянски химнографски творби и се превежда богослужебният чин, от литургично гледище представлява време на смяна на старите византийски химнографски жанрове — тропари, антифони, кондаци, икоси, с нови — най-вече с канона, чието начало поставя творчеството на Андрей Критски, Йоан Дамаскин и Козма Маюмски от VII—VIII в.[25] Канонът е сложна химнографска композиция, обединяваща донякъде част от старите химнографски форми. Този бавен обрат във византийското църковно пеене и неустановеността на основните богослужебни песенни книги през IX в. — Миней (празничен и всекидневен) и Триод (постен и цветен) — предизвикват активното включване на славянските книжовници в „дотворяването" на необходимия песенен материал и същевременно в създаването на оригиналната славянска химнография, която след откритията на Г. Попов и Ст. Кожухаров се оказва много по-обемна, отколкото се предполагаше и разкрива композиционно и стилистично овладяване на жанра.

Мястото на СК, а и на други оригинални славянски служби и канони в минейните сборници е важно свидетелство за извоюването на равностойна

[23] П е н к о в а, П. Новооткрит акростих в погребалния чин на Зайковския требник, XIV в. — Език и литература, 41, 1986, № 3, 35—43. Тук на с. 36 е изказано предположението, че през 869 г. денят на смъртта на Кирил — 14. II., е съвпадал с първия ден от първата седмица на Великия пост.

[24] П о л о в, Г. Триодни произведения на Константин Преславски. С., 1985 (Кирило-Методиевски студии, кн. 2).

[25] Г о щ е в, Ив. Светите братя Кирил и Методий. — Год. СУ. Богосл. фак., 15, 1937/1938, № 3, 56—71.

позиция сред гръцките текстове и празници. За сформирането на славянския миней Ст. Кожухаров отбелязва два етапа — първоначалният е засвидетелствуван в издадените от В. Ягич Новгородски минеи от XI в. и се състои във формално обединяване на жанровите форми, съществуващи първоначално в сборници като стихирар, кондакар и др., а вторият етап представлява функционална систематизация на различните песнопения, съответствуваща на тяхното изпълнение[26]. Проникването на новите славянски произведения в минейния състав се изразява в паралелно, дублиращо включване заедно с гръцките текстове — такива явления се наблюдават в Скопския миней № 552, където след Службата за архангелите Михаил и Гавриил е поместен втори, оригинален славянски канон, принадлежащ на Константин Преславски, с акростих „Пѣти достоинт архистратига Константин“[27]. Подобно е и включването на славянски канони за Димитър Солунски от Методий и за ап. Андрей от Наум в миней № 88 от Зографския манастир[28]. Канонът за Димитър Солунски е включен в края на м. октомври с указание след службата за 26. X „Кѫ К҃. Дмнтрю. Нщн прѣд ноєвромь“, а Канонът за ап. Андрей от Наум е второ произведение на тази тематика след гръцката служба за 30. XI. Тези факти са важни с оглед на постепенното завоюване на „позиции“ на славянския текст сред гръцките, за да се достигне до момент, когато се създава славянска част в гръцкия миней. Това явление се демонстрира ясно чрез Драгановия миней от XIII в., в който откриваме славянски служби за Кирил, Методий, цар Петър, Иван Рилски, Михаил Войн[29]. Показателен за тази „борба“ на славянския текст в химнографската единица за деня е и фактът, че в споменатия Скопски миней някои празници са отбелязани само със славянски текстове — каноните за пренасяне на мощите на Йоан Златоуст и за Въведение Богородично[30].

На по-ниско структурно равнище това явление може да бъде отбелязано в СК. В много от преписите в насловите се четат имената на св. Авксентий и Кирил. Но в някои преписи стихирите от вечерния дял за Кирил предхождат стихирите за Авксентий, който хронологически е по-ранен светец и има по-стара служба. Това показва, че в един момент от традицията в службата за деня по-голямо значение има Кирил, т. е. в историята на неговия празник се извършва придвижване по ранг. Очевидно Кириловият празник получава приоритет в славянските минейни текстове по извънлитературни, външнополитически съображения. По композицията на службата може да се съди за ранга на светеца и за почитта към него. Интересен в това отношение е публикуваният от К. Нихоритис препис на службата, намерен във Великата лавра, където във всяка песен на канона са преплетени тропари за Кирил и Авксентий. В наслова на първо място стои името на Авксентий — „Прѣпѡвѣнаго ѡц҃а нашего Авѯентна и Кѷрїла ф҃їлѡсофа“, но в самия канон на първо място са изведени тропарите за Кирил. Първи са поместени и стихирите на „Господи въззвах“ от вечерния дял на Службата за Кирил. Преписът е интересен и с наличието на седален във вечерния дял и втори седален след трета песен на канона, различен по съдържание. Изведеният отпред

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

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

[28] Кожухаров, Ст. Песенното творчество . . ., 4—6.

[29] За Драгановия миней вж. Иванов, Й. Български старини из Македония. Фот. изд. С., 1970, 468—474.

[30] Кожухаров, Ст. Пѣти достоитъ . . ., 59—60.

седален в този препис е идентичен със седалния след 3-а песен в Драгановия миней. Този тропар Б. Райков отнася към етапа, когато тропарите с по-конкретен състав, напомнящи един по-ранен етап и звучащи като анахронизъм, са били заменени с по-общи[31].

Освен в своя литургичен контекст СК може да бъде разглеждана и като едно от най-ранните произведения на старобългарската литература, в което са изразени най-актуалните идеологически проблеми на времето. По основните си идейни акценти тя се включва в една литературна традиция, свързана с други творби — Пространните жития на Кирил и Методий, Похвално слово за Кирил, Общо похвално слово за Кирил и Методий, Служба за Методий, Общ канон за Кирил и Методий, Проглас към Евангелието, Азбучна молитва, „За буквите" на Черноризец Храбър. За тези произведения са характерни някои общи идеологеми (например за снизхождението на божията благодат и слово чрез Кирил и Методий при славяните и др.), които са резултат от определени културни и обществени ситуации. Това обяснява и наличието на някои общи стилови средства с близка семантика в творби, различни по жанр, но обединени от идейно-тематичното си съдържание. Такива са например сравненията на Кирил с орел, който прелита целия свят, със слънце, което озарява вселената, такава е и метафоричната смислова опозиция сухота—живителна влага, идваща чрез книгите, реализирана в различни стилистични фигури. Голяма част от смислово-стиловите средства в този кръг произведения са общи, обусловени не от предпочитанията на авторовия стил, а от идеологическото съдържание. Така че стиловите паралели между СК и Похвалното слово за Кирил (нататък ПСК) не насочват непременно към определено авторство, а по-скоро към една идейно-стилова традиция, която Д. Лихачов обобщава под названието „стил на епохата"[32]. Предпочитаните от българската оригинална химнография стилови средства биха могли да се открояят при едно по-обширно изследване, вземащо предвид всички открити оригинални химнографски произведения от IX в. Тук се ограничаваме само с някои химнографски текстове от най-ранния период — СК, Служба за Методий от Константин Преславски (нататък СМ), Общ канон за Кирил и Методий (нататък ККМ), Канон за ап. Андрей от Наум (нататък КА). Съзнателно са подбрани текстове от различни автори (доколкото авторството на Наум на СК е предположение), за да се търсят проявленията на жанровата стилистика и да се открояят, доколкото е възможно, индивидуалните стилови предпочитания. За СК, СМ и ККМ е използувано изданието на текстовете на А. Теодоров-Балан в „Кирил и Методи", св. 2 от 1934 г. и изданиете от Й. Иванов текстове по Драгановия миней в „Български старини из Македония", фототипно издание от 1970 г., а за Канона на ап. Андрей — изданиият от Ст. Кожухаров текст в „Литературна история", кн. 12 от 1984 г.

По отношение на *композицията* заключения относно авторов стил не могат да се правят. Химнографската композиция „служба" е сложен мозаичен текст, включващ по-малки микрожанрови единици. Освен това композицията на службата се определя от реда на изпълнението на песнопенията, а той е установен от църковния устав. СК, СМ, ККМ и КА са от *краткия тип служби, създадени според Студийския устав*, като СК, СМ и КА съдържат вечерен и утринен дял. За ап. Андрей е запазен само утрининят дял — канонът, но се предполага, че службата е била пълна, с вече-

[31] Р а й к о в, Б. Цит. съч., 217—218.

[32] В книгата си „Развитие русской литературы X—XVII вв. Эпохи и стили" (М., 1973) Д. Лихачов въвежда понятието „стил на епохата", което може да обясни стиловото единство на литературните творби от близко време.

рен дял. ККМ се отнася до утрининя дял на богослужението, което се състои само от обичайните 9 песни (2-ра песен закономерно е изпусната), няма седален, кондак, икос и светилен тропар. Особеност на Канона е наличието на пет тропара във всяка песен — по замисъл и най-често те са два за Кирил, два за Методий и богородичен тропар. Всички останали служби имат по четири тропара в песните на канона. СК и СМ имат във вечерния дял по 3 стихири на „Господи възззвах" и един тропар (отпустителният тропар в СК в Скопския миней е изведен най-отпред). В утринния дял СК, СМ и КА съдържат канон от 9 песни (без 2-ра песен), седален тропар след 3-а песен (в някои преписи на СК има два седални — единият изведен във вечерния дял, а другият на закономерното му място — явление, което е извънлитературно и се определя от литургичната практика); кондак и икос след 6-а песен; светилен тропар има в СК, често различен по съдържание в различните преписи; а в КА се включват и стихири в утринния дял. Възможностите за проява на авторов стил в композицията на службите са ограничени и зависими от литургичната практика. При други дялове на средновековната литература — ораторската проза например, въпреки нормативността при структурирането все пак индивидуална комбинация на композиционни части в съответствие със стиловия пълнеж е възможна. Доказателство са оригиналните композиционни решения на Климент Охридски. В химнографията индивидуалният стил не може да се прояви при композиционно комбиниране, а това ограничава индивидуалността при избора на стилови средства. И все пак и тук могат да се открият особености на авторовите предпочитания. Най-характерна е закономерната поява на покаятелен молебен тропар — трети пред във всяка песен от канона на СМ. Тук се откриват мотивите за индивидуалния грях, за изкуплението, за страха от смъртните мъки на ада, молбата за ходатайство и избавление: 11-и тропар — „еже мн подасть богатство, Христе Спасе, блждно живь погоубихъ окаанныи, нж обогати ма покаанниемь"; 16-и тропар — „Доушж свож и тѣло же осквѣрнихъ некліючимаа дѣлаа, нж Спасе, очистн ма своеа сн мілостніж". Близки по своето звучене са и няколко молебни тропара от ККМ. В него няма строга закономерност в разпределението на тези тропари, но появата им в различни песни на канона насочва към смислова близост в двете произведения. Молебни тропари са 11-ият, 19-ият, 21-вият и всички тропари от 9-а песен — от 36-и до 40-и. 11-и тропар: „Ликоуи съ ангелы на небесьхъ прилежно за ны молн, въсакы скърбн отъганаа и напастьныа прелогы разорж и бѣдъ богоглсе, ангелы и пророкы и апостолы за ны молн сж." Съдържанието на тези тропари не трябва да се свързва само с авторовата „скромност"; те са по-скоро избор на авторовия стил и негов модел на интерпретиране на задължителната химнографска композиция. Покаятелно-молитвеният характер на църковните песнопения се открива още в кондаците на Роман Сладкопевец от VI в. По-късно особено често мотивите за личния грях и покаянието се срещат в поезията на Симеон Нови Богослов. В химнографската традиция тези мотиви се възприемат по-скоро като топос, но те все пак могат да бъдат тълкувани като индивидуални модификации на утвърдените норми. В СК и КА такива молебни тропари няма. И двете произведения имат преди всичко хвалебно, утвърждаващо звучене. То се свързва с общия идеологически подем на епохата, когато е необходима възхвала и защита на делото на просветителите. Мотивът за апостолско-просветителския подвиг е основен в КА. В СМ и в ККМ хвалебното звучене е примесено с молитвено-покаятелен тон.

Както се вижда, разликите в композирането всъщност се свързват с *идейно-съдържателния план* на творбите, тъй като в едни и същи композиционни форми се влага различен смисъл. От друга страна, при съпоставката на седалните тропари в СК и СМ се открива смислова близост. И двата започват със светлинно сравнение: СК — „ꙗко зарѣ просвѣщь вса земѧ"; СМ — „ꙗко сльнца въсиявъ". Следва характерното пространствено разширение-хипербола „от изток до запад", което се среща и в ПСК. Идейните акценти са идентични — езикът, новите книги при Кирил и боговдъхновените книги при Методий. Най-голяма близост обаче се открива между седалния в СК и т. нар. „биографична част" на ПСК. СК — „ꙗко зарѣ просвѣщь вса земѧ трижꙁычникы гонишн, взыскаа на въстощѣ и западѣ и сѣверѣ же и юѕѣ, трижꙁычникы правишн, проповѣдаж странамь жзыкы имь глагола и кнігы предаж"; ПСК — „Прѣлатаж ꙗко wрелъ на вса страны wт въстока до запада и от сѣвера и юга и затьче оуста вльком трыжзычнымъ єретникомъ пнсменымн напрадѣнѧ"[33]. Седалният тропар в КА показва пълна отлика в смислов план. Близостта между седалните на СК, СМ и втората композиционна част на ПСК показва, че доминират общите идеологически акценти, които се изразяват чрез сходни стилови средства.

Интересни различия показват богородичните тропари в СК, СМ, ККМ и КА. Най-характерна е появата на приветствията „радвай се" (т. нар. „херетизми") в богородичните в СМ, оформящи еднотипни синтактични конструкции — приветствие и метафорично название:

Радуи сѧ прѣчистаа...

радуи сѧ въставшн намь свѣть...

радуи сѧ въмѣщьшн бога невмѣстнмаго...

В нито един от богородичните тропари на СК, ККМ и КА не се появяват херетизми. Традицията им се извежда от Акатиста на Богородица, където са организирани по двойки в 12 цялости, като има и една самостоятелна 13-а конструкция[34]. Тези тропари от СМ насочват към паралел с някои от похвалните слова на Климент (за Успение Богородично, за Михаил и Гавриил, за Климент Римски), където същинските похвали се изграждат чрез подобни смислово и синтактично паралелни конструкции с анафора „радвай се". В това отношение се открива разлика между стиловите предпочитания на Климент (автор на словата) и Константин (автор на СМ), от една страна, и на автора (или авторите) на СК, ККМ и КА, от друга.

Кондаците и икосите в двете служби за славянските просветители показват различие в съдържанието. Смислова и стилова близост има между икоса от СК и ПСК. В икоса се появява характерната за ПСК смислова опозиция светлина на светеца — мрак на земния човек: „Тѣм же и мнѣ мракъ грѣховныи прогнавъ, блажене." Тази опозиция в ПСК се включва дори в подобни първолични конструкции: „Блаж многоганы твон ѫзыкъ, нмже моемоу ѫзыкоу... мракь грѣховныи wгна." Освен това в икоса се откриват много стилистични средства, характерни за похвалата: „прѣсвѣтлое житнѥ, зарѣмн трьсльнечнаго божества." Тази близост е обяснима, като се има предвид, че конструкцията кондак — икос съответствува функционално на конструк-

[33] Цитира се по изданието на текста в: Климент Охридски. Събр. съч. Т. 1, с. 426.

[34] За ритмическата организация на Богородичния акатист вж. Аверинцев, С. Цит. съч., 231—236.

цията биографична част — същинска похвала в похвалното слово. Показателно е, че В. Ключевски нарича кондака и икоса „литературна програма на житието“[35]. В литургически аспект те имат еднаква роля, тъй че стиловите съвпадения между тези две конструкции в две жанрово различни, но тематично еднакви творби са обясними и не могат да бъдат тълкувани като податка за авторство.

Интересна композиционно-съдържателна близост се открива между СМ и ККМ. Всички тропари от 7-а песен на СМ завършват с приблизително еднакъв възглас — „благословенъ богъ отецъ“ („благословенъ богъ“ в 1-вия тропар и „боже, благословенъ еси“ в 3-ия). Подобно явление — еднакви завършеци на всеки тропар — се среща и в ККМ в 8-а песен. Там четирите тропара завършват с възгласа „Дѣти, благословите“. При самостоятелно възприемане на текста, без да се има предвид мелодията, тази еднаквост създава усещане за повторяемост и ритъм. Стилистико-ритмичният способ, използуван в СМ и ККМ, може да се разглежда като еднаква особеност на авторовия стил. Друга близост е наличието на акростих в двете произведения — в СМ: „Добро Методи тѧ поѥ Константин“, и в ККМ: „Кѹрила Философа и Методиа пою.“ За разлика от акростиха в КА акростиховете в двете химнографски произведения не включват богородичните тропари. При наличието на оригинално химнично произведение от същия период, но от друг автор (КА от Наум), който демонстрира включване в богородичните тропари във фразовия акростих, тази идентичност в изграждането на акростиха в СМ и ККМ може да бъде показателна за общо авторство на двете произведения[36].

Езиковата и синтактичната краткост на СМ и по-образният и метафоричен език на СК показват различен езиково-стилов маниер на творчество при двамата автори. В този план особено показателна е съпоставката на средствата на тропово-плеонастичната синонимика. *Епитетите*, отнасящи се до светеца или до частите от неговото тяло, показват по-голямо смислово разнообразие и количествено натрупване в СК. При сравнението на епитетите за систематизиращ център бе използувана идеята за семантично-стилов регистър, а също и групирането на епитетите от ПСК около четири основни понятия — бог (слово, разум), светлина, благо, святост (чест, слава, мъдрост)[37]. Епитетите са преведени на новобългарски език за удобство при съпоставка с епитетите от ПСК по посоченото изследване на Кр. Станчев. Освен това са отделени същински епитети и антономасии, които в химнографския текст са много по-чести, защото се използуват като обръщения към светеца и чрез тях се осъществява комуникацията земни хора — трансцендентна субстанция. Епитетите към Кирил в СК са: същински *епитети*: светлоносна памет, преславни Кириле, блажени Кириле — 3 пъти, праведна душа, достохвален живот, честна (памет, смърт) — 2 пъти, чиста памет, духовна памет, всеблажени Кириле, преподобни отче, огнен ум, доброгласна тръба, песнопоен славей, златоречива лястовица, премъдри Кириле, сладък език, светла памет, пресветло житие, осветен, свети учителю, мъдър учител, преблажени Кириле; *антономасии*: блажени — 13 пъти, богогласни, мъд-

[35] К л ю ч е в с к и й, В. Древнерусские жития как исторический источник. М., 1871.

[36] Според Д. Петканова ККМ може да бъде отнесен или към творчеството на Климент, или към творчеството на Константин Преславски. Вж. П е т к а н о в а, Д. Старобългарска литература. Ч. 1 (IX—XII в.). С., 1986, с. 193.

[37] С т а н ч е в, Кр. Поетика . . ., 165—177.

ри — 5 пъти, духовномъдри. Те могат да бъдат групирани по следния начин:

бог	*светлина*	*благо*	*святост* (чест, слава, преподобие и т. н.)
богогласен	светлоносна	блажени — 18 пъти	преславни
			достохвален
	огнен	преблажени	честна — 2 пъти
	златоречива	всеблажени	праведна
	светла		преподобни
	пресветло		премъдри
	осветен		свети
			мъдър — 6 пъти
			духовномъдри
			чиста

В СК има и много други епитети, които не се отнасят пряко към светеца, но са показателни за авторовия стил. Такива са: пресветла (красота, зари, лъчи, слово) — 5 пъти, пречист мед, праведна душа, законоучни книги, тъмни народи, прекрасни небесни сили, трислънчев свят — 2 пъти, твърдо, боговдъхновено учение, духовна благодат, словесни свирки, сладотечни води и др.

Епитетите, отнасящи се до Методий, от СМ са следните: свети (учителю, Методие) — 3 пъти, божествения Методий, верен, велик пастир, честен пастир, храбър борец, премъдри учителю; *антономасиите*: преславни — 2 пъти, свети — 3 пъти, славни, мъдри, блажени. Те се групират по подобие на Кириловите:

бог	*светлина*	*благо*	*святост* (чест, слава, величие)
божествения	—	блажени	свети — 6 пъти
			мъдър — 2 пъти
			славни — 4 пъти
			велик
			честен
			премъдри
			преславни — 2 пъти

Извън тези групи остават характерните за лирично-емоционалния тон на службата епитети, индивидуализиращи стиловия й строеж[38] — милосърден (Христе, спасителю) — 2 пъти, пространно слово, люта (бран, нощ), боговдъхновени книги, славянско стадо, твърда стена, житейска дълбина, нови люде, целебни молитви, свято стадо.

От ККМ могат по същата схема да се експерпират следните епитети (не се прави разграничение между епитетите към Кирил и Методий):

бог	*светлина*	*благо*	*святост* (чест, слава)
богогласен — 7 пъти	—	блажени — 5 пъти	свети — 10 пъти
		преблажени	премъдри — 2 пъти
			преславни
			мъдри
			пресвети

[38] При анализа, който Д. Петканова прави на СМ, също се изтъква личностно-емоционалният характер на Службата, изразен чрез стилови средства (П е т к а н о в а, Д. Старобългарска литература, 225—226).

По-характерни други епитети са: боговдъхновено учение, ангелообразно житие, мисленият фараон, житейско море, нови народи — 2 пъти, идолска, бесовска лъст, люти (страсти, грехове) — 3 пъти, напастна буря, животворна река, житейска слава, тъмни и омрачени, слънце светлозарно (единствен „светлинен" епитет), книжни струи, словесен плод. Между СМ и ККМ по отношение на епитетите се откриват интересни стилови паралели — епитетът „люта" (*приложен към „нощ", „страсти", „грехове"*) се среща само в тези две от разглежданите химнографски произведения. Подобни паралели се откриват между ККМ и други произведения на Константин Преславски — например формулировката „нови народи", която включва и идеологически елемент, се открива и в Азбучната молитва (произведение, което в светлината на новите химнографски открития се приписва с най-голяма вероятност на Константин Преславски): „ѩзыкъ новъ, хвалоу въздаѧ прѣсно." Такива са и изразите „фараонска злоба" („фараона ма зълобы избави") от Азбучната молитва и „мисленият фараон" („фараона мысльнааго въ морѣ житиистѣмь погроузи") от ККМ, които са библейски метафори, символизиращи злото. Тези епитети-метафори не принадлежат към задължителните и най-често срещани топоси в химнографията — показателна е липсата им в останалите химнографски текстове. Това дава основание те да бъдат тълкувани като характерни за индивидуалния стил на един автор — Константин Преславски.

Епитетите, отнасящи се към светеца, от КА показват следното разпределение:

бог	*светлина*	*благо*	*святост* (чест, слава, преподобие)
богогласна	—	преблажен	свети — 23 пъти мъдри — 3 пъти славни възлюбленн

Епитетите са по-еднотипни, отколкото в другите химнографски творби и се представят главно чрез антономасните обръщения. Извън тези групи в КА има и други епитети, приложими към апостолската мисия изобщо. Най-характерните от тях са: земна лъст, омрачени народи, вледенена земя, животворна вода, гърмящ глас, житейско море, велико дръзновение — всички те насочват към идеята за апостолския подвиг. Особеност на авторовия стил е честото използуване на антономасията „свети" — почти всички обръщения към светеца са изградени чрез нея.

Особено показателна за съпоставка в областта на плеонастичната синонимика и по-специално на епитетите е Службата за Климент Охридски (пататък СКл), създадена от негови ученици. Тя може да бъде привлечена като стилистичен коректив по отношение на службите за славянските просветители, за да се види как стиловите похвати на най-ранната славянска химнография служат като ориентир и каква стилова приемственост може да се очертае между ранните автори на химнографски текстове (сред които е и Климент Охридски) и по-късните им ученици. От друга страна, тази служба е литературен факт, свидетелствуващ за наличието на т. нар. „стилистика на школата". Показателна за нея е фразата на Йордан Иванов: „Ако да не знаехме, че службата е за Климента, бихме я приписали на неговото перо: дотолкова тя е пропита с Климентови схващания и стилни особености."[39] Близостта с оригиналните слова на Климент Охридски се изразява в сред-

[39] Иванов, Й. Цит. съч., с. 323.

ствата за езиково-стилов изказ. Епитетите от тази служба са по-разнообразни и многобройни (в сравнение със СМ, ККМ и КА) и разпределението им напомня за ПСК — оригинално дело на Климент Охридски:

бог	*светлина*	*благо*	*святост* (чест и др.)
боговдъхновен	златоуста	блажени — 10 пъти	добропесенен
богогласен	светлозарен — 4 пъти	благогласна	духовен — 3 пъти
богомъдри	златозрачни — 2 пъти		пресвети
богоблажени	всезлатни		свети — 4 пъти
	светла		славни — 3 пъти
	златозарни — 4 пъти		честен
			пречестни — 2 пъти
			доброгласна

В службата преобладават епитети, свързани най-често в цялостен метафоричен израз с думата, която определят — такива са например благоносен облак, духовна роса, медоточив език, звънтящ кимбал (метафорично название на Климент), книжни лъчи и др. Стихирите от вечерния дял на службата са изградени изцяло от поредица метафорични обръщения с приложени към тях сложни епитети, които създават характерната за Климентовите слова образност и емоционална нагласа.

При обща съпоставка между епитетите от разглежданите служби и епитетите от същия семантично-стилов регистър в ПСК може да се установи следното разпределение:

	бог	*светлина*	*благо*	*святост*
ПСК	5	9	7	8
СК	1	6	18	17
СМ	1	—	1	17
ККМ	7	—	6	15
КА	1	—	1	27
СКл	4	13	11	15

По отношение на епитетите в разглежданите химнографски произведения доминира един и същ стилово-семантичен регистър. В СК и СКл се очертава като най-характерна групата на епитетите, свързани с понятието „светлина". В този аспект се оформя една стилова традиция, свързваща ПСК, СК и СКл. В СМ, ККМ и КА не са използувани такива епитети и изобщо на светлинната образност се разчита по-малко за емоционално-символично въздействие, макар че и тя присъствува главно в сравненията и метафоричните трони. В значително по-малкия общ брой епитети в СМ, ККМ и КА преобладават тези с център „святост", които са най-универсални и традиционни и не могат да се разглеждат като характерни за определен индивидуален стил. В СК и СКл се очертава ясно групата на сложните епитети, докато в СМ и КА доминират еднокорените. В резултат може да се обобщи, че по отношение на епитетите — семантика, комбиниране, количество — ПСК, СК и СКл са твърде близки и това говори за обща стилова традиция и приемственост.

Сравненията, извлечени от разглежданите химнографски текстове, не дават възможност да се правят изводи за едни или други особености на авторовия стил. Все пак и при това средство на плеонастичната синонимика в СК преобладава светлинната характеристика — често повтарящи се сравнения са: като светило — 2 пъти, като заря, като златни мъниста, като мълния — 2 пъти, като слънце, като светилник. Подобно на СК и в СКл сравненията са повече по количество и по-разнообразни в съпоставка със СМ например. В СК се обособява сравнението на светеца с мъниста, което не се среща в друго от разглежданите произведения. КА съсредоточава един от

най-характерните сравнения за апостолския тип светец — ап. Андрей е река, напълнена с живителни води, гласът му пробужда като гръм спящите в неверие, като мълния осветява всички страни, като крилат орел прелита над света. Подобни сравнения — като слънце, като светлина, като гръм, се срещат и в ККМ, и в СКл. Откриваме ги в същия вид или модифицирани и в ПСК — произведение от друг жанр, така че съпоставката на сравнения довежда до извода за предпочитането на еднакви сравнения за един тип светец — типологията на героя определя до голяма степен избора на стилови средства.

Метафорите в химнографския жанр са на равнището на почти всички езикови средства — глаголи, съществителни, прилагателни, като обхващат цялата езикова структура на произведението. Затова съпоставката им не може да бъде показателна за авторов стил, още повече, че голяма част от устойчивите метафори в тези произведения са свързани с общите идеологически моменти на епохата. Метафорични опозиции като сухота — живителна влага, греховен мрак — светлина са определящи по-скоро за стила на епохата, която е създала творбите. Голяма част от метафорите са общохристиянски и са превърнати в универсална лексика и не могат да се използуват при определяне на авторов стил. Библейската образност в службите се включва в общия символично-метафоричен езиков пълнеж. В ККМ се обособява група от сравнения с библейски персонажи — като втори Илия, нов Павел, втори Авраам, „подоби се на кротостта на Мойсей и на незлобието на Давид" и др. Най-много библейски реминисценции показва КА и те биха могли да бъдат обяснени с това, че ап. Андрей е един от 70-те апостоли Христови и че смъртта му чрез разпъване на кръст създава пряка асоциация с евангелските текстове.

В резултат на проведените съпоставки е ясно, че СК и СМ, макар и едножанрови и посветени на еднакъв тип светци, показват стилови различия — в епитетите, в сравненията, в синтактичното изграждане, в смислово-стиловото оформяне на третия тропар от всяка песен и на богородичните тропари. При тези две произведения се открояват различията в индивидуалния авторов стил. КА от Наум има различна стилистика в сравнение със СК — общи между тях са топосите, свързващи се с еднаквия тип светци — апостолски, изразени най-вече в сравненията. Най-голяма стилова близост в употребата на епитети показват СК, ПСК и СКл, като при по късната Климентова служба образността е повлияна изцяло от Климентовия индивидуален стил. Близката стилистика в тези произведения може да се обясни с общата типология на героя, с идеологемите на времето, които се изразяват със сходни средства, с доминиращия стил на епохата, а може би и с общото авторство при ПСК и СК. Индивидуалната стилистика на Климент е възприета по-късно като стил на школата в посветената му служба. Към обща стилова традиция (а може би и към общ автор) насочват съпоставките между СМ и ККМ, като се има предвид близостта в композиционно-идейно отношение — молебните тропари, характерните за Константин Преславски стилови средства, както и еднотипното оформяне на фразовия акростих. Близостта в избора на лексеми и комбинирането им наистина са характерни за индивидуалния стил, но те все пак не могат да ни доведат до сигурни изводи за авторство. Както показват и последните открития, атрибуцията на химнографските произведения се определя главно по извънстилови съображения (най-вече от наличието на акростих с името на автора в него) и това е оправдано, доколкото стилистиката на химнографията се изгражда върху определена нормирана топика. В старобългарската литература от IX в. се очертава преобладаваща стилова тенденция и тя създава близост в стилистиката

на различните автори и различните жанрове. В този смисъл Службата за Кирил е едно от най-характерните произведения за времето си, обединяващо формални, смислови и идейни доминации, включващо се органично и в жанровата традиция, и в общия развой на българската литература от IX в.

STYLISTIC PROBLEMS OF THE EARLY OLD BULGARIAN HYMNOGRAPHIC WORKS ON CYRIL AND METHODIUS

Maja Jonova

(Summary)

The article is devoted to the earliest original Bulgarian hymnographic works: *Service for Cyril, Service for Methodius, Canon for Apostle Andrew*. The problem of their literary style is connected with the peculiarities of Byzantian hymnography and with the ideologems of that time. Analyzing their style, there was found a relation between *Service for Cyril* and *Eulogy for Cyril*, on the one hand, and *Service for Methodius* and *Canon for Cyril and Methodius*, on the other. Conclusions were drawn about the relations of the individual style of the author, the style of the genre and the style of the age.

ОТКЛОНЕНИЯ В УПОТРЕБАТА НА АМОНИЕВИТЕ ГЛАВИ В РАННИТЕ СЛАВЯНСКИ ЕВАНГЕЛСКИ РЪКОПИСИ

Екатерина Дограмаджиева

Най-старата подялба на евангелския текст на тематично обособени последователно номерирани части възхожда към III—IV в. Мат. е разделен на 355 глави, Марк. — на 235, Лук. — на 343 и Йоан. — на 232, всичко 1165 глави. Прието е те да се наричат Амониеви глави по името на Амоний Александрийски (III в.), въпреки че в науката се спори дали действително Амоний Александрийски е извършил тази подялба, или Евсевий Кесарийски (III—IV в.)[1]. В славянските ръкописи тези части се наричат глави и се предават с устойчиви съкращения: гла или г. Последователността на Амониевите глави е определена въз основа на Четвероевангелието. Те се отбелязват обикновено в страничното поле срещу съответния текст, а вътре в текста началото им се означава по правило с главна буква. От Четвероевангелието Амониевите глави са пренесени в апракоса. Началото на Амониевите глави невинаги съвпада с началото на съвременните стихове, но е прието те да се означават чрез тях. В богослужебната практика твърде рано е възприето евангелското четиво да се номерира с Амониевата глава, с която то започва. По този начин се улеснява намирането на четивото в Четвероевангелието и адресирането на препратките в апракосите.

В ранните славянски евангелски ръкописи отсъствува единство в употребата на Амониевите глави не само между различните ръкописи, но и вътре в отделния ръкопис. Един и същ откъс може да е означен с различни цифри, или пък различни откъси могат да са отбелязани с еднаква цифра. На места при преписването цифрата може да е изпусната.

Обект на изследването са случаите с отклонения в употребата на Амониевите глави в ранни славянски евангелски ръкописи, като се прави опит да се определят причините за това явление. Проучени са: кратките апракоси Асеманиево евангелие и Савина книга — старобългарски преписи от XI в., Остромирово евангелие — древноруски препис от XI в., Кохново и Врачанско евангелие — среднобългарски преписи от XIII в.; пълните апракоси Мстиславово евангелие — древноруски препис от XI—XII в., Мирославово и Вуканово евангелие — старосръбски преписи съответно от XII и XII—XIII в., Радомирово и Григоровичево евангелие — среднобългарски преписи съответно от XIII и началото на XIV в., Банишко четвероевангелие —

[1] Gregory, C. R. Textkritik des Neuen Testaments. T. 1—3. Leipzig, 1976; Moszyński, L. Kanony Euzebiusza w głagolskim rękopisie Kodeksu Zografskiego. — Slovo, 25—26, 1976, 77—121.

среднобългарски препис от края на XIII в. (с *а* се означават данните от календарната част в края на ръкописа, а с *б* — от евангелския текст). Мстиславовото и Врачанското евангелие не съдържат Амониеви глави, а във Вукановото евангелие има само единични глави. Затова те не са представени в цитирания материал. За съпоставка са използувани и данни от два ранни гръцки преписа на Типика на Великата Константинополска църква: Патмоския от IX—X в. и Ерусалимския от X—XI в. Списък на съкращенията и изданията на изворите, както и на съкращенията на календарните наименования е приложен в края на публикацията.

Грешките при употребата на Амониевите глави в Евсевиевите канони в Зографското евангелие е установил Л. Мошински[2]. Той определя 7 типа грешки според причините за допускането им: опростен запис, механични, буквени, аритметични, фонетични, системови, фонетично-системови грешки.

В проведеното проучване грешките само частично съвпадат с грешките, установени от Л. Мошински. Затова те ще бъдат систематизирани по друг начин: 1) вариране при Амониевите глави; 2) несъответствия, които се дължат на разместване на глави или четива в процеса на преписване; 3) грешки с цифров характер; 4) грешки с буквен характер; 5) грешки със слухово-фонетичен характер; 6) грешки с неясна мотивировка.

1. Вариране на Амониевите глави

1.1. Един и същ текст се означава с различни номера — съседни или близки, например: Мат. 4:25 — Амониеви глави 22 Патм, 23 Асем Сав Остр Мир Кох Бан *аб* Патм Ерус, 24 Бан *аб*; Мат. 5:14 — 32 Асем Остр Кох Бан *аб* Патм Ерус, 33 Остр Мир Кох; Мат. 8:14 — 64 Асем Григ, 67 Сав Остр Мир Ерус, 68 Бан *аб* Ерус. Явлението е широко разпространено (124 случая в изследвания материал). Колебания има не само между различни ръкописи, но и вътре в отделния ръкопис (вж. посочените по-горе примери). Причината невинаги е достатъчно ясна. Навярно в тази насока са действували различни фактори, понякога комбинирано. Най-вероятно основната причина се крие в практиката Амониевите глави в Четвероевангелието да се означават в полето срещу съответния текст. Понякога цифрите попадат между редовете и в такъв случай лесно може да се направи грешка при преписването. Механични неточности могат да се допуснат също, когато допълнително се нанасят в полето цифрите. Както е установила И. Бърнс[3], апракосите са се комплектували и допълвали главно въз основа на Четвероевангелието и по този начин несигурното разчитане е преминавало в тях. Навярно в някои случаи неясни начертания или небрежна транслитерация от гръцки на славянски или от глаголица на кирилица също са ставали източници за подобно вариране.

1.2. Различни текстове се означават с една и съща Амониева глава, например: Мат. 64 съответствува на 8:5 Сав Асем Остр Мир Григ Кох Бан *аб* Ерус, 8:14 Асем Григ; Мат. 140 — на 13:36 Бан *а*, 13:44 Бан *а* Мир Григ, 13:45 Сав Асем Остр Мир Кох Бан *а* Ерус. Това явление също е широко разпространено, например в Мат. са установени 24 случая. Забележителен е случаят с Амониева глава Йоан. 89, означаваща четиво, често употребявано в апракоса. С нея в изследвания материал са означени голям брой начала: 7:37; 8:21, 31, 42, 51; 9:1, 39; 10:2, 7, 8, 9, 26.

[2] Moszyński, L. Цит. съч.

[3] Burns, I. A Close Relative of Jurje's Gospel, Located by Lection System Classification. — The Slavonic and East European Review, 61, 1983, № 1 (British Contribution to the IX International Congress of Slavists, Kiev 1983, Offprint from 1—17).

2. Несъответствия между означената Амониева глава и посоченото евангелско четиво

2.1. Към вярно посочена глава е поместено несъответствуващо, съседно четиво (3 случая): за Вт 9 Петд в Мир вярно е означена главата — Мат. 246 (със съответствуващо четиво Мат. 24:13—28), но перикопата е преписана от Ср 9 Петд — Мат. 24:28—33 (на която съответствува глава 257); за Нед 14 НЛ в Сав вярно е означена главата Лук. 224 (със съответствуващо четиво Лук. 18:35—43), но перикопата е преписана от Съб 15 НЛ — Лук. 17:3—10 (на която съответствува глава 198); за Ян 6 — утр в Асем вярно е посочена главата 5 (т. е. Марк. 5 с перикопа 1:9—11), но евангелистът и четивото — Мат. 13 с четиво Мат. 3:13, 16—17, са пренесени от литургията за същия ден.

2.2. Към вярно посочено четиво е поместена несъответствуваща глава (34 случая). Това е ставало по няколко начина.

2.2.1. Евангелистът и главата са пренесени от четивото за съседен ден (4 случая:), например: за Септ Нед преди Въздв с перикопа Йоан. 3:13—17 в Остр главата би трябвало да бъде Йоан. 24, но е означена глава Мат. 96 от Съб преди Въздв, където главата е изпусната.

2.2.2. Главата е пренесена от четиво за съседен ден (25 случая), например: за Нед 13 Петд с четиво Мат. 21:33—42 в Мир главата би трябвало да бъде Мат. 219, но е означена Мат. 223 от Съб 13 Петд.

2.2.3. Главата е пренесена от съседно четиво на същия ден (2 случая): за Ян 29 Игнатий Богоносец с перикопа Марк. 9:33—41 в Остр главата Марк. 138 е пренесена от четивото за Яков Затворник за същия ден — Марк. 15:17—16:2; за Съб 5 Пост в различните ръкописи са посочени различни четива: Марк. 81 с четиво 8:27—31, Марк. 25 с четиво 2:14—17, Лук. 3 с четиво 1:39—56, Лук. 38 с четиво 5:27—32, а в Мир е написано четиво Лук. 5:27—32, но вместо глава Лук. 38 е преписана глава 25 от четивото Марк. 2:14—17, което е изпуснато.

2.2.4. Главата е пренесена от по-голямо четиво, което включва в себе си посоченото четиво (1 случай): за Пон 7 Пх с четиво Йоан. 14:27—15:7 в Сав вместо глава 132 е написана глава 125, която се отнася за I страстно евангелие със съставно четиво Йоан. 13:31—38; 14:1—31; 15:1—27; 16:1—33; 17:1—26; 18:1.

2.2.5. Главата е пренесена от четиво на разстояние (2 случая): за Вт 15 НЛ с четиво Марк. 11:11—23 в Бан *а* вместо 120 глава има глава 52, която се отнася за четиво Марк. 6:1—7 за Вт 15 Петд; за X страстно евангелие с четиво Марк. 15:43—47 в Кох вместо глава Марк. 227 има глава Мат. 307, навярно пренесена от Пет вел — лит с глава 317.

2.3. Към вярно посочена глава и четиво погрешно е означен евангелистът при главата (8 случая). В една част от случаите несъответствието навярно се е получило поради това, че като евангелист е назован преобладаващият за цикъла евангелист (Йоан. за цикъла след Пх, Мат. за цикъла след Петд, Лук. за цикъла след НЛ, Марк. за цикъла на Поста): за Нед 17 НЛ в Мир с четиво Мат. 15:21—28 главата 157 е според Мат., но е отбелязан Лук.; за Четв 6 Пх в Кох с четиво Лук. 24:36—53 главата е 306 според Лук., но е отбелязан Йоан. В друга част от случаите вероятно има механични грешки: за Дек 14 в Ерус с четиво Мат. 8:23—27 и глава 69 по Мат. е отбелязан Марк.; за Нед 6 Пост — утр в Сав с четиво Мат. 21:1—11, 15—17 и глава 206 по Мат. е означен Марк.; за Пет 11 Петд в Мир с четиво Марк. 4:10—23 и глава 37 по Марк. е отбелязан Лук.; за Дек 25 — лит в Асем с четиво Мат. 2:1—12 и глава 4 по Мат. е означен Йоан.; за Ноем 1 в Кох с четиво Мат. 10:1, 5—8 и глава 9 по Мат. е отбелязан Йоан.; за Пон Петд във Вук с четиво Мат. 18:10—14 (краят изгубен) и глава 81 по Мат. е означен Йоан.

2.4. Към вярно посочен евангелист са поместени несъответствуващи глава и четива (2 случая): за Вт мес в Мир с посочен евангелист Марк. главата е Мат. 274 с четиво Мат. 26:14—46 за разлика от останалите евангелия, които сочат глава Марк. 1:60 Бан *а* и четиво Марк. 14:10—42 Вук Црк Хил Мст Рад Бан *а*; за Ср мес в Мир с посочен евангелист Марк. главата е Мат. 274 с четиво 26:47—27:2, докато в останалите евангелия се сочи глава Марк. 181 Бан *а* и четиво Марк. 14:43—15:1 Вук Црк Хил Мст Рад Бан *а*. Вероятно и в двата случая е преписвано от подложка с няколко четива или от две подложки с различни четива, като е взет евангелистът на едното четиво, а е преписано другото четиво.

3. Цифрови неточности

3.1. Изпусната е цифра — единица, десетица или стотица (37 случая), например: Мат. ρι=110 вм. ροι=119 в Мир за Мат. 12:22—29 Вт 4 Петд; Лук. ρн=120 вм. ρнг=124 в Асем за Йоан. 11:5—13 Съб преди мес; Мат. ο=9 вм. οο=79 в Кох за Мат. 10:1, 5—8 Ноем 1; Мат. οο=79 вм. ροο=179 за Мат. 18:3—11 Пон 7 Петд в Мир.

3.2. Добавена е цифра — начална или последна (4 случая): Мат. ρϙε=195 вм. ϙε=95 в Ерус за 10:32—38, 19:27—30 Нед 1 Петд; Мат. ϰζ=27 в Патм вм. ζ=7 за 3:1—11 Ян Съб по Богоявление; Марк. пн=88 вм. п=80 за 8:22—26 Четв 14 Петд; Мат. ρμϛ=вм. ρμ=140 за 4:25—5:12 Окт 3.

3.3. Сменена е цифра (63 случая): 10 вм. 20; 20 вм. 30, 40, 70, 80; 30 вм. 20; 40 вм. 60; 50 вм. 40, 60, 70, 80; 60 вм. 50, 70, 90; 70 вм. 50, 60, 90; 80 вм. 20, 50, 70, 90; 90 вм. 50; 100 вм. 200; 200 вм. 100, например: Мат. ни=18 вм. кн=28 в Остр с четиво 4:25—5:12 за Ян 8; Лук. ρкз=127 вм. ρλз=137 в Мир с четиво 11:43—54, 12:1 за Ср 7 НЛ.

3.4. Аритметическа неточност има в 1 случай: Йоан. ρк=120 вм. ρв=102 в Кох с четиво 12:19—36 за Септ 13.

4. Буквени неточности поради неясно изписване, заличаване, неточно разчитане на преписването.

4.1. Смесени са близки по начертания букви (36 случая).

4.1.1. При кирилицата: с вм. ϙ в Мир за Вт 3 Петд, Съб 8 НЛ, Пон 14 НЛ, Съб 15 НЛ, Окт 20; с вм. і в Сав за Март 9; ѕ вм. ϙ в Сав за Нед преди мес; ѕ вм. ѕ в Остр за Септ 13; є вм. ѕ в Остр за Окт 27; н вм. г в Остр за Септ 1; ѳ вм. о в Мир за Четв 6 Петд; ѳ вм. а в Мир за Нед 8 НЛ; ѳ вм. д в Остр за Нед 15 Петд; д вм. ѳ в Сав за Септ 14—лит; д вм. н в Мир за Пон 2 Пх; а вм. д в Остр за Септ 11; і вм. г в Рад за Нед 1 Петд; і вм. а в Кох за Окт 18.

Частен случай са механичните буквени грешки, в резултат на които се получават невъзможни цифрови съчетания: ϙі=90, 10 вм. ϙг=93 в Рад за Нед 1 Петд; ні=50, 10 вм. ні=18 в Сав за Ян Нед след Богоявление; кі=20, 10 вм. кг=23 в Мир за Пет 12 Петд; кн=2, 8 вм. ма=41 в Мир за Пон 12 Петд; ξі=60, 10 вм. ξ9=69 в Ерус за Дек 14; ρϙн=100, 200, 8 вм. ρϙн=198 в Мир за Съб 15 НЛ; ρсѳ=100, 200, 9 вм. ρϙѳ=199 в Мир за Четв мес; ϙді=90, 14 вм. сді=214 в Мир за Пон вел — утр; σνп=250, 80 вм. σ9і=219 в Патм за Дек 27.

4.1.2. При глаголицата: ⱄ вм. Ⱄ в Асем за Май 8; ⱁ вм. Ⱁ в Асем за Ноем 8; ⰴ вм. ⰴ в Асем за Съб 2 Петд.

4.1.3. При гръцката азбука: α вм. δ в Патм за Четв вел, Ерус за Септ Нед преди Въздв; α вм. ϑ в Ерус за Март 22; ϑ вм. α в Патм за Нед Петд; δ вм. ϑ в Ерус за Септ 9; β вм. ϑ в Патм за Окт 26; ι вм. ν в Патм за Съб вел — лит; η вм. ν в Ерус за Окт 7, Патм за Съб 2 Пх; вм. β в Патм за Съб 5 Пх; β вм. ϛ в Патм за Нед преди мес; σ вм. ϛ в Патм за Пет 5 Пх, Окт 20.

4.2. Неточни цифри са се получили в резултат от механическа транслитерация. Случаите са с различна степен на сигурност при интерпретацията например: пг=83 (с изтрита ϛ под п) вм. ϛг в Мир за Четв 4 НЛ, срв. глаголическото пг=94; ρі=110 вм. ρϛ=190 в Мир за Съб 14 НЛ, срв. глаголическото ρп=190; ρнз=157 вм. ρоз=177 в Мир за Съб 10 Петд, срв. глаголическото ρнж=157; ρϛ=190 вм. ρп=180 в Мир за Нед преди мес, срв. глаголическото ρп=190; п=83 вм. ϛг=93 в Сав за Нед 1 Петд, срв. глаголическото пг=94; оф=79 вм. пє=85 в Кох за Септ Нед след Въздв, срв. глаголическото оД=75 и др.

4.3. Вероятно са разменени цифри в резултат от грешка в гръцка подложка: Мат. ϡϡ=207 вм. ϡϡ=260 в Асем за Вт вел — лит, срв. σζ=207 в Патм за същото четиво и същия ден.

5. Смяна на букви, която навярно е възникнала на слухово-фонетична основа — при диктовка: Йоан. ѱ=700 вм. пф=89 в Мир за Съб 4 Пх; Мат. сκ=220 вм. сѫ=260 в Мир за Съб 18 НЛ; Мат. сѫі=260, 10 вм. сѫн=268 в Бан *аб* за Окт 14.

6. С неясна мотивация остават редица случаи, които не могат да се обяснят с нито една от по-горе изтъкнатите причини, като Йоан. а=1 вм. скз=226 в Мир за Съб 7 Пх с четиво 21:14—25; Йоан. з=7 вм. н=50 в Мир за Съб 2 Пх с четиво 6:14—27; Йоан. ρл=130 вм. ρіє=115 в Сав за Четв вел На умов с четиво 13:12—17; Лук. сз=207 вм. смф=249, евентуално сн=250 в Кох за Окт 7 с четиво 21:12—19.

СПИСЪК НА СЪКРАЩЕНИЯТА И ИЗДАНИЯТА НА ИЗВОРИТЕ

Асем — Kurz, J. Evangeliář Assemanův.Kodex Vatikánský. 3. slovanský. Díl II. Úvod, text v přepise cyrilském, poznámky textové, seznamy čtení. Praha. 1955.

Бан — Дограмаджиева, Е., Б. Райков. Банишко евангелие, среднобългарски паметник от XIII в.С., 1981; Скоморохова-Вентурини, Л., А. Наумов. Баницкое евангелие как богослужебный памятник. — Старобългаристика, 9, 1985, № 1, 73—101.

Врач — Цонев, Б. Врачанско евангелие. — Български старини, IV. С., 1914.

Вук — Врана, Ј. Вуканово еванђеље. Београд, 1967.

Григ — Десподова, В. Григоровичево евангелие бр. 9. Прилеп, 1988.

Ерус — Mateos, J. Le typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix No 40, Xe siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes. T. 1. Le cycle des douze mois. Roma, 1962; T. 2. Le cycle des fêtes mobiles. Roma, 1963/1977.

Зогр — Jagić, V. Quattuor evangeliorum codex glagoliticus olim zographensis nunc petropolitanus. Graz, 1954.

Кох — Коссек, Н. В. Евангелие Кохно, болгарский памятник XIII в. С., 1986.

Мир — Родић, Н., Г. Јовановић. Мирослављево јеванђеље. Критичко издање.Зборник за историју, језик и књижевност српског народа. I одељење, XXXIII. Београд, 1986.

Мст — Жуковская, Л. П., Л. А. Владимирова, Н. Т. Панкратова. Апракос Мстислава Великого. М., 1983.

Остр — Востоков, А. Остромирово евангелие 1056—1057 года. С приложением греческого текста евангелий и с греческими объяснениями. СПб., 1843.

Патм — Дмитриевский, А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. 1. Киев, 1895.

Рад — Угринова-Скаловска, Р., З. Рибарова. Радомирово евангелие. Скопје, 1988.
Сав — Щепкин, В. Н. Саввина книга. — Памятники старославянского языка, I, вып. 2, СПб., 1903.
Хил — Евангелие — апракос от Хилендар № 9, по изданието на Мир.
Црк — Евангелие — апракос от Црколез № 1, по изданието на Мир.

СЪКРАЩЕНИЯ НА КАЛЕНДАРНИ НАИМЕНОВАНИЯ

вел=велики
Въздв=Въздвижение на честния кръст
лит=литургия
мес=месопустен
На умов=На умовение
НЛ=Ново лето
Петд=Петдесетница
Пост=Великият пост
Пх=Пасха
стр=страстно
утр=утренна
Дни на седмицата: Пон Вт Ср Четв Пет Съб Нед
Месеци: Ян Февр Март Апр Май Юни Юли Авг Септ Окт Ноем Дек

DIFFERENCES IN USE OF THE AMMONIAN SECTIONS IN THE EARLY SLAVONIC MANUSCRIPTS OF THE GOSPEL

Ekaterina Dogramadzieva

(Summary)

In the early Slavonic codices we find differences in the use of the Ammonian sections not only in the different manuscripts but also within one and the same manuscript. The following cases of deviations have been established: 1) one and the same pericope is marked by different chapter numbers of the Ammonian sections or different pericopes are found under one and the same chapter number of the Ammonian section; 2) lack of correspondence between the given chapter number of the Ammonian section and the referred pericope; 3) inaccuracy in numbers; 4) inaccuracy in the letters, which have the value of numbers; 5) mistakes in the letter numbers because of aural-phonetic reasons; 6) deviations due to reasons remaining unclear so far.

РИТМИЧНИ СХЕМИ В СИНАЙСКИЯ ЕВХОЛОГИЙ

Красимира Костова

Художествените особености на старобългарската преводна литература са непосредствено свързани с постиженията на византийското словесно изкуство и се подчиняват на изискванията и каноните на античната и византийската риторика и поетика. Като основни принципи на словесното изкуство византийските автори теоретици поставят красотата и приятността[1], изразяващи се в четири компонента: μέλος — мелодия, лад, ῥυθμός — ритъм, μεταβολή — изменение, промяна, τὸ πρέπον — благоприличие, уместност[2]. От историята на византийската риторика е известно, че средновековните гръцки книжовници са използували цялостни ритмични текстове или ритмични откъси в текстовете, подчинени на изискването за изменение, промяна — μεταβολή[3]. Според посоченото правило в словата на Василий Велики, Йоан Златоуст, Григорий Богослов и др. са били вмъквани строго ритмични места, които не са много дълги и се редуват с не толкова стриктни в ритмично отношение откъси. В сложната класификация на византийските жанрове се поставят и различни изисквания към броя на акцентите, дължината на колоните и формираните от тях ритмични схеми. Например във величественото слово колоните трябва да са отделни думи, блестящото слово се строи с удължени колони, в оживеното слово колоните трябва да са както при блестящото, в красивото слово колоните са неголеми, ритъмът в правдивото слово е както в стремителното, тежкото слово не се характеризира с особени изисквания към ритъма и т. н.[4] Текстовете, които е трябвало да бъдат запаметявани, например молитвите, службите, каноните, чиновете, са предимно ритмични. Особеностите на вербумната, акцентната организация на изоколните структури позволяват в голяма степен ритмичните схеми да бъдат предавани при превод от един език на друг. Особено ясно са запазени акцентните модели на текстовете в богослужебния старобългарски паметник Синайски евхологий[5]. За изходна база на класификацията на ритмичните схеми в Синайския евхологий (по-нататък — Син. евх.) ни послужиха както разработките на Р. Пикио върху оригинални староруски и среднобългар-

[1] П с е л л, М. О сочетании частей речи. — В: Античность и Византия. М., 1975, с. 156.

[2] Пак там.

[3] Пак там.

[4] П с е л л, М. Обзор риторических идей. — В: Античность и Византия. М., 1975, 158—160.

[5] Euchologium Sinaiticum. Starocerkveno-slovanski glagolski spomenik, izdajo priredil Dr. R. Nahtigal, II del. Tekst s komentarjem. Ljubljana, 1942.

ски текстове, така и използуваната от него терминология[6]. Въведени са и някои нови понятия при разглеждането на неописани ритмични схеми. Членението на колоните е извършено на основата на членението на текстовете и средната точка.

1. Прости и редуващи се серии изоколни структури.

1.1. Редуване на двуакцентни колони:

Син. евх. Мо на ѡстрѣблѣнїе кладазю ·/· и новоу ѡсточникоу
2 Гі вседрѣжителю.
2 бже вѣсотамъ
2 оче щедротамъ
2 бже вѣчьнъі.
2 прѣносѫщнѣ слава
2 непрїкосновенъі свѣте
2 Неодрѣжимаа вещи.
2 прѣчистъі црю.

Син. евх. Мо надъ болѧщїимї. разлічьнъімї недѫгъі
2 і отъ всего недѫга.
2 і отъ всего прокаженїѣ.
2 і отъ всѣкоѩ ѧза.
2 і отъ всѣкоѩ болѣзнї

Син. евх. Мо стаа трофона. ѡ все гадѣ зълѣ. Гоубѧщїимь. Вина и ниѣъі. і врѣтъі ·/·
2 Ѡтъходѧ отъходѧ.
2 отъ сѣмене гроздовъ.
2 і осоуша еѫ.
2 і велікъі врѣхъ.
2 Всѣкъі гадъі.
2 ѡтнідѣте отъ лознѣ.

Син. евх. Ѵнъ надъ ісповѣдаѫщїимъ сѧ
2 ддоу каѫщю сѧ.
2 натаномь прькомь
2 і молитвѫ манасїинѫ.
2 покаанїемь прнемъ.

Син. евх. Мо надъ хотѧщїимъ прїѩти образъ мьнїшьскъі
2 нъ на подвигъ дховънъи.
2 на пощєнїе плъти.
2 На очищєнїе дши.
2 на нищетѫ дховънѫѫ.

[6] П и к и о, Р. Върху изоколните структури в средновековната славянска проза.— Литературна мисъл, 14, 1980, № 3, 75—107, и цитираната библиография. Вж. също статиите на проф. Р. Пикио върху същата проблематика, посочени в: Bibliografia della Slavistica italiana 1983—1988, per cura di Silvia Cecchi. Pisa, 1988, 76—77.

2 на плачь благъ.
2 на всѣ скрѣбьнаа.
2 Радость творѧща.
2 на бжиѫ жизнь.
2 і алъкати бо имашн
2 {н жѧдати.
{і наготовати
Син. евх. 2. откъс от същата молитва
2 і житие въ высотѫ.
2 небснаго цр҃ства.
2 томоу слоужити.
2 Въшьнѣа мѫдровати.
2 Въшъниихъ просити.
2 Наше бо житие.
2 на небесѣхъ естъ.

1.2. Редуване на триакцентни колони:

Син. евх. Ѹнъ на исповѣдающимъ сѧ.
3 въ винопитие место водопиица.
3 Въ смѣха место. сълъгочьникъ.
3 Вь величие место. съмѣреиѧ сѧ.
3 Въ мякъколѣгание место. жестоколѣганьникъ.
3 Въ съвадьника место. миротворець.
3 Въ сварънка место. кротолюбець.
2 Въ хъщьника место.
3 Раздавьникъ имѣние своего.
3 Въ обидьливъства место. нищелюбець.
3 Въ татъвъı место страноприиимець.
3 Въ блждолюбие место. чистолюбець
4 Въ скврънолюбие і въ блъхволюбие место. бголюбець.

Изключение прави един от средните колони, който е двуакцентен, и последният — четириакцентен.

Син. евх. 2. откъс от същия чин
3 имиже да бимь отъмилъ.
3 гнесь отъ дша моеѧ.
3 ѭже колиждо сътворихъ.
3 Вь пѣнъстве. і вь неправедьнѣмь съпаньи.
3 не сътворь волѧ твоеѧ.
3 і не съхрань повелѣнен твоихъ.
3 Нъ въпадъ въ разбоѧ дшегоубънъиѧ.
Син. евх. 3. откъс от същия чин
3 то въскѫ сѧ и роднан бждемъ
3 Нъ потъщимъ сѧ въ скорѣ отътрасти
3 брѣмѧ грѣховъ нашихъ.

4 Да на въскрѣшеньи свѣтъли сѫдіемъ и.
3 възхѹщаемъ на облацѣхъ по аерѹ.
3 Єгда прідетъ съ небси.
3 Въ славѣ ѻца своєго
4 сѫдити хотѧ живымь и мрътвымь.

В случая вече има редуване на три- и четириакцентни колони в схема 3—3—3—4—3—3—3—4, което води към усложнено изоколно структуриране, но основните ядра на схемата са осъществени чрез повторение на триакцентните колони.

Син. евх. Ѹнъ богоявленіѣ
3 Іеръдань възвратн сѧ въспать.
3 Видѣвъ снъı несъмѣнѧ.
3 на земи стоѹжащіѧ тн.
3 Неръдань възвратн сѧ въспать.
3 Видѣвъ огнь бжествьнъı.
3 плътъскъı съходащь надь нь.
3 Неръдань възвратн сѧ въспать.
3 Видѣвь длань рабнѫ.

Син. евх. 2. откъс от същия чин
3 Вельми вьпнѫ и глѫ.
3 Велєн есн гі.
3 і чюдьна дѣла твоѥ.
3 и инединоже слово оудолѣетъ.
3 къ хваленню чюдесъ твонхъ

Син. евх. Мо на боле пиціе квасъ ·/·
2 Съı на распонѣ.
2 въкоѹснлъ есн.
2 ıз гжвъı ощьта.
2 і оупонлъ есн.
3 всѧ ненавидащаѧ тебѣ.
3 весь же дхъ непрн(ѣзнн)нъ.
3 і всѣкѫ ѧзѫ квасънѫ.
3 квасомь не испълненомь, погıбѣльнъімь.
3 Хе бже нашъ.
3 Рачн нъінѣ призьрѣтн
3 на раба твоєго сего

Примерът представя градация от редуващи се серии от дву- и триакцентни колони. Съществува и обратното явление — първо се повтарят триакцентните редове, а след тях следва повторението на двуакцентните колони:

3 і нждєнн трасавицѫ снѫ.
3 отъ раба твоєго сего.
3 сѫщѫ подъбънѫ бѣсоу.
2 емлѫщѫ на врѣмена.

2 ѣко и бѣсъ.
2 грабѧщїѫ водѫ.
2 трасѫщїѫ внѣлцеѫ.
2 Въ тѣлесѣ его

В същата молитва Мо на многъı болѧщи дву- и триакцентните колони започват да се редуват по нов начин, отново с преобладаване на двуакцентните стихотворни редове:

2 въ болѣзни сен.
3 Всѣхъ часъ. въ таиноемъıхъ.
2 Всѣхъ же годинъ.
2 и всѣхъ врѣменъ.
2 възбранн ен.
3 Всѣхъ пѫтен възходънъıхъ.
2 затворн ен.
3 вса пѫтн въходънъıѧ.
3 прѣсѫчн ен источьнкъ
2 отъ негоже исходитъ

В следващия пример тритоничните редове образуват рамкова конструкция:

Син. евх. Мо надъ бѣсъноуїѫштнимн са
3 Нан отъниждоуже вѣмъ и не вѣмъ.
2 wтъ знаемъıхъ. и не знаемъıхъ.
2 wтъ сѫмьнѣнна мѣста.
2 wтълѫчи са и отъдѣли.
3 оустъıдн са. wбраза образованаго.

Син. евх. Мо стаа трофона
3 Wтндѣте въ поустъıѧ горъı.
2 Въ дрѣва неплодъıаа.
3 Н дадите слава Бо҃у.
3 съ ѡцемь и стмь дхомь.
3 нъıнѣ и прнсно и въ вѣ ᵓ/.

Трябва да се отбележи, че с нарушаване на простата изоколна серия се постига редуване на колони с различен брой акценти, като най-разпространената от тях е „редуващата се".

Син. евх. Мо на поклоненнѣ колѣномa
3 W бъıти намъ ревънителемъ.
2 Добрънмъ дѣлесемъ.
3 и полоучити небсно цр҃ство.
2 гю помоли ᵓ/.

Триакцентната серия може да се редува и с най-близката по-голяма акцентна структура от четири вербума:

Син. евх. Ѵнъ богоавленнѣ

3 і на пѣсъцѣ разбиваѭ кротитъ сѧ.
3 И рока твоего боѭ сѧ
4 къ себѣ привлачитъ влъны своѭ.
4 ни водъи. присно текѫщемъ источьникомъ
4 {вечасти бъı
{Славѫ въсълати.
3 Дръжавѣ твоен влко
3 і не прѣставѫщаѭ водъı рѣчьнъıѭ...

Редуващите се серии дават възможност за разнообразяване на ритмичните схеми, както е в следващия пример, започващ с прости изоколни редове 3—3/2—2, след което схемата се усложнява чрез въвеждане на „серия в рамка“ и „редуваща се серия“:

3 послоушавъ молитвъı нашеѭ.
3 і посълн свое блгвенне.
2 на сѣмена сн.
2 Въздрасти ѣ.
4 снлоѭ сталго твоего дха.
3 і оумножи жита земи.
3 і дрѣва селънаа. блослови.
4 Да всѣмь обогащаеми рабн твои.
4 і всь доволъ имѫще. избъıтъкоуемъ.
3 Во всѣкомь дѣлѣ блазѣ.
4 в Тъı бо есн цр̃ь мироу.
3 и спасъ дшамъ нашимъ.

1.3. Четириакцентни колони:

Син. евх. Униъ надъ исповѣдаѭщимъ сѧ
4 і всѧ іже въ какон бѣдѣ.
4 {Ли въ напасти сѫтъ.
{ли въ плѣнѣ. ли въ темьницн.
4 да избавиши іѧ отъ всеіѧ напасти.
4 тъı бо есн помощь. і застѫпъ.
4 і надежде всѣмъ прибѣгаѭщимъ къ тебѣ.
4 і тебѣ славѫ и чясть въсълаемъ.

Син. евх. Псалом 24

4 Дша его въ блгъıхъ въдворитъ сѧ.
4 і сѣмѧ его наслѣдитъ земѭ °/.
4 Дръжава гъ боѭщимъ сѧ его.
4 і завѣтъ его авитъ имъ °/.
4 Очи мои вънѫ къ гю.

Син. евх. Псалом 37

4 Дроузи мои і блнжнкъı моѭ.

4 Прѣмо мнѣ пренѣнжнша сѧ и сташѧ.

4 Бнжьнии мои далече сташѧ ·/·

4 И нжждаахѫ сѧ нскѫщии дшѧ моеѧ.

4 Іскѫще зла мнѣ глахѫ.

Син. евх. 2. откъс от същия псалом

4 І въздыханне мое отъ тебе не оутант сѧ.

4 Ср҃це мое възмате сѧ въ мнѣ.

4 И оставн мѧ сила моѣ.

Син. евх. Ѵнинъ надъ исповѣдажщимъ сѧ

4 На тѧ бо оупъванне мое възлагаѭ.

4 Да тъı мн просвѣтнши оумъ.

4 ſі ср҃дчьнѣн очи.
твоѣ разоумѣвати.

Много често четириакцентните серии са съставени от по два стихотворни реда с по два акцента, т. е. със структура 2+2, поради което можем да говорим за цезура и „полуколони“ или „подколи“, които не се разграничават в текстовете от цялостните колони, но които понякога могат да бъдат обяснени само при съвместното им представяне като части от един по-голям стихотворен ред.

Най-често раздвижените конфигурации на четириакцентните прости изоколни серии се постигат с най-близките три- или петакцентни колони:

Син. евх. Ѵ҃н҃ нѧ҃ исповѣдаѭшимь сѧ. пръвое снце бываетъ. пооученне.

4 Ѵѧдо не оустъıдн сѧ лнца чача.

4 тн (не) потан что сѫщее въ тебѣ.

5 всѣ бо обнажена сѫтъ прѣдъ очнма бжнима.

4 Никътоже бо таѭ врѣдъ свои.

4 А не показаѭ его врачю. тн цѣлѣетъ.

3 Нъ прнлежъно нша цѣлнтелѣ.

Син. евх. Псалом 53

5 Бж҃е въ нма твое спн ма.

4 и въ снлѣ твоен сѫдн ма ·/·

4 Бж҃е оуслъıши молитвѫ моѭ.

4 Въоуши гл҃ъı оустъ моих ·/·

4 Ꙗко тоуждни въсташа на ма.

4 И крѣпьцни възискаша дшѧ моеѧ ·/·

Син. евх. Ѵнинъ богоавленнѣ

4 Дне. морьскъıѧ сланъıѧ водъı.

5 сладькъı бываѭтъ. авленнемь своего влакъı.

4 Дне. отъ тъмъı свобождени бываемъ.

5 і свѣтомь бгоразоумнѣ. всь мнр озарѣетъ сѧ.

4 Дне. wтъ ветъхаго плача оутѣшихомъ сѧ.

5 и ѣко новъı нлъ спѣнн бъıхомъ.

4 Дне. ндолъ невиднмъı крънетъ са.

3 і члчь родъ авлѣетъ са.

4 Дне. Въишънѣе. съ нижънинмн бесѣдоующтъ

3 і нижьнѣа съ въишьнинмн праздъноующтъ.

4 Дне. дховъно празденъство. правословець.

3 авлено и свѣтъло авн са.

Както личи от втори и четвърти ред, по-големите колони са съставени от „подколони“ с цезура между тях, които се обединяват в стихотворен ред с повече акценти, характеризиращ се обикновено със смисловата цялост на изказа, но разчленен на „подколони“, за по-лесно възприемане на текстовете. Може да се предположи, че в първоначалния етап на старобългарската писменост цезурата е била означавана по различен начин от смислово завършения изоколен ред, а е възможно и изобщо да не е била отбелязвана. По-късните преписвачи, не разбирайки точно правописните правила за означаване на ритъма, са накъсали значително текстовете (преди всичко глаголическите, вероятно поради по-голямата обемност на глаголическия запис), въвели са уголемени начертания на буквите на неподходящи места (не в началото на колоните) и са употребявали много често средната точка, понякога след всяка дума, което в кирилските текстове рядко се открива, тъй като при тях записът е по-сбит. Освен това значенията на екфонетичните знаци са били забравени и постепенно изоставяни.

1.4. Петакцентни колони

Петакцентният стихотворен ред би могъл да бъде разделен на „подколони“ от два и три акцента, например 2+3 или 3+2, което понякога затруднява възприемането на петакцентните колони. Независимо от това броят им не е малък.

Син. евх. Ѵнинъ богоавленнѣ

(4 Твоегѫ дръжавоѫ дръжнши тварь.)

5 2 і твонмь промъıшленнемь.
3 строншн весь мнръ.

5 тъı отъ четъıрь стоуҳнн тварь съставль.

6 2 Ѵетъıрьмн врѣменъı.
4 кржгъ лѣтоу вѣньчалъ есн.

5 тебе тре(пе)щѫтъ мъıслъньıѫ всѧ снлъı.

Син. евх. 2. откъс от същия чин

5 Дне. горъı вьзнграшѧ са. ѣко овьнн.

4 і хлъмн ѣко агньцн овьчнн.

5 3 Дне дхъ стъı.
2 вь внд'ѣньи голѫбнин.

4 съ нбсе над главѫ гнѫ сънид'е.

5 3 Тѣмьже и азъ оумаленъı.
2 недостоннъı рабъ.

5 2 съ страхомь и трепетомь.
3 Вельмн вьпнѫ и глѫ.

Син. евх. Псалом 12

5 Доколѣ гі забѫдѣши мѧ до конца.

5 Доколѣ отъвращаеши лице свое отъ мене ·/.

5 Доколѣ положѫ съвѣтъ въ дши моей.

5 болѣзнь въ сръдцѣ моемъ дне и нощь ·/.

5 Доколѣ възнесетъ сѧ врагъ мои на мѧ.

Син. евх. Оуни надъ исповѣдающимъ сѧ

5 твои страхъ и трепетъ прилежно въниматѣ.

5 ѣко оу тебе естъ источьникъ животоу.

5 и отъ тебе естъ все даѩние благо.

Син. евх. Мо а на братотвореніе ·/.

(3 Гі бже нашъ.)

5 Давъı намъ прошеніѣ. ѣже къ спнью.

5 и заповѣдавъı намъ любити дроугъ дроуга.

Син. евх. Мо начатью вноу къıсълоу ·/.

5 Гі іс Хс бже нашъ.

5 прѣложен водѫ въ вино. Въ канагалиѣнскъıхъ брацѣхъ.

5 и славѫ своѫ явль оученикомъ своимъ.

Възможността да се среща редуване на петакцентни колони от типа 5—5—5—5... (проста изоколна серия) е по-малка, тъй като сложният характер на петвербумните стихотворни редове се постига по-трудно, много по-често се получават редуващи се схеми, включващи петакцентни колони:

Син. евх. Мо на wлѣвемь больнаго помазати ·/.

4 Гі милостнѫ и щедротами твоими.

5 {3 щѣлѣѩи съкроушеніѣ дшъ
{2 и тѣлесъ нашихъ.

6 3+3 Тъı самъ влко сти масло се.

4 2+2 Да бѫдетъ на исцѣленіе. помазающимъ сѧ имь.

5 {3 и на отъпоушеніе всѣѫ страстн.
{2 и недѫга плътьна.

5 {3 wскврънениѣ плътн и духоу.
{2 и всемоу тѣлоу.

5 {2 Да о семь прославитъ сѧ.
{3 прѣстое имѧ твое.

Син. евх. Псалом 37

5 Соуетьнаа и лестьнаа всь день пооучахѫ сѧ ·/.

4 Азъ же ѣко и глоухъ не слъıшахъ.

5 И ѣко немъ не отвръзахъ оустъ своихъ.

4 И бъıхъ ѣко чкъ не слъıшѧ.

Син. служебник Мотва егда хотяще в(ъ цркь) в(ь)нити ·/.

5 {3 Вѣдѣ гі мытонмьца.
{2 съмнѧвъша сѧ. і оправъдана.

5 {3 Вѣдѣ гі разбонника
{2 възъпивъша гі

4 і тѣмь гласомь отвръзъша раі.

4 іже насади десница твоѣ.

6 Вѣдѣ гі врѣховьнѣаго апла твоего петра

6 {просльзивъша сѧ горьцѣ.
{на пр(да)нии твоемъ.
{имъі покаанне.

5 і тѣмь прінатъ ключа ц(рства) твоего.

5 і прѣдастъ емоу слав(ѫ) едінного бжства.

1.5. Шестакцентни колони:

Син. евх. Мо на братротворенне

5 {2 і съподобн нъі.
{3 самѣмъ сѧ прінмати въ любьвь.

6 Ѣкоже нночѧдъі твон снъ прінатъ нъі.

6 {4 і подаждн намъ съ любовьіѫ слоужнтн.
{2 самѣмъ себѣ.

6 {4 і съвръшнтн законъ ха твоего.
{2 съ всѣмь дръзновеннемь. в

Син. евх. Мо а на братротворенне

6 {4 Даждн нма вѣрѫ непостъідъно.
{2 любьвь нелнцемѣрънѫ.

6 {3 і ѣко дал̀ъ есн
{3 стъімъ оученнкомъ твонмъ.

6 {2 і апломъ своимъ
{2 свон мнр̀ъ.
{2 і своѫ любьвь.

Както личи от цитираните примери, шестакцентните колони, образуващи прости схеми, могат да бъдат включени в по-сложни конструкции, а самите шестакцентни редове са невинаги ясно очертани. Вероятно за книжовниците най-лесни за възприемане са били дву-, три- и четириакцентните колони, докато колоните с повече акценти рядко са запазени неразкъсани и с ненарушена структура, както е в следващите откъси:

Син. евх. Мо на емоуже блнскъ нзъметъ зракъ

6 і отътолѣ съткорнлъ н есн апл̀ъ твон.

6 Тъі ѣко рачи нъінѣ прнзьрѣти съ нбсе.

Син. евх. Псалом 53

6 Нсповѣмь сѧ нменн твоемоу гі ѣко добро.

6 Ѣко отъ всеѫ печалн нзбавнлъ мѧ есн

Син. евх. Чинъ надъ неповѣдающимъ сѧ

6 Да бѫдете на мѧ признающи очи твои вако.

6 і оуши твои вънемлющи гласа молитвы моеѧ

Син. евх. 2. откъс от същия чин

6 Чадо. нъинѣ обновити сѧ хотѧщи. честънъимь покаанниемь.

6 і възискати прѣвааго отечства. і сновьстѣ его приимѣсти сѧ.

6 егоже остѫпилъ бѣ прѣстѫпленниемь. Нъ слъшии чадо.

6 Како ти жаждет покаанїе нашего бъ

1.6. Седем-, осем- и деветакцентни колони:

Стихотворни редове с по седем и осем вербума се откриват рядко, обикновено седемакцентните колони са съставени от „подколони“ от три и четири акцента във вид 3+4 или 4+3, по-рядко 5+2 или 2+5, а осемакцентните се откриват като съчетания на „подколони“ от 4+4, 5+3 и 3+5 акцента. Извънредно рядко се срещат и колони, състоящи се от девет акцента, което се свързва с т. нар. „магическо число“ — „седем плюс/минус две“ за възможния максимален брой думи в смисловите цялости.

Син. евх. Чинъ богодѣленнѣ

8
4 Днесь бо. благодѣть стаго дха.
4 пришодащи осв҃ѧтъ д҃оуновенниемь водъı.

6
3 Днесь. нбо просвѣщаемо.
3 Посылаетъ на земл҃ росѫ.

8
3 Дне. wблащи дьждевьнии.
5 съ нбесе на чкъı дьждь праведьнъı одьждаѫтъ.

7
3 Дне. слъньце не заходящее.
4 свѣтомь всь миръ озари.

7
4 Дне. лоуча свѣтлами лоучами
3 всь миръ осв҃ѣщаетъ.

5
3 Дне. свѣтлообразънъıа звѣздъı.
2 Вселенл҃ѫ осв҃ѣщаѫтъ.

5
3 Дне. адамъ обнавлѣетъ сѧ.
2 і евга своваждаетъ сѧ.

8
5 Дне. ветъхъıа грѣховънъıа ризъı. wтъвръгъше.
3 Въ новъıа и ненстлѣнънъıа облѣхомъ сѧ.

8
4 Дне. невидимъı видимъ. бъıваетъ.
4 Да нъı разоумьнъı себѣ сътворитъ.

8
5 Дне. непрѣклоньнъı своемоу рабоу поклаиѣетъ сѧ.
3 да нъı отъ работъı свободитъ.

7
4 Дне. несозъданъı. отъ созъданнѣ своего.
3 Рл҃коѫ дрьжнимъ бъıваст.

Деветакцентните редове също биха могли да се разглеждат като съставени от „подколони“, например в схема 4+2+3 и 4+5:

9 4 Дне. моръскыѣ сланъѣѣ водꙑ.
2 сладькꙑ бꙑваѭтъ.
3 авленнемь своего влакꙑ.

9 4 Дне. отъ тъмꙑ свобождєнн бꙑваемъ
2 і свѣтомь бгоразоумнѣ
3 вьсь мнр̃ъ озарѣетъ сѧ.

9 4 Дне. wтъ вєтъхааго плача оутѣшнхомъ сѧ.
5 н ѣко новꙑ нль спєнн бꙑхомъ.

Син. евх. Ѵнинъ богоавленнѣ

7 4 Дне. ндоаъ невднмꙑ крꙑєтъ сѧ.
3 і члчь родъ авлѣетъ сѧ.

7 4 Дне. Вꙑшънѣѣ, съ нижьнимн весѣдоуѭтъ.
3 і нижьнѣа съ вꙑшънимн праздъноуѭтъ.

7 4 Дне. дховъно празденъство. правословець.
3 авлено н свѣтъло авн сѧ.

8 4 Дне. цр̃ство нбское коупнхомъ.
4 госпдьскоу бо цр̃ствоу не бѫдетъ конъца.

8 5 Дне нзбавитель на неръданъ пришелъ естъ.
3 Да водьнꙑ родъ остнтъ.

8 5 Дне прѣтеча бесъмрътьнѣ врѣсѣ прикасаетъ сѧ.
3 Дне. землѣ н море.

8 4 Всемоу мироу радость раздѣлисте.
4 і вьсь мнр̃ъ веселнѣ напълънн сѧ.

8 4 Внд̀ѣша тѧ водꙑ бже.
4 Внд̀ѣша тѧ водꙑ н оубоѣша сѧ.

1.7. Съвместна употреба на прости изоколни серии и редуващи се серии:

Син. евх. Мо на поклоненне колѣномa

Схема: 4—4—4—3—3—3—4—4—3—3—/4—3/2—5—2—2/4—3/2—2/3—4—3—4

4 і чаѭщаѧ отъ тебѣ богатъѣѧ мстн.
4 посѣтн насъ благостнѭ твоеѭ.
4 ізбавн нꙑ отъ наснльѣ дньволъ.
3 Огради животъ нашъ.
3 Храннтелемъ апломъ вѣръномъ.
3 і прѣдаждн лю(дн) твоѧ.

4 і всѧ съвѣрн въ свое цр҃ствнѣ.
4 Даждь отъраждь людемъ твоимъ.
3 отъпоусти грѣхы наша.
3 і очисти всѧ ны.
4 Дѣтѣлиж стаго твоего дха.
5 3+2 раздрѣши кызни вражиѧ. сжщаѧ на насъ.
5 ѣко слава твоѣ непостижѣна естъ.
2 і чслюбне неиздреченъно.
2 і мисть неичьтена.
4 Ѥи ѥлко призьри на ны.
3 і на стъı храмъ сь.
2 і сътвори съ нами.
2 і молѧщиимъ сѧ съ нами.
3 богатъѣѧ мсти твоеѧ.
4 і щедроты· момн стъѣѧ бц҃а.
3 і всѣхъ стъıхъ твонхъ.
4 Все бо въздалъ есн намъ ÷
Син. евх. 2. откъс от същата молитва
3 Показавъı намъ съмѣренъıмъ.
3 і недостоинъıмъ рабомъ твоимъ.
3 Честънжиж мжкоиж своеиж.
3 Въѣѧ и колѣна прѣкланѣти.
3 w мольбѣ нашихъ грѣхъ.
4 і о людьскъıхъ невѣдѣньихъ. послоушан насъ.
4 Въ ньже день призовемъ тѧ.
4 Паче же всь день пѧтикостиинъı.
4 Въ ньже по възнесеньи бъıвъшиимь на нбо.
4 Сѣде о десниж ба и оца.
3 і посъла прѣстън дхъ.
3 на стъıѧ оученикъı. і аплъı.
4 і сѣде на единомь комьждо нхъ.
3 і напльниша сѧ дха ста.
4 И възглаша ниѣми ѧзыкъı. і прчьствоваша.
3 і насъ молѧщихъ сѧ послоушан.
4 И помани ны съмѣренъѣѧ. і осжденъѣѧ.
4 wврати плѣненне дшъ нашихъ.
4 свое мдниѧ имѣѧ о насъ.
Син. евх. 3. откъс от същата молитва със схема 4—3—2/4—3—2
4 і вънъми намъ благвеннемь. і благодѣтниж.
3 Прѣзри безакониѣ наша.

2 щедротами твоими.

4 Призри съ высоты стыя твоея.

3 гі на люде твоя.

2 сія пребывающая.

Редуващите се серии могат да бъдат извънредно разнообразни, като се вземе предвид броят на акцентите, докато формулата, изразена с букви, е еднотипна:
(1) $a+b+a+b+\ldots +a+b$,
(2) $a+a+b+b+\ldots +a+a+b+b$,
(3) $a+a+a+b+b+b+\ldots +a+a+a+b+b+b$,
(4) $a+b+c+a+b+c+\ldots +a+b+c$,
(5) $a+a+b+b+c+c+\ldots +a+a+b+b+c+c$ и т. н.,
като $a\neq b\neq c$, $a=1, 2, 3\ldots 9$; $b=1, 2, 3\ldots 9$; $c=1, 2, 3\ldots 9$.
Ако заместим $a=2$, $b=3$, ще получим схемите: $2+3+2+3\ldots$, $2+2+3+3\ldots$, $2+2+2+3+3+3\ldots$ и т. н. Възможни са различни варианти: $a+b$ и $b+a$, $a+a+b+b$ и $b+b+a+a$, $a+b+c$, $b+a+c$ и др. В някои примери разликата между a и b е голяма, например $a=5$, $b=2$ или $a=6$, $b=2, 3, 4$ и др. Трябва да се отбележи, че разделянето на редовете на „подколони" спомага за преминаването към усложнени акцентни структури с голям брой вербуми.

Син. евх. Мо е надъ всѣмь онѣмѣвъшемь

5 отрѣшии жзы раба твоего сего.

2 і отъ жзы непрѣзнныхъ.

5 і даждь смоу вѣлкъі гласъ твои.

2 Вѣпити къ тебѣ.

Син. евх. Мо на вь болѣзнь ножьнѫ стрѣчѫщѭѫ. і водѫщѭѫ ѵ.

3 пригвожденнемь плесноу своею.

5 пригвоздилъ есн сріце всѣкомоу недѫгоу.

3 іструганнемь жилъ своихъ.

5 оумрѣтвилъ есн силы всѣкомоу недѫгоу.

Ще приведем и редуваща се серия от типа $b+a/c+a/a+b$:

Син. евх. Мо егда хотѫще виноградъ садити

5 Тъі есн хе виноградъ истинъныи.

4 і отць твои дѣлателъ естъ.

6 тъі своя аплы ложне нарекль есн.

4 тъі ныѣ отъ сѣюпта прѣнесе.

4 и изгына языкы и насади ѭ.

5 такождє и нъінѣ. призри на виноградъ съ.

2. Серия в рамка.

Схемата на този вид изоколна серия може да се представи като $a+b+b+a$, при което $a\neq b$, $a=1, 2, 3\ldots 9$, $b=1, 2, 3\ldots 9$. Отличителната черта на тази конструкция е огледалният образ на втората част $a+b\rightarrow b+a$. Ако се усложни видът на първия подколон, то ще се получи сложен огледален образ, например: $a-b-c\rightarrow c-b-a$ или $a-b-c-c-b-a$, $a-b-c-d\rightarrow d-c-b-a$ или $a-b-c-d-d-c-b-a$, понякога е възможно вътрешният

елемент да не се удвои, при което се получава схема $a—b—c—d—c—b—a$, $a \neq b \neq c \neq d \ldots$, разновидност на по-горната. При въвеждане на нови елементи могат да се получат разнообразни и сложни схеми с различни особености, което е често срещано явление в старобългарските текстове. Ще посочим някой огледални рамкови конструкции по-нататък.

Син. евх. Мо на многъı болѧщи...
3 мразѧщиѫ пѫтъ его.
4 трасѫщиѫ всѣми оудъми его.
4 творѧщиѫ кльчетъ зѫбъı его.
3 пнтѫжаіѫщи дшн его.
Син. евх. Чн на исповѣдаіщимъ сѧ
4 нъ послѣдь горъчѣе злъчи обрѣтаетъ сѧ.
3 тако и покаанъıмъı постъ.
3 въ малѣ авлѣетъ сѧ пнскрънемъ.
4 нъ въ вѣкъı радостьıиѫ плодъı подаетъ.
Син. евх. Чнъ богоавленнѣ
Схема: 5—5—3—3—3—3—5—5
5 много честьноумоу имени твоемоу. днемъ сѧ.
5 Понеже дльжьна бъıстъ всѣ тварь.
3 Хвалѫ тебѣ принесити.
3 Сего ради на вътороиѫ странъı.
3 Въıшьнихъ вещен. прѣходнмъ.
3 иже твоемоу подъножью.
5 {Чьстн съподобльше сѧ.
{зьрящие бо земѧ. недвижимъı.
5 {разоумѣемъ та
{дрьжащааго родъ непрнмѣсънъı.

2.1. Огледални рамкови конструкции.

2.1.1. Симетрични огледални рамкови конструкции от типа $a—b/c—c/b—a$:

Син. евх. Мо въıващи. ащие кто кръщенне...
Схема: 7—5—3—3—5—7
7 і дха стааго печать боле просвѣщаетъ сѧ въ срцн его.
5 і въ помъıшленьıхъ. знаменнемь кста хса твоего.
3 оупъıванием еже на та.
3 і разоумъ истинѣ да оувѣстъ.
5 і кланѣетъ сѧ тебѣ единомоу Бу и оцю.
7 единочадоумоу сноу твоемоу. гю нашемоу ис Хоу.
Син. евх. Чнъ надъ исповѣдаіщимъ сѧ
Схема: 3—4—3—3—4—3
3 Н не възгнѫшан сѧ мноѫ грѣшънникомь.
4 зане прогнѣвахъ ѣрость твоѫ.
3 і зѣло прѣдъ тобоѫ съгрешихъ.

3 Тѣмьже прпадаѭ тн.

4 Покланѣнїа колѣнѣ срца моего.

3 Оумилосрѣдн сѧ на мѧ окаанаго.

Син. евх. Заклнаанне стаа васлѣ. на дхы нечистыѣ ѣ

Схема: 5—3—4—4—3—5

5 Застѫпн спн помлоун съхранн нън ·/.

3 Млость бжиѭ. ι чкаюбне.

4 ι отъпоущенне грѣховъ съвъше испрошъше.

4 ι самн себе н дроугъ дроугѣ.

3 ι весь животъ нашъ.

5 Хоу бесъмрътъноумоу боу нашемоу. прѣдаднмъ ·/.

2.1.2. Несиметрични рамкови конструкции от типа *a—b/c—c/a—b*:

Син. евх. Мо блавенне домоу н храмоу ·/.

Схема: 3—4/6—6/3—4

3 Бже сптелю нашъ.

4 съподоблен подъ кровъ закьхеовъ вънтн.

6 спенне емоу ι всемоу домовн его бъіти.

6 по твоемоу прѣчстоумоу.
ι бесъмрътъноумоу глсоу.
іже отъ евѣлистъ.

3 Вселенѣн въ истнѭ проповѣда сѧ.

4/5 тъі н нъінѣ хотѧщїѧ сѣде жнти.

2.1.3. Огледални рамкови конструкции без удвояване на средния (осовия) елемент.

Син. евх. Псалом 24

Схема: 4—5—3—5—4

4 Нн посмѣѭтъ мн сѧ врази мои.

5 Ібо всн трѫпащнн тѧ не постъідатъ сѧ ·/.

3 Да постъідатъ сѧ безаконъноующцнн въ соуе.

5 Пѫти твоѧ гі съкажи мн.

4 ι стьзамъ твонмъ наоучи мѧ ·/.

Син. евх. 2. откъс от същия псалом

Схема: 5—4—6—4—5

5 Вниждь съмѣренне мое ι троудъ мон.

4 Н отъпоусти всѧ грѣхъі моѧ ·/.

6 Вниждь врагъі моѧ ѣко оумъножншѧ сѧ на мѧ.

4 ι ненавидѣннемь неправедънѣмь възненавидѣшѧ мѧ ·/.

5 Съхрани дшѭ моѭ ι нзбави мѧ.

2.1.4. Сложни огледални рамкови конструкции:

Син. евх. Мо бъівацнн. аще кто кръщеннѣ...

Схема: 3—2—3/7—3—3—7/3—2—3

3 ι съ нимн же невѣдѣннемь маденъства.

2 і жаждеⷠмученіѣ.

3 wбычан іхъ творѣаше.

7 і сподобн и пакы житью людьи твонхъ. пнмѣснти сѧ.

3 просвѣти оумъ его.

3 стыимь дхомь твонмь.

7 ѣко да оставѣшнѣ нскра стааго крѣщенніѣ въ дши его.

3 Хладомь твоеⷠблагости.

2 Възгорнтъ сѧ въ немь.

3 съмъисльно плаⷨень дховенъ.

Ако дву- и триакцентните колони възприемем като подколони, ще получим схемата: 8—7—6—7—8.

Син. евх. Ѵнн надъ нсповѣдаѭщнмь сѧ

Схема: 5—3—4/5—4—5—4—5/4—3—5

5 Пріимн гі оумаленое се нсповѣданіе.

3 грѣшънааго раба твоего.

4 і прѣклони сѧ чклюбнемь на щедроты твоѭ.

5 і не отъвратн лица твоего ѵако отъ мнє.

4 нн оуклони сѧ гнѣвомь отъ раба твоего.

5 моуденъ съі въ гнѣвѣ. а скоръ на помощь.

4 Възвратн ѣрость твоѭ отъ мнє.

5 і подаждн мн влагѡ твонхъ щедротъ.

4 ізгорѣвъшее грѣхы сще мое.

3 і отъгънавъ мракъ грѣховънъ.

5 Н вьжьзн въ немь. іскрѡ твоего мднѣ.

Син. евх. 2. откъс от същия чин

Схемата е с нарушена симетрия, тъй като деветият колон съдържа три вместо четири акцента: 4—4—4/6—4—4—4—6/3—4—4.

4 Да надъ таковъимь не подобаетъ сѧ нерѣовн обрѣтатн.

4 нн прнношеннѣ за нь въ цркѣь прнимати.

4 Аще ли естъ жнвъ. тн глетъ.

6 Ѣко нѣсмь добрѣ наоученъ законоу бжью.

4 Нн разоумѣлъ нстнньнъіѭ вѣры крестьѣнъскы.

4 то сще наоучнти н глѭще.

4 Слъшн чадо і разоумѣн добрѣ.

6 Бъ еднньъ естъ сътворен всѣѭ тварь.

3 не нмѣѭ нн отъкждоуже начатка.

4 Нъ самъ съі начало всемоу.

4 нмѣѭ в себѣ слово събезначально.

Сложността на византийските и старобългарските изоколни структури ни убеждава във високите художествени критерии, които са си поставяли средновековните книжовници, и проникването в тях се оказва нелека и трудоемка задача, която по своята същност представя опит за проникване в

историята и развитието на писаната художествена литература и книжовността като цяло.

RHYTHMIC PATTERNS IN THE SINAIC PRAYER BOOK

Krassimira Kostova

(S u m m a r y)

The present paper classifies the rhythmic patterns found by the author in the Sinaic Prayer Book and divides them into two groups: 1) simple and recurrent series of isocolic structures; 2) series in a frame. The first group exemplifies the recurrence of two-, three-, four-, five-, six-, seven-, eight- and nine-accent columns, as well as the cooccurrence of simple isocolic series and recurrent series. The second group encompasses several types of mirror-frame structures: symmetric, asymmetric, without a repetition of the middle element and complex ones.

SLAVISCHE ALPHABETE IN NICHT-SLAVISCHEN HANDSCHRIFTEN

Roland Marti

Geschichtliche Betrachtung von Sprachen[1] sieht sich immer dem Problem der Quellen und ihrer Interpretation gegenüber. Das größte Hindernis (abgesehen vom allgemeinen Mangel an Quellen) ist dabei die Tatsache, daß sprachliche Quellen nur in schriftlicher Form vorliegen. Die schriftliche Fixierung gesprochener Sprache führt aber zwangsläufig zu Verzerrungen, so daß die ursprüngliche (d. h. gesprochene) Sprachform[2] rekonstruiert werden muß. Deshalb sind Informationen über geschriebene und gesprochene Sprache und ihr gegenseitiges Verhältnis von großer Bedeutung für die linguistische Quellenkritik. Viele dieser Informationen lassen sich aus kritischer Prüfung der schriftlichen Überlieferung selbst gewinnen. Dabei sind verschiedene Gesichtspunkte zu berücksichtigen und auch deutlich zu unterscheiden. Zum Teil sind diese Gesichtspunkte ausschließlich innerhalb der schriftlichen Sprachverwendung angesiedelt, scheinen also kaum Auskunft geben zu können über das Verhältnis der geschriebenen zur gesprochenen Sprache. Sie müssen aber dennoch berücksichtigt werden, um einen Überblick über das Schriftsystem zu gewinnen. Die Gesichtspunkte sind dabei grundsätzlicher (gewähltes Schriftsystem), systeminterner (Einheiten, ihre Anordnung, evtl. Bezeichnung, Form) und systemübergreifender Art (Beziehungen der Einheiten der geschriebenen Sprache zu Einheiten der gesprochenen Sprache).

Von grundsätzlicher Bedeutung ist natürlich die Art des Schriftsystems (ideographische/logographische, syllabographische, phonographische Schrift). Es ist unmittelbar einsichtig, daß phonographische Schriften potentiell am meisten und die zuverlässigste Information über gesprochene Sprache liefern.[3]

[1] Sie muß nicht so absolut gesehen werden, wie das die oft zitierte Äußerung von P a u l, H. Prinzipien der Sprachgeschichte. Halle, 1937, p. 20, nahezulegen scheint: „Es ist eingewendet, daß es noch eine andere wissenschaftliche Betrachtung der Sprache gäbe, als die geschichtliche. Ich muß das in Abrede stellen." Es muß aber (mit Paul) darauf hingewiesen werden, daß selbst strikt synchrone Beschreibung diachrone Elemente enthält, wenn sie zu brauchbaren Ergebnissen kommen will.

[2] Es geht mir hier nicht darum, die Diskussion um das Verhältnis von geschriebener und gesprochener Sprache durch neue Vorschläge zu bereichern. (Cf. zur Diskussion die Übersichten etwa bei G a r b e, B. Graphemtheorien und mögliche Strukturmodelle zur Beschreibung der Orthographie. — Graphematik und Orthographie. Ed. G. Augst, Frankfurt/Main etc., 1985 (=Theorie und Vermittlung der Sprache, 2), 1—19; G l ü c k, H. Schrift und Schriftlichkeit. Stuttgart, 1987, 58—110.) Für den slavischen Raum, der eigene Schriften benutzte, läßt sich jedenfalls feststellen, daß die geschriebene Sprache in hohem Maße von der gesprochenen Sprache abhängig ist.

[3] Diese Informationen können aber stark verfälscht sein, so bei ausgeprägt historischer Schreibung (etwa im Englischen oder im modernen Griechischen). Auch hier ist deshalb quellenkritische Betrachtung unerläßlich.

Ein weiterer wichtiger Gesichtspunkt ist in diesem Zusammenhang aber auch die Beziehung zu (resp. Abhängigkeit von) anderen Schriften, die bei der Verschriftlichung mit ihren jeweiligen Besonderheiten auf die neue Schrift einwirken können.[4]

Die linguistische Grundlagenarbeit für eine spätere angemessene Interpretation der schriftlichen Quellen muß in erster Linie hinsichtlich systeminterner Gesichtspunkte geleistet werden. Die Hauptaufgabe ist es, die ursprünglichen Einheiten des Schriftsystems (Grapheme) zu gewinnen. Hilfreich sind dabei oft Kenntnisse über die Anordnung der Grapheme und gegebenenfalls auch über ihre Bezeichnung.[5] Auch die Form der Grapheme kann eine große Rolle spielen, da in einer stark in Symbolen denkenden Zeit die Wahl bestimmter Graphemformen, so sie nicht von einer anderen Schrift übernommen sind, kaum dem Zufall überlassen wurde.[6]

In einem letzten Schritt werden dann die Erkenntnisse aus der grundsätzlichen und der innersystematischen Untersuchung nutzbar gemacht, um systemüberschreitend Erkenntnisse über das Verhältnis der geschriebenen zur gesprochenen Sprache zu gewinnen.

Für die Aufarbeitung einzelner Gesichtspunkte sind verschiedene Quellen jeweils unterschiedlich gut geeignet. Für die Klärung der grundsätzlichen Fragen kommen (immer abgesehen von der Analyse der Schrift selbst) in erster Linie historische, dann aber auch grammatische Texte in Frage. Über den ursprünglichen *Graphembestand* geben grammatische und akrostichisch angelegte Texte am ehesten Aufschluß.[7] Die *Anordnung* der Grapheme läßt sich, abgesehen von den eben genannten Texten, auch aus Alphabeten ableiten; im Gegensatz zum Zeichenbestand, der stark verändert werden kann, bleibt die Reihenfolge vergleichsweise stabil.[8] Die *Bezeichnung* der Grapheme wird fast ausschließlich in Alphabeten überliefert. In all diesen Fällen ist das Alter der Handschriften (Hss.), die solche Informationen übermitteln, nicht von Bedeutung (wohl aber das Alter des Textes): nur bei der Untersuchung der *Form* der Grapheme spielt das Alter der Hss. eine große Rolle, da die Veränderung der Grapheme unmerklich erfolgt und nur in den Graphemen selbst sichtbar wird. Außerdem muß hier, was für die anderen Aspekte nicht grundsätzlich gilt, gefordert werden, daß der Schreiber ein „native writer" ist.

Auch für die Altslavistik und damit die Altbulgaristik ist die Erforschung der Alphabete (Glagolica und Kyrillica) und ihrer Geschichte eines der wichtigsten Arbeitsgebiete. Die Interpretation des Quellenmaterials (der Texte) in sprachlicher Hinsicht hängt auch hier davon ab, wie die Einheiten, aus de-

---

[4] Dieser Einfluß wird seit Trubetzkoy als „Schriftdenken" bezeichnet (T r u b e t z k o y, N. Altkirchenslavische Grammatik. Wien, 1954, p. 15.

[5] Letztere sind oft von großer Bedeutung für die systemübergreifende Untersuchung, wie später noch gezeigt werden soll.

[6] Ein Beispiel für symbolisches Denken findet sich, wenn man Černochvostovs Hypothese folgt, in der Glagolica (cf. К и п а р с к и й, В. О происхождении глаголицы. — In: Климент Охридски. Материали за неговото честуване по случай 1050 години от смъртта му. С., 1968, 91—97). In schwächerem Maße gilt das auch für die Interpretation der Glagolica durch Granstrem. Cf. Г р а н с т р е м, Е. Э. К вопросу о происхождении глаголической азбуки. — ТОДРЛ, 11, 1955, 300—313.

[7] Alphabete kommen hierfür nur in Frage, sofern sie nachweisbar einen ursprünglichen Zustand wiedergeben, was nur selten der Fall ist oder jedenfalls kaum mit Sicherheit gezeigt werden kann.

[8] Als Beispiel kann hier das lateinische Alphabet dienen, in dem die Reihenfolge der ursprünglichen Grapheme nicht angetastet wurde, und das in allen Sprachen, die mit diesem Alphabet verschriftlicht wurden (und noch werden). Die Unterschiede beziehen sich ausschließlich auf Weglassung oder Hinzufügung neuer oder zusammengesetzter Zeichen (und deren Einordnung kann sich von einem Schriftsystem zum andern stark verändern).

nen sich die Texte zusammensetzen, verstanden werden, d. h. welcher Lautwert den Buchstaben zugeordnet wird. Als Beispiel verweise ich auf die unterschiedliche Interpretation der Zeichen für die sog. Nasalvokale, der drei i-Grapheme in der Glagolica und der Grapheme ѧ und ѫ.

Die Kenntnisse, die man heute über die slavischen Schriften in ihrer ursprünglichen Form besitzt, basieren auf einer Auswertung aller erreichbaren schriftlichen Materialien. Eine wichtige Rolle spielen dabei „alphabetische" Quellen. In erster Linie sind das Alphabet-Gedichte, grammatische Abhandlungen und eigentliche Alphabete.

Alphabet-Gedichte sind nach dem akrostichischen Prinzip aufgebaut und liefern Informationen über den Zeichenbestand und dessen Anordnung, nicht aber über die Form der Zeichen.[9]

Grammatische Texte (für die slavischen Schriften der frühen Zeit kommt hier nur Chrabrs Traktat О писмєнєхъ in Frage) können grundsätzlich alle Aspekte der Schrift behandeln. In den meisten Fällen wird aber nur von Bestand an Graphemen und von deren Reihenfolge gesprochen. Die Form kann dann erschlossen werden, wenn ein Original solcher grammatischer Texte vorliegt, was beim Chrabr-Traktat bekanntlich nicht der Fall ist. Über das System, d. h. die der Verschriftlichung zugrundeliegende Konzeption, wird in grammatischen Texten meist nicht reflektiert. Chrabr bildet hier insofern eine Ausnahme, als er den Bezug zum griechischen Alphabet herstellt und dieser Bezug Rückschlüsse auf die Systematik erlaubt.[10] Die Beziehung zu Einheiten der gesprochenen Sprache wird in grammatischen Texten der frühen Zeit im allgemeinen nicht berücksichtigt. Das hängt damit zusammen, daß der primäre Gegenstand des Interesses die geschriebene Form der Sprache war und der Bezug zur gesprochenen Sprache als gegeben angesehen wurde. Hier bildet Chrabr keine Ausnahme; seine Angaben zur gesprochenen Sprache beziehen sich nur auf den Laut (a) und sind eher allgemein gehalten.[11]

Als letzte mögliche Quelle kommen dazu noch eigentliche Alphabete.[12] Davon sind für den slavischen Raum eine ganze Reihe überliefert. Sie lassen sich grob in zwei Gruppen aufteilen, „einheimische" und „fremde". Zur einheimischen Gruppe zähle ich jene Alphabete, die von „native writers" geschrieben wurden und in einer slavisch-sprachigen Umgebung entstanden und überliefert sind. In die fremde Gruppe gehören Alphabete, die nicht von „native writers" geschrieben sind und die in einer nichtslavischen Umgebung (z. B. Handschrift) vorkommen. Die Alphabete der „slavischen" Gruppe heißen im folgenden *autochthone* Alphabete, diejenigen der „fremden" Gruppe bezei-

[9] Problematisch sind Alphabet-Gedichte in den Fällen, wo Einheiten des Alphabets nicht am Wortanfang vorkommen können. Dies ist etwa der Fall bei den Graphemen für reduzierte Vokale oder offenbar auch bei ѧ und ѭ. Da werden dann verschiedene Lösungen gewählt: Auslassung oder Substitution. Cf. zu den Alphabet-Gedichten gesamthaft Д е м к о в а, Н. С., Н. Ф. Д р о б л е н к о в а. К изучению славянских азбучных стихов. — ТОДРЛ, 23, 1968, 27—61; O l o f, K. D. Philologische und literarische Aspekte slavischer Alphabetakrostichis nebst einem Exkurs über die slavischen Buchstabennamen. Amsterdam, 1973.

[10] So läßt sich aus Chrabrs Behandlung der Zeichen, die im Griechischen eine Entsprechung haben, das Prinzip des „griechischen Schriftdenkens" für Glagolica und Kyrillica ableiten (T r u b e t z k o y, N. S. Op. cit., p. 15).

[11] нъ ꙗко и прѣвомоу сѫщю писмєни азъ, и ѿ ѿ҃ ба҃ дано҃ роду словѣньскомоу на ѡврѣстнѣ оустъ, въ разоумъ оучащим са боукѣмъ, великомь раздѣжєннємь оустъ възгласат са и исповѣдаѫт са (К у е в, К. М. Черноризец Храбър. С., 1967, г. 189).

[12] Cf. als Übersicht В е л ч е в а, Б. Абецедари. — Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. I. С., 1985, 20—26.

chne ich als *xenographische* Alphabete.[13] Sonderfälle liegen einerseits dort vor, wo ein „native writer" ein anderes als das ihm vertraute slavische Alphabet aufzeichnet, anderseits dort, wo ein „native writer" das ihm vertraute Alphabet in einer nichtslavischen Umgebung (etwa in einem lateinischen Codex) anführt.

Autochthone slavische Alphabete sind in früher Zeit seltsamerweise nicht besonders häufig belegt,[14] und sie weisen meist Besonderheiten auf, die den xenographischen abgehen. Im allgemeinen handelt es sich bei ihnen um Graffiti im weitesten Sinne des Wortes,[15] so etwa das Preslaver glagolitische Abecedarium[16] oder die altrussischen Birkenrinden-Alphabete des Onfim.[17] Weil es sich um Graffiti oder graffiti-ähnliche Aufzeichnungen handelt, sind sie eher nachlässig geschrieben und enthalten wirklich nur die Alphabetreihe.

Xenographische Alphabete dagegen gehören häufig zu einer ganz anderen Kategorie von Texten. Oft sind sie relativ sorgfältig gearbeitet und enthalten zum Teil ausführliche zusätzliche Informationen. Außerdem liegen sie in größerer Zahl vor. Es ist deshalb verständlich, daß xenographische Alphabete bei Untersuchungen zur Schriftgeschichte bevorzugt herangezogen werden. Dabei vergaß man oft, zwischen den beiden Formen von Alphabeten (autochthon und xenographisch) zu unterscheiden, und behandelte sie als gleichwertig. Beide

[13] Den umgekehrten Fall, daß nicht-slavische Alphabete in slavischen Hss. vorkommen, berücksichtige ich im folgenden nicht, obwohl auch aus solchen Alphabeten Hinweise für die lautliche Seite der slavischen Sprachen gewonnen werden können. Das älteste bekannte Beispiel für diesen Fall dürfte im Demetrios-Psalter aus dem Katharinenkloster vorliegen (Ms. 3/N, f. 1; cf. T a r n a n i d i s, I. C. The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai. Thessaloniki, 1988, p. 93). Leider ist die Hs. nicht zugänglich, und die Beschreibung enthält auch keine Abbildung. Bei der Abfassung dieses Aufsatzes war ich der Meinung, daß der Begriff „Xenographie" in der Literatur bisher nicht gebraucht worden sei. In der Zwischenzeit habe ich erfahren, daß dem nicht so ist. Der Begriff wurde offenbar schon früher geprägt und verwendet, allerdings in anderem Zusammenhang. Er findet sich bei P o p e, M. The Story of Decipherment. From Egyptian Hieroglyphic to Linear B. London, 1975. Pope verwendet die Begriffe „xenography" und „xenogram". Letzteres ist bei ihm folgendermaßen definiert: *„xenogram* a word written in another language but to be read as if it were one's own" (p. 204). Früher wurden dafür die Begriffe „allogram" und „heterogram" verwendet; „xenogram" stellt einen Vorschlag von Prof. Crossland dar (ibid). Dieser terminologische Vorschlag scheint allerdings nicht aufgenommen worden zu sein. Es gibt aber eine kritische Stellungnahme dazu bei G e r s h e v i t c h, I. The Alloglottography of Old Persian. — Transactions of the Philological Society, 1979, 114—190, hier p. 154, n. 65: „After delivery of the present paper my attention was drawn to the term 'xenography' used by Maurice Pope. . . .To him 'xenograms' are what in Iranological literature are called 'ideograms' or 'heterograms', namely the Aramaic ones of Pahlavi, Parthian etc. . . .I should prefer to reserve 'xenography' for phonetic renderings in an alien *script* . . ." Dieser Gebrauch kommt der von mir vertretenen Interpretation des Begriffs schon sehr nahe. Beide Konzeptionen ist das Element der fremden Schrift gemeinsam. Der hier verwendete Begriff ist aber weiter gefaßt, da er nur von der Schrift ausgeht und keine weiteren einschränkenden Bedingungen stellt.

[14] In späterer Zeit (nach Einführung des Buchdrucks) entwickelt sich aber sogar eine eigene Textform: die kalligraphischen Schriftrollen (свитки), cf. Б у ш, В. В. Старинные азбуки-прописи. — Изв. ОРЯС, 23, 1921, 195—224; D u F e u, V. M., J. S. G. S i m m o n s. Early Russian Abecedaria in Oxford and London. — Oxford Slavonic Papers, n. s. 3, 1970, 119—133.

[15] Cf. П о п к о н с т а н т и н о в, К. Двуезични надписи и абецедари от старобългарския манастир при с. Равна, Варненски окръг. — Известия на народния музей — Варна, 20 (35), 1984, 65—81, besonders p. 78 seq. Der Autor belegt anhand des Vorkommens zahlreicher griechischer und des Fehlens slavischer Abecedarien, daß es sich wohl um Schülerarbeiten handelt.

[16] М е д ы н ц е в а, А. А., К. П. К о н с т а н т и н о в. Надписи из Круглой церкви в Преславе. С., 1985, 49—54.

[17] А р ц и х о в с к и й, А. В., В. И. Б о р к о в с к и й. Новгородские грамоты на бересте (Из раскопок 1956—1957 гг.). М., 1963, p. 199, 201, 205.

Formen von Alphabeten dürfen aber jeweils nur hinsichtlich der Gesichtspunkte ausgewertet werden, für die sie zuverlässige Informationen liefern. Und in dieser Hinsicht bestehen auch innerhalb einer Gruppe noch große Unterschiede, die bei der Auswertung ebenfalls zu berücksichtigen sind.

Xenographische Alphabete können verschiedene Bestandteile in unterschiedlicher Vollständigkeit enthalten. Maximal könnten folgende auf das Alphabet bezogene Informationen in ihnen vorkommen: Grapheme, Graphemnamen, Bedeutung der Namen, Übersetzung der Namen, Zahlwert der Grapheme, Zahlwörter, Transliteration.[18] Es handelt sich dabei um Elemente, die allgemein in xenographischen Alphabeten vertreten sind, im lateinisch schreibenden Raum am ausführlichsten wohl bei hebräischen xenographischen Alphabeten, gefolgt von griechischen.[19] Die einzelnen Elemente können aber in ganz unterschiedlicher Form und Vollständigkeit vertreten sein.

Die Grapheme sind üblicherweise „original" wiedergegeben. Theoretisch besteht auch die Möglichkeit, sich einer Transliteration zu bedienen. Bei Transliteration durch Grapheme der Schrift, in deren Umgebung das Alphabet vorkommt, handelt es sich eigentlich nicht mehr um ein xenographisches Alphabet.[20] Sie kommt wohl deshalb auch kaum vor. Häufiger findet sich der Ersatz der Grapheme einer fremden Schrift durch solche einer anderen, die ebenfalls fremd ist. Bekannt ist mir der Fall, daß hebräische Grapheme von griechischen vertreten werden.[21] Für den slavischen Raum scheint es allerdings nichts Vergleichbares zu geben. Üblicherweise wird in xenographischen Alphabeten nur eine Schriftform aufgeführt, im Normalfall Majuskel.[22]

Durch die Auflistung der Grapheme wird gleichzeitig eine Entscheidung über ihre Reihenfolge getroffen. Fast immer hält sich diese an die dem jeweiligen Alphabet eigene Reihenfolge.[23] Diese Beibehaltung ursprünglicher Anordnung ist wohl mit dafür verantwortlich, daß xenographische Alphabete, auch wenn mehrere verwandte nebeneinander stehen, kaum Anlaß zu Vergleichung

[18] Ich verstehe hier Transliteration als Wiedergabe der Grapheme einer Schrift durch Grapheme (oder gegebenenfalls auch Graphemkombinationen) einer anderen Schrift, wobei unerheblich ist, ob der Weg über die gesprochene Sprache führt oder rein im Graphematischen bleibt. Dagegen meint Transkription die Wiedergabe einer Lautfolge einer Sprache durch Graphemfolgen in einer fremden Schrift, wobei das Schriftsystem der fremden Sprache verwendet wird. Cf. grundsätzlich zur Unterscheidung W e l l i s c h, H. H. The Conversion of Script — Its Nature, History, and Utilization. New York etc., 1978, besonders 19—36.

[19] Bei den hebräischen Alphabeten fehlt üblicherweise der Zahlwert, da im fremden Umfeld weitgehend nicht bekannt; dafür finden sich gelegentlich Hinweise auf die *connexiones*, d. h. die Zusammenfassung mehrerer aufeinanderfolgender Graphemnamen resp. deren Übersetzung zu Sinngruppen. Die griechischen Alphabete müssen dagegen grundsätzlich auf die Übersetzung der Graphemnamen verzichten, dies aus offensichtlichen Gründen.

[20] Die mir bekannten Beispiele geben nicht die Grapheme auf diese Art wieder, sondern die Graphemnamen. Cf. die später angeführten Beispiele.

[21] So in einem Text aus dem Psalter-Vorspann: Interpretatio psalmi CXVIII per singulas litteras (S t e g m ü l l e r, F. Repertorium biblicum medii ævi. T. I. Madrid, 1950, No. 387).

[22] Wenn man die Ansicht vertritt, Kyrillica und Glagolica seien nur zwei Schriftformen derselben Schrift (Majuskel und Minuskel), müßte die Frage hier behandelt werden. Es scheint aber, daß xenographische Schriften, sofern sie sich rein formal genügend deutlich von einander unterscheiden, als verschieden interpretiert werden; jedenfalls gilt dies für Glagolica und Kyrillica (wie übrigens auch für die verschiedenen Typen der hebräischen Schrift, obwohl es sich hier, historisch betrachtet, wohl eher um unterschiedliche Formen derselben Schrift handelt).

[23] Eine Ausnahme bilden hier die Runenreihen, die in ihrer ursprünglichen Anordnung (dem Futhark) und in einer Reihenfolge, die dem lateinischen Alphabet entrspricht (Runenalphabet), überliefert sind, wobei letzteres zahlenmäßig weitaus bedeutender ist. Cf. D e r o l e z, R. Runica manuscripta. Brugge, 1954 (=Rijksuniversiteit te Gent. Werken uitgegeven door de Faculteit van de wijsbegeerte en letteren 118). Zu Ausnahmen bei slavischen Alphabeten v. i.

bieten. Die entsprechenden verwandten Grapheme stehen bei ursprünglicher Anordnung eben selten auf vergleichbarer Position.

Die Graphemnamen können in zwei Formen vorkommen, original oder in Transkription. Bei Xenographie mit slavischen, griechischen und hebräischen Alphabeten ist allerdings nur die Wiedergabe in Transkription gebräuchlich. Das hängt wohl damit zusammen, daß das xenographische Alphabet den Schreibern und/oder Benutzern der Hss. nicht genügend vertraut war.[24]

Die Bedeutung der Graphemnamen kann natürlich nur dort angegeben werden, wo sie tatsächlich eine Bedeutung haben, also etwa im hebräischen, runischen und slavischen Alphabet. Tatsächlich scheint aber nur für das Hebräische eine Tradition der „Übersetzung" zu bestehen.[25] Bei slavischen xenographischen Alphabeten fehlt sie, soweit ich sehe, vollständig.

Häufig werden bei Graphemen ihre jeweiligen Zahlwerte angegeben. Die Tradition scheint hier ihren Ursprung im Griechischen genommen zu haben und war im Mittelalter durchaus lebendig, weil griechische Grapheme als Zahlzeichen in der mittelalterlichen lateinischen Diplomatik eine nicht unerhebliche Rolle spielten.[26] Sie scheint aber eher selten auf andere Alphabete mit Graphemen als Zahlzeichen übertragen worden zu sein. Ebenfalls meist nur fürs griechische Alphabet typisch ist, daß die griechischen Zahlwörter (natürlich in lateinischer Transkription) mit angegeben werden.

Ein allgemein häufiges Element xenographischer Alphabete ist die Transliteration. Sie ist natürlich notwendig, um den Zusammenhang zwischen dem xenographischen Alphabet und dem eigenen des Schreibers herzustellen. Dabei gibt es hier das größte Maß an Variation, indem die für die Transliteration gewählten Grapheme den Schreibkonventionen der entsprechenden Umgebung angepaßt werden.

Xenographische Alphabete können, wenn sie ausgestaltet und zuverlässig sind (Federproben kommen hier nicht in Betracht), hinsichtlich der meisten Aspekte ähnlich brauchbare Informationen liefern wie autochthone Alphabete, in einer Hinsicht sogar mehr. Der einzige Aspekt, bei dem Zweifel an der Zuverlässigkeit xenographischer Alphabete angebracht sind, ist der formale. Von einem, der nicht „native writer" ist, kann man nicht voraussetzen, daß er ein ihm nicht vertrautes Alphabet diplomatisch getreu wiedergeben kann. Es ist im Gegenteil davon auszugehen, daß die Grapheme entstellt sind, und das z. T. schwerwiegend. Deutliche Beispiele für solche Entstellungen finden wir etwa in den Münchner slavischen Abecedarien oder, im Rahmen einer größeren Tradition, in den Alphabeten des pseudo-hrabanischen Traktats *De inventione linguarum* (MPL 112, 1579–1584).[27]

Die Graphemnamen bieten, weil sie üblicherweise transkribiert werden, Hinweise auf die Aussprache dieser Namen durch den jeweiligen Gewährsmann. Dabei muß allerdings die Grundlage der Transkription (d. h. die verwendete

[24] Eine Ausnahme bildet hier die Hs. Tours No. 95, die bei einem glagolitischen Alphabet zunächst eine lateinische Transkription der Graphemnamen bietet (f. 75 v), später aber noch die glagolitische Entprechung hinzufügt (f. 76 v). Möglicherweise hängt das damit zusammen, daß der Schreiber ein Slave war, hier also ein Sonderfall von Xenographie vorliegt. Cf. zu dieser Hs. später.

[25] Ein Überblick über die verschiedenen Übersetzungen der einzelnen Buchstabennamen findet sich bei T h i e l, M. Grundlagen und Gestalt der Herbräischkenntnisse des frühen Mittelalters. Diss. Müchen, Spoleto, 1970, p. 85 seqq.

[26] Es gab dazu die sogenannte *Regula formatarum* (überliefert u. a. im Codex canonum ecclesiasticorum et constitutorum sanctœ sedis apostolicœ. — MPL, 56, 730 seq.).

[27] Besonders auffällig ist dabei das „hebräische" Alphabet; aber auch die Runenalphabete kennzeichnet große Variation; das Alphabet des Æthicus Ister ist in dieser Hinsicht noch nicht untersucht worden.

Schreibung) sorgfältig ermittelt werden. Solche Transkriptionen können auch aus anderen Gebieten als dem Ursprungsort der betreffenden Handschrift (Hs.) stammen und hier nur als Kopie vorliegen.[28] Ein weiterer Gefahrenpunkt besteht darin, daß der Schreiber die Anfangsbuchstaben ändert, um dem akrostichischen Prinzip zu genügen.[29] Die Übersetzung der Graphemnamen liefert keine Informationen über die Sprache (sie könnte höchstens in unklaren Fällen die ursprüngliche Bedeutung des Namens klären helfen, wobei hier Fehlinterpretationen nicht auszuschließen sind); ebensowenig tut das die Liste der Zahlwerte. Zahlwörter in Transkription dagegen haben den gleichen Informationswert wie die Graphemnamen.

Die Transliteration schließlich hilft bei der Zuordnung von Graphem zu Lautwert. Dabei kann sie unter Umständen einer Liste der Graphemnamen überlegen sein, da diese eher phonetischen Einflüssen ausgesetzt ist, während jene eher den phonologischen Zustand wiedergibt.[30]

Insgesamt sind also von xenographischen Alphabeten in ausgestalteter Form detaillierte Informationen über Graphembestand, Reihenfolge und Zahlwert zu erwarten, insbesondere aber auch über den Lautwert, für den ein Graphem steht. Anderseits sind Hinweise auf die Form von geringer Qualität. Der große Vorteil xenographischer Alphabete gegenüber autochthonen liegt also darin, daß erstere Informationen über den systemübergreifenden Aspekt der Schrift liefern, letztere dagegen nicht. Der schwerwiegendste Mangel der xenographischen Alphabete ist dabei die Unzuverlässigkeit der Information über die Form der Grapheme. Dieser Mangel entfällt dann, wenn das Alphabet von einem „native writer" stammt, also nur die Umgebung fremd ist.

Für die Beurteilung xenographischer Alphabete ist außerdem von großer Bedeutung, in welchem Zusammenhang sie stehen. Sie sind deshalb immer im Rahmen ihres Kontextes zu betrachten. Unter diesem Gesichtspunkt lassen sich drei Gruppen unterscheiden: xenographische Alphabete als reine Fülltexte, als „philologische" und als kryptographische Texte. Hinsichtlich des Zusammenhangs mit der Umgebung können sie isoliert, kleinräumig integriert oder vollständig integriert sein. In allen diesen Fällen sind die einzelnen Gruppen nicht immer deutlich voneinander abzugrenzen.

Xenographische Alphabete als *reine Fülltexte* dienen dazu, freibleibenden Raum am Schluß eines Textes und besonders am Anfang und Ende einer Hs. zu füllen. Solche Alphabete enthalten meist nur die Grapheme selbst, ggf. noch mit Graphemnamen oder Transliteration. Hinsichtlich der Zuverlässigkeit können im allgemeinen keine großen Ansprüche an sie gestellt werden. Handelt es sich um *philologische Texte,* ist das Angebot im allgemeinen reichhaltiger. Die Arbeit ist sorgfältiger; auf Vollständigkeit und Genauigkeit wird Wert gelegt. Häufig wird eine ganze Seite dafür geopfert (bei Pergament-Hss. ein ausgesprochener Luxus), und die Gestaltung verrät bewußtes, planendes Vorgehen. In solchen Fällen kommen üblicherweise auch mehrere Alphabete

[28] Das läßt sich unter Umständen durch einen Vergleich mit anderen xenographischen Alphabeten in der gleichen Hs. ermitteln. So zeigt sich etwa beim Bamberger kyrillischen Abecedarium, daß die Schreibung der Buchstabennamen sich von derjenigen im hebräischen Alphabet, das auf der gleichen Doppelseite steht, deutlich unterscheidet, also wohl aus der benutzten Quelle stammt und keine Rückschlüsse auf den Schreiber erlaubt.

[29] Dies ist in Runenalphabeten gelegentlich feststellbar. Es hängt in diesem Fall wohl damit zusammen, daß die Parallelität zwischen lateinischem Alphabet und Runenalphabet bei Abweichung vom akrostichishen Prinzip einen Ausgleich eher forderte als bei abweichenden Alphabeten.

[30] Es ist auch keineswegs immer so, daß die beiden Informationen sich decken müssen. Ein besonders instruktives Beispiel für starke Abweichungen bietet hier das glagolitische Alphabet von Tours.

nebeneinander vor. Die *kryptographischen Texte* stehen zwischen diesen Formen. Es sind Gebrauchstexte, und ihre Gestaltung ist von den Anforderungen, die an sie gestellt werden, wesentlich bestimmt. Alphabete mit kryptographischer Funktion enthalten zwingend Grapheme und Transliteration. Die Reihenfolge der Grapheme ist dabei meist derjenigen des Ausgangsalphabets angeglichen, um einerseits die Arbeit der Verschlüsselung zu erleichtern und anderseits eine umkehrbar eindeutige Zuordnung zu erlauben.

Die *isolierten Texte* haben keinen Bezug zum Rest der Hs.: ein einzelnes xenographisches Alphabet steht in einer Hs., in der sonst nichts Xenographisches vorkommt und wo auch im Text nicht auf fremde Schriften verwiesen wird. Üblicherweise gehören die reinen Fülltexte zu dieser Gruppe. Da die Isolierung des Textes in der Hs. auf ein geringes Interesse des Schreibers an Xenographischem hindeutet, können auch deshalb an die Zuverlässigkeit keine hohen Anforderungen gestellt werden. Die *kleinräumig integrierten Texte* bilden mit anderen eine kleine Gruppe innerhalb eines Codex, mit dem sie sonst inhaltlich nicht oder nur sehr mittelbar in Beziehung stehen. Typische Vertreter sind die philologischen Texte, die selten ganz isoliert stehen, aber auch selten eine ganze Hs. füllen; auch kryptographische Texte können zu dieser Kategorie gehören. Das größere Interesse des Schreibers läßt auf mehr Sorgfalt gegenüber den Quellen und dadurch auf größere Zuverlässigkeit schließen. Die *vollständig integrierten Texte* schließlich finden sich in Hss. diplomatischen und/oder philologischen Inhalts. Sie sind relativ selten; für slavische Alphabete sind mir kaum Beispiele bekannt.[31]

Im folgenden will ich die slavischen xenographischen Alphabete, soweit sie mir bekannt sind, darstellen und versuchen, anhand der Zuordnung zu den erwähnten Typen zu einem Urteil über ihre Zuverlässigkeit zu gelangen. Dabei beschränke ich mich auf die handschriftliche Periode, d. h. die Zeit bis zum Ende des 15./Anfang des 16. Jahrhunderts.[32] Diese Begrenzung drängt sich auf: mit der Verbreitung des Buchdrucks wird das Schriftwesen „internationaler", Xenographisches verliert zunehmend den Reiz des Fremden, und Slavisches entsteht immer häufiger im nichtslavischen Raum,[33] jetzt aber aus ganz anderen Motiven heraus.

1. Unter den xenographischen slavischen Alphabeten ist vermutlich das glagolitische *Abecenarium bulgaricum* das älteste. Leider ist die Hs., in der es enthalten war (Paris BN cod. 2340), verloren. Eine genaue Datierung anhand der Hs. ist deshalb nicht möglich; die Hs. wird üblicherweise dem 11. Jahrhundert zugerechnet. Das Abecenarium selbst ist nur in einer diplomatischen Abschrift des 19. Jahrhunderts[34] und in einer zu einer Liste umgeformten Ausgabe des 18. Jahrhunderts[35] zugänglich (alle späteren Wiedergaben beruhen auf der diplomatischen Abschrift des 19. Jahrhunderts). Das Abecenarium

[31] In der lateinischen handschriftlichen Tradition gibt es dagegen zahlreiche Hss. dieser Art; cf. etwa die Zusammenstellung bei H a g e n, H. Anecdota Helvetica quœ ad grammaticam latinam spectant. Leipzig, 1870 (=Grammatici latini supplementum).

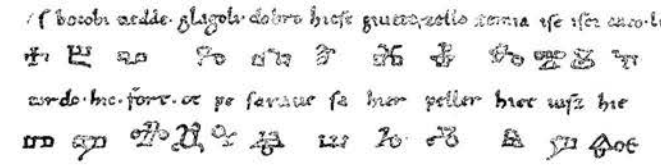
[32] Der Zeitpunkt läßt sich gerade in diesem Falle nicht genau festlegen. Xenographische Alphabete wurden nämlich auch nach der Einführung des Buchdrucks handschriftlich in gedruckte Bücher eingetragen. Cf. etwa das glagolitische und kyrillische Alphabet bei O r b i n i, M. Il regno de gli Slavi hoggi corrottamente detti Schiavoni. Pesaro, 1601, p. 46 seq. (Mir standen Aufnahmen der entsprechenden Seiten in der Übersetzung О р б и н и, М. Царството на славяните 1601. С., 1983, tab. 4—5, zur Verfügung; den Hinweis auf Orbini verdanke ich N. Dragova.)

[33] So etwa die glagolitischen Drucke außerhalb Kroatiens.

[34] Abgedruckt erstmals in K o p i t a r, B. Glagolita Clozianus. Wien, 1836.

[35] T a s s i n, R., Ch. T o u s t a i n. Nouveau traité de diplomatique. Paris, 1750, tab.

besteht aus glagolitischen Schriftzeichen mit darübergesetzten Graphemnamen, in zwei Zeilen angeordnet. Fehler in der Zuordnung Graphem — Graphemname und die Form einiger Grapheme legen die Vermutung nahe, daß der Schreiber kein „native writer" war. (Da aber nur eine diplomatische Abschrift erhalten ist, sind die Grapheme wohl wenig aussagekräftig). Das Alphabet findet sich, soweit das aus der Beschreibung ersichtlich ist,[36] zusammen mit anderen Alphabeten in einer Hs. vorwiegend astronomischen, mathematischen und kalendarischen Inhalts. Es handelt sich also wohl um einen philologischen Text, der zumindest kleinräumig integriert ist. Das Abecenarium bulgaricum ist interessant für Untersuchungen zur Reihenfolge der Grapheme, bei vorhandenen Graphemnamen auch noch hinsichtlich des Lautwerts der Grapheme. Bezüglich der Anzahl der Grapheme scheint die Aussagekraft eingeschränkt, da das Alphabet Lücken aufweist. Es ist bedeutsam wegen des altertümlichen Alphabets, das in ihm repräsentiert ist, nützt aber als alleiniger Zeuge relativ wenig. Das hohe Alter hilft bei der konkreten paläographischen Aussage der Grapheme, wie erwähnt, nicht, da das Alphabet wohl von einem der glagolitischen Schrift nicht Kundigen stammt.



2. Vom Alter her sind als nächstes die *Münchner slavischen Abecedarien* zu berücksichtigen. Sie stammen aus einer Hs. des 10./11. Jahrhunderts mit Werken der Hrotswitha von Gandersheim (CLM 14485),[37] wo sie auf dem letzten Blatt stehen. Der Zeitpunkt der Abfassung der Hs. ergibt allerdings nur einen Terminus post quem, da die Alphabete offensichtlich nicht von der gleichen Hand geschrieben sind wie der Rest der Hs. Was die Besonderheiten der Grapheme angeht (und hier geht es wieder in erster Linie nicht um die konkrete Form, sondern vor allem um Bestand und Anordnung), so deuten sie auf eine Zeit nicht vor dem 12. Jahrhundert. Bei den Abecedarien handelt es sich um ein kyrillisches und ein glagolitisches Alphabet, die nur die Grapheme in linearer Abfolge und sonst keine weiteren Informationen enthalten. Die Buchstabenformen machen deutlich, daß die Schriften dem Schreiber fremd waren. Da er sich mit den ungewohnten Graphemen sehr schwer tat, ist der paläographische Aussagewert der Texte noch gering als derjenige des Abecenarium bulgaricum.

Brauchbar wäre demnach der Text nur für Untersuchungen zu Bestand und Reihenfolge der Grapheme. Die Aussagekraft auf diesem Gebiet wird aber geschmälert durch eine für diese Zeit einzigartige Besonderheit, nämlich die Tatsache, daß ein kyrillisches und ein glagolotisches Alphabet miteinander wiedergegeben sind. Ein Schreiber der Vorlage (daß es nicht der Schreiber der vorliegenden Hs. war, ist anzunehmen; er wäre aufgrund seiner Unkenntnis

[36] Cf. L a u e r, Ph. (ed.), Catalogue général des manuscrits latins. T. II. Paris, 1940, p. 416 (Zitat aus dem Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecœ Regiœ. T. III. Paris, 1744, p. 267 (mir nicht zugänglich)).

[37] H a l m, C. et al. Catalogus codicum latinorum Bibliothecœ reginœ Monacensis. T. II, 2. München, 1876 (=Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecœ reginœ Monacensis. T. IV, 2), p. 179, wo auch schon richtig auf den slavischen Charakter der Alphabete verwiesen wird (dies gegen T r u b e t z k o y, N. Das „Münchner slavische Abecedarium". — Byzantinoslavica, 2, 1930, 29—31, hier p. 29).

der beiden Schriften dazu gar nicht in der Lage gewesen) hat offensichtlich versucht, das glagolitische und das kyrillische Alphabet vollkommen parallel zu setzen. Da die beiden Alphabete aber (trotz großer Gemeinsamkeiten) sich sowohl hinsichtlich Zeichenbestand als auch hinsichtlich Anordnung nicht vollständig entsprechen, sind aus diesem Versuch hybride Alphabete hervorgegangen. Um dennoch Informationen aus den Alphabeten zu gewinnen, ist zu klären, wie der Schreiber vorgegangen ist: hat er die Glagolica der Kyrillica angepaßt oder umgekehrt, oder hat er einen Kompromiß gewählt? Das Bestreben des Schreibers scheint es gewesen zu sein, das kyrillische Alphabet dem glagoloitischen anzupassen (so im Falle von ѕ und n, die in ersterem doppelt vorkommen).[38] Das erstaunt insofern, als das kyrillische Alphabet an erster Stelle steht, also eher Vorbild hätte sein können. Anderseits kann aber der umgekehrte Einfluß nicht ganz ausgeschlossen werden (möglicherweise im Falle des dritten і in Position 31 des glagolitischen Alphabets).[39] Was in jedem Falle als Lösung gewählt wurde, ist nicht leicht zu entscheiden.

Die Münchner Abecedarien sind deshalb weder für die Glagolica noch für die Kyrillica hinsichtlich Zeichenbestand, Position und Form der Grapheme von selbständiger Aussagekraft; erst der Vergleich mit anderen Informationsquellen erlaubt, ihre Angaben zu verwerten.

Diese kritische Einschätzung findet sich bestätigt, wenn man die Funktion der xenographischen Alphabete innerhalb der Hs. untersucht. Es handelt sich um reine Fülltexte, wie aus der Stellung im Codex, aus der mangelnden Sorgfalt der Ausarbeitung und auch zum Teil aus der Tatsache erhellt, daß es sich um einen späteren Nachtrag handelt. Die Alphabete sind im Verhältnis zum Rest der Hs. auch vollständig isoliert.[40]

3. Das nächste xenographische Alphabet, das *Bamberger kyrillische Abecedarium*, findet sich in der Bamberger Hs. Patr. 130/2 (die mit Patr. 130/1 eine Einheit bildet) und stammt aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts.[41] Das slavische xenographische Alphabet steht, zusammen mit einem hebräischen, einem griechischen und einem Runenalphabet, mitten in der Hs., was sich aus den Besonderheiten ihrer Entstehung erklärt. Ursprünglich war vom Schreiber eine Sammlung von Texten Richards von St. Victor geplant, die auf zwei Codices (zu 16 und 17 Lagen) aufgeteilt werden sollte. Später wurden aber die ersten 20 Lagen in einem Band zusammengefaßt (Patr. 130/1), und der nun schmale zweite Band erhielt acht zusätzliche Lagen mit anderen Texten. Die Verso-Seite des letzten Blattes des früheren zweiten Bandes und die Recto-Seite des ersten Blattes der Ergänzung waren deshalb unbeschrieben und wurden durch die xenographischen Alphabete ergänzt.[42]

[38] Cf. Durnovo, N. Das Münchener Abecedarium. — Byzantinoslavica, 2, 1930, 32—41, hier p. 33.

[39] Bei Durnovo, N. Op. cit., p. 34, irrtümlicherweise als 21 bezeichnet.

[40] Daß die Münchner slavischen Abecedarien, wie auch das Abecenarium bulgaricum, bei der Rekonstruktion der urprünglichen Glagolica dennoch eine große Rolle spielen konnten, hängt damit zusammen, daß ihre Informationen durch andere Quellen bestätigt werden; aufgrund der paläographischen und kodikologischen Lage allein kann ihnen eine solche Bedeutung nicht *a priori* zukommen.

[41] Die *editio princeps* dieses Alphabets verdanken wir Mathiesen, R. A Thirteenth-Century Ukrainian Church Slavonic Text in Latin Letters. — In: Studies in Ukrainian Linguistics in honor of George Y. Shevelov. Ed. J. P. Hursky, Clifton, 1985 (=The Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the U. S. XV, 1981—1983, 39—40), 219—230; für den Hinweis auf diese Veröffentlichung bin ich W. Veder verpflichtet. Eine ausführliche Beschreibung der xenographischen Texte dieser Hs. liegt im Manuskript vor, ich hoffe, sie bald zum Druck befördern zu können.

[42] Mathiesen rekonstruiert eine andere Entstehungsgeschichte (op. cit., p. 220 seq.); die hier vorgetragene läßt sich aber kodikologisch belegen: am Anfang der 17. Lage steht ein Besitzervermerk, was bei diesem Schreiber typisch für Anfang und Schluß einer Hs. ist.

Die Hs. enthält, wie erwähnt, mehrere xenographische Alphabete, darunter ein kyrillisches. Alle Alphabete sind in Spaltenform angeordnet und bringen mindestens folgende Informationen: Transliteration, Graphem, Graphemname.[43] Das kyrillische Alphabet (als *Alfabetu(m) ruthenicu(m)* bezeichnet) steht an letzter Stelle (f. 105 rb). Es enthält in der ersten Spalte die lateinische Transliteration der kyrillischen Grapheme. Diese Spalte ist vollständig von ѧ bis ѫ; nur bei ѕ steht keine Entsprechung, wohl weil schon s durch z wiedergegeben ist. Nach ѫ fehlt die Transliteration; nur noch ѳ hat eine Entsprechung: *v*. Die Graphemspalte ist vollständig und enthält ein kyrillisches Alphabet, wie es für den ostslavischen Raum typisch ist: einzig ѣ und ъ sind in der Reihenfolge vertauscht. Die Spalte mit den Graphemnamen ist ebenfalls vollständig und weist keine Fehler auf. (Die Vertauschung von ѣ und ъ findet sich hier nicht, so daß die zwei Spalten sich in diesem Punkt nicht entsprechen.) Mathiesen hat anhand der Schreibung der Graphemnamen gezeigt, daß die Vorlage resp. der Informant aus dem ukrainischen Sprachgebiet stammen muß. Bei zwei Graphemen finden sich noch zusätzliche (numerische und semantische) Informationen: bei ѕ heißt es „ista litt(er)a ponit(ur) i(n) num(er)o", bei і „ista &".

Gestaltung und Ausführung des xenographischen Alphabets zeugen von großer Sorgfalt des Schreibers. Die Transliteration ist fast durchwegs zuverlässig, die Grapheme entsprechen recht gut der kyrillischen Schrift und sind auch bezüglich ihrer Reihenfolge aussagekräftig (zur einzigen Ausnahme v. s.), die Buchstabennamen sind, geht man vom ukrainischen Lautstand aus, ebenfalls korrekt. Offensichtlich handelt es sich bei dem Alphabet um einen Text mit philologischer Funktion, der zwar als Füllitext dient, sich aber deutlich von diesem Texttyp abhebt. Dies zeigt sich auch daran, daß das slavische xenographische Alphabet nicht isoliert ist, sondern (im Rahmen der anderen xenographischen Alphabete) zumindest kleinräumig integriert. Die Hs. 130/2 zeugt aber noch von weiterem philologischem Interesse des Schreibers: So ist die Tabelle des hebräischen und des griechischen Alphabets mehrfach mit Zusatzinformationen ergänzt worden, und alle Alphabete dürften von Zeilen- in Spaltenschreibung übertragen worden sein. Außerdem finden sich im letzten Teil der Hs. zwei kurze griechisch geschriebene Passagen. Solche Ergänzungen gehen über den kleinräumig integrierten Typus hinaus.

Qualitativ liegt hier ein für slavisches Material ganz neuer Typus von xenographischem Alphabet vor. Er zeugt von ernsthafter Beschäftigung mit dem Material, und seine Informationen dürfen als zuverlässig gelten. Dieser neue, philologische Typus findet in der Folgezeit seine Nachahmer.

4. Aus dem 14. Jahrhundert stammen die *Stockholmer slavischen Abecedarien* im sogenannten *Codex Gigas* (Stockholm KB A.148).[44] Sie finden sich im vorderen inneren Einbanddeckel, und zwar zusammen mit griechischen, hebräischen und lateinischen Alphabeten. Die Alphabete wurden dort aufgeklebt und stammen möglicherweise vom ursprünglichen Vorsatzblatt des Codex. Sie sind alle in Zeilenform gehalten und insgesamt sehr sorgfältig geschrieben. Das glagolitische Alphabet enthält die Grapheme und darüber (heute nur noch

[43] Das griechische Alphabet (in Ansätzen auch das slavische, v. i.) bietet noch numerische Informationen, das hebräische Übersetzungen der Graphemnamen und die connexiones-Zahlen.

[44] Cf. Untersuchung und Edition bei B æ c k l u n d, A. Das Stockholme Abecedarium. — Sprakvetenskapliga sällskapets i Uppsala förhandlingar, Jan. 1940 — Dec. 1942. Uppsala/Leipzig, 1942, 115—149 (Bil. C) (= Uppsala Universitets Årsskrift, 1942, 9). A. Sjöberg hat mir eine Aufnahme des ganzen inneren Einbanddeckels besorgt, wofür ich ihm danke.

schlecht leserlich) die Graphemnamen in lateinischer Trankskription. Die Grapheme zeugen von Vertrautheit mit dieser Schrift; dies und die Buchstabennamen deuten auf böhmische Herkunft des Alphabets. Es liegt also hier ein Sonderfall von Xenographie vor, da der Schreiber mit der Glagolica vertraut war. Anders sind die Verhältnisse beim kyrillischen Alphabet. Es handelt sich nur um ein Verzeichnis aller Grapheme ohne zusätzliche Information. Der Schreiber verläßt sich stark auf seine Vorlage; trotzdem fließen Elemente der glagolotischen Schrift ein (hängender Charakter, einzelne Buchstabenformen).

Das Stockholmer glagolitische Abecedarium ist also eine zuverlässige Informationsquelle für Graphembestand, Anordnung, Graphemform und Lautwert. Das Stockholmer kyrillische Abecedarium dagegen ist höchstens hinsichtlich Graphembestand und -anordnung aussagekräftig. Bezüglich ihrer Funktion sind die Stockholmer Abecedarien zur philologischen Gruppe zu rechnen.[45] Dies wird auch daran deutlich, daß sie zumindest kleinräumig integriert sind.

5. Weiteres wichtiges slavisches xenographisches Material, das in einem lateinischen Codex erhalten ist, steht im Codex 95 der Bibliothek von Tours: die *Alphabete von Tours*.[46] Die Hs. stammt im wesentlichen von der Hand eines Georgius de Esclavonia; einen kleineren Teil schrieb darin ein Pavel aus Krbava. Sie ist am Ende des 14. oder Anfang des 15. Jahrhunderts entstanden. Der erste Teil, an dessen Ende sich die xenographischen Texte befinden, umfaßt ff. 1—78. Das letzte Stück dieses Teils (ff. 72—78) enthält xenographische Texte: einen griechischen Psalm mit lateinischer Interlinearversion, Vaterunser und Credo auf griechisch und das Vaterunser zusätzlich auf hebräisch, alles in Transkription, und anschließend das Vaterunser in hebräischer Schrift,[47] ff. 72—72v;[48] lateinisches und griechisches Alphabet, f. 74v;[49] hebräisches, kyrillisches und griechisches Alphabet, f. 75;[50] glagolitisches Alphabet (mit Graphemnamen und lateinischer Transkiption resp. Angabe des Zahlwerts), f. 75 v; Vaterunser, Mariengebet und apostolisches Glaubensbekenntnis jeweils glagolitisch und in lateinischer Transkription (als Interlinearversion), f. 75v — 76v; ein Verzeichnis der Graphemnamen (glagolitisch geschrieben), f. 76v; das Credo glagolitisch und in Transkription (als Interlinearversion) sowie ein weiteres (der Kursive angenähertes) glagolitisches Alphabet, f. 76v — 77; Ps. 50, 1—3 glagolitisch, f. 77v; den Anfang eines weiteren kyrillischen

[45] Eine Ausnahme bildet hier das hebräische Alphabet, das in doppelter Ausführung vorhanden ist. Beide Alphabete sind vom Schrifttypus her gleich (Quadratschrift), nur ist beim zweiten die Reihenfolge umgekehrt; es steht also in der Tradition der *regula at-bas* und sollte wohl kryptographischen oder buchstabenmagischen Zwecken dienen (cf. D o r n s e i f f, F. Das Alphabet in Mystik und Magie. Berlin, 1925, 136 seqq.; T h i e l, M. Op. cit., p. 124, n. 466a). Es ist allerdings wenig wahrscheinlich, daß dies dem Schreiber bewußt war.

[46] Cf. K o š, M. Slovanski teksti v kodeksu 95 mestne biblioteke v Toursu. — Slavia, 3, 1924/25, 370—391, dort auch die ältere Literatur. Die „Section latine" IRHT CNRS verschaffte mir Kopien der betreffenden Seiten der Hs., wofür ich ihr hier danke.

[47] Es handelt sich dabei wohl um einen Nachtrag von späterer Hand; jedenfalls unterscheidet sich die Schrift von derjenigen des hebräischen Alphabets auf f. 75.

[48] Darauf folgt „Prefatio B[ea]ti Augustini ep[iscop]i in libro psalmor[um]" (ff. 73—74).

[49] Die Seite enthält folgende Spalten: lateinische Transliteration („l[itte]re latine"), griechische Minuskel, griechische Majuskel („l[itte]re g[re]ce"), Buchstabennamen in Transkription („No[m]i[n]a grecar[um] l[itte]rar[um]"), Zahlwörter von 1—1000 in Tranksription („Greca no[m]i[na] nu[mer]alia."), römische Zahlzeichen, Zahlwörter von 1000—1000000 in Transkription („greca no[m]i[n]a nu[mer]alia"), römische Zahlzeichen.

[50] Lateinische Transliteration („litte[re] lati[n]e"), hebräische Buchstaben der Quadratschrift („l[itte]re hebraice"), Buchstabennamen in Transkription („no[m]i[n]a hebraicar[um] l[itte]rar[um]"), Zahlwörter in Transkription („no[m]i[n]a nu[mer]alia heb[ra]ica"), arabische Zahlen 1—400, kyrillische Buchstaben, griechische Buchstaben. Die letzten beiden Spalten sind, von ihrer Anlage her zu urteilen, später dazugekommen.

Alphabets sowie eines glagolitisch geschriebenen Briefes, f. 78v. Hier machen also die Alphabete nur einen Teil des xenographischen Materials aus. Im folgenden soll aber nur auf alphabet-bezogenes Material eingegangen werden.

Das erste kyrillische Alphabet (f. 75) von der Hand Pavels von Krbava zeigt keine große Vertrautheit des Schreibers mit der kyrillischen Schrift; das zeigt sich schon daran, daß einige Buchstaben (ж м н о т ѕ ѳ) links von der Alphabetspalte noch einmal verbessert geschrieben sind, andere (ѱ ф є) rechts davon. Einiges deutet darauf hin, daß der Ausgangspunkt für dieses Alphabet die Glagolica war oder zumindest der Schreiber ein Glagoljaš: ѣ ist nacheinander und ѳ nebeneinander kyrillisch und glagolitisch wiedergegeben, und bei ж м ф ъ ist glagolitischer Einfluß wahrscheinlich, ebenso bei der Reihenfolge der Buchstaben і н. Es handelt sich um eine reine Graphem-Auflistung, die aber wegen der zweifelhaften Herkunft (kyrillische Transkription einer glagolitischen Vorlage?) von geringem Informationswert ist.[51]

Das glagolitische Alphabet auf f. 75v ist im Vergleich dazu viel ausführlicher und wohl auch zuverlässiger, wenn man berücksichtigt, daß der Schreiber anschließend noch mehrere korrekt geschriebene glagolitische Texte anführt. Das Alphabet enthält in Zeilenanordnung die Grapheme in kroatischer (eckiger) Glagolica, darüber den Graphemnamen in lateinischer Transkription, eine Transliteration und/oder in einigen Fällen den Zahlwert der entsprechenden Grapheme.[52] Der Schreiber bemühte sich offensichtlich um die Ausgestaltung des glagolitischen Alphabets. Besonders bei der Wiedergabe der Buchstabennamen berücksichtigte er die Besonderheiten der französischen Schreibung jener Zeit. (Ein ähnliches Verfahren ist in der Transliteration nur in Ansätzen zu beobachten, so etwa bei *g*, wo über die einfache Transliteration *gu* ergänzt wurde.) Eine Besonderheit dieses Alphabets stellt die Tatsache dar, daß bei der Transliteration in einigen Fällen die Beziehung zum hebräischen Alphabet hergestellt wird bei ш zu ש, bei ҁ zu ק, bei ѫ zu ן (über den Buchstabennamen „wou"). Überprüfbar ist die Liste der transkribierten Graphemnamen dadurch, daß auf f. 76v die glagolitischen Entsprechungen stehen.[53] Insgesamt läßt sich feststellen, daß das glagolitische Alphabet in jeder Hinsicht zuverlässige Informationen vermittelt, d. h. also für Zeichenbestand, Anordnung, Form, Laut- und teilweise auch Zahlwert. Dieser Informationsreichtum hat seinen Grund darin, daß es sich bei der Hs. um einen Sonderfall von Xenographie handelt: Georgius de Esclavonia muß als „native writer" gelten, so daß nur die fremde Umgebung den Text xenographisch macht.

Das zweite glagolitische Alphabet auf f. 77, das wohl von Pavel von Krbava stammt,[54] entspricht genau demjenigen auf f. 75, was die Anzahl und die Reihenfolge der Buchstaben angeht; lediglich am Schluß steht ⱑ ⱑ statt ⱗ ⱗ. Die Grapheme sind aber hier Vertreter der Übergangsgsform von der eckigen unzialen Glagolica zur kursiven. Außerdem enthält dieses Alphabet nur die Grapheme, ist also nur für Zeichenbestand, Reihenfolge und Form aussagekräftig.

Wie aus diesen Besonderheiten und auch aus der Umgebung ersichtlich, handelt es sich um einen philologischen Text. In die Hs. ist er zumindest kleinräumig

[51] Das gleiche gilt für den Anfang des kyrillischen Alphabets auf f. 78v (von а bis ж reichend), das offensichtlich von gleicher Hand stammt und möglicherweise eine Vorstufe zum vollständigen kyrillischen Alphabet auf f. 75 darstellt.

[52] Edition bei K o š, M. Op. cit., p. 389.

[53] Nur der Name des letzten Graphems fehlt in der Liste.

[54] K o š, M. Op. cit., p. 375.

integriert, wie die Sammlung anderer Alphabete zeigt. Außerdem ist es nicht zufällig, daß er in einer Psalmen-Hs. vorkommt: die Psalmen sind aufgrund des (hebräischen) akrostichischen Prinzips, das etwa bei Ps. 118 eine große Rolle spielt, einer der bevorzugten Texte, in denen oder in deren Umgebung sich xenographische Alphabete finden (v. s.).

Das gleiche läßt sich, was die Einordnung angeht, auch vom kyrillischen Alphabet sagen, doch ist seine Aussagekraft sehr gering, da es auf ein glagolitisches Vorbild bezogen ist.

6. Noch jüngeren Datums sind die *slavischen Gotzkircher-Abecedarien* in der Hs. München UB 4° Cod. ms. 810.[55] Es handelt sich um eine Hs. vermischten Inhalts aus dem 15. Jahrhundert, die aus dem Besitz des Münchner Arztes Sigmund Gotzkircher (140?—1475) stammt.[56] Die Hs. enthält auf ff. 41—56v eine Sammlung verschiedener Alphabete. Im einzelnen sind es folgende: f. 41: lateinische Alphabete und Schriftproben; f. 41v: kyrillisches Alphabet (mit Seitentitel „Grabac]" (?), darunter zwei durchgestrichene Bezeichnungen), Alphabet Herzog Rudolfs IV. von Österreich (mit Seitentitel „Galdeor[um]", darunter durchgestrichen „Greci"), ein zweites kyrillisches Alphabet (Seitentitel „bossi"), glagolitisches Alphabet (Seitentitel „Russi"(?), darunter „Reyss" (?)), Datumsangaben (1428 und 1432); f. 42: leer (mit Ausnahme eines großen glagolitischen ⰔⰎ); f. 43: hebräische Buchstabenproben (große Konturbuchstaben; die Seite ist quer genommen); f. 44 „Littere Egiptie"; f. 44v—52: lateinische Alphabete und Schriftproben:; f. 52v—55: leer; f. 55v: zwei hebräische Alphabete; f. 56: griechisches Minuskelalphabet (Seitentitel „Notula Grecor[um]"), griechisches Majuskelalphabet (Titel „Ista sunt uersalia"),[57] kyrillisches Alphabet (Titel „Alphabetum Crabatorum"), zweites kyrillisches Alphabet („Alphabetu[m] d[e] bossia"), glagolitisches Alphabet („Alphabetum de russia"): f. 56v: Alphabet des Aethicus Ister („Alphabetum Kaldeorum"), hebräisches Alphabet („Alphabetum iudeorum").

Slavische xenographische Alphabete finden sich demnach auf f. 41v (3) und f. 56 (3), wobei die beiden Gruppen wohl auf die gleiche Quelle zurückgehen, die zweimal abgeschrieben wurde. Sie könne deshalb gemeinsam behandelt werden.

Das erste Alphabet enthält die Grapheme und darüber die Buchstabennamen in Transkription:

ase boke vidi dogode dobro gest sibite silo semge is i iu kako iudge

ⰀⰀⰀ Ⰱ Ⰲ Ⰳ ⰄⰄ Ⰵ ⰆⰆ ⰇⰇ ⰈⰈ Ⰹ ⰊⰊ Ⰻ Ⰼ Ⰽ

misslite naß on poko erzi slobo tvrdo huc fert hir ott py ci ser sa ger gat iu

ⰎⰎ ⰏⰏ ⰐⰐ ⰑⰑ ⰒⰒ Ⱃ ⰔⰔ ⰕⰕ ⰖⰖ Ⱇ ⰘⰘ Ⱉ ⰚⰚ ⰛⰛ ⰜⰜ Ⱍ

gest.[58]

ⰞⰞ

[55] Die Bibliothek hat mir freundlicherweise Kopien des betreffenden Teils der Hs. zur Verfügung gestellt und außerdem weitere Informationen geliefert, wofür ich G. Schott zu Dank verpflichtet bin. Den ersten Hinweis auf diese Hs. gab eine Anmerkung in einer Arbeit von Bischoff, B. Übersicht über die nichtdiplomatischen Geheimschriften des Mittelalters. — Mittelalterliche Studien, III. Stuttgart, 1981, 120—148, hier p. 129, n. 7. (Bischoff verdankt die Slavistik u. a. auch den Hinweis auf die St. Emmeramer Glossen, cf. Lettenbauer, W. Eine lateinische Kanonessammlung in Mähren im 9. Jahrhundert. — Orientalia Christiana Periodica, 18, 1952, 246—269, besonders p. 247 seqq.)

[56] Cf. Lehmann, P. Haushaltaufzeichnungen und Handschriften eines Münchner Arztes aus dem 15. Jahrhundert. — In: Erforschung des Mittelalters. B. III. Stuttgart, 1960, 247—287, zur Hs. besonders p. 282 seqq.; Aus einer Münchner Büchersammlung des ausgehenden Mittelalters. — In: Festschrift für Georg Leidinger. München, 1930, 157—164, zur Hs. p. 160 seqq.

[57] Beide Alphabete sind allerdings gemischt.

[58] Die letzten drei Graphemnamen sind auf f. 41 v durchgestrichen; ich übernehme die Schreibung von f. 56.

Die Schreibung der kyrillischen Grapheme verrät mangelnde Vertrautheit mit dieser Schrift. An besonderen Formen sind ѕ in der Form der Zahl „2", ч mit eckigem, symmetrischem Kelch und durchgestrichenem, unter die Zeile reichendem Fuß sowie ѣ in der Form ѣ zu erwähnen. Bemerkenswert ist auch, daß ю zweimal vorkommt, das erste Mal auf der Position des ѣ. Insgesamt liefert dieses Alphabet ziemlich zuverlässige Informationen über Bestand und Reihenfolge der Grapheme sowie über deren Lautwert und die Graphemnamen.

Das zweite Alphabet umfaßt kyrillische Grapheme mit z. T. eigenartiger Schreibung[59] und darüber eine Transliteration. Dabei ist die Reihenfolge der kyrillischen Grapheme derjenigen des lateinischen Alphabets angepaßt:

a a b c d e f g h i k l m n o p q r s t v x y z

а а б ц д е ф ? ? и к л м н о п Ry р с т ѕ ѵ в ѫ ѯ[60]

Aussagekräftig ist dieses Alphabet höchstens hinsichtlich des Lautwerts kyrillischer Grapheme, wobei das für den Schluß des Alphabets nicht mehr gilt.

Das dritte, das glagolitische Alphabet stellt hinsichtlich seines Aufbaus eine Art Mischung zwischen dem ersten und zweiten dar: es enthält auch Grapheme und darüber eine Transliteration, wobei die Grapheme im großen und ganzen in der ursprünglichen Reihenfolge der Glagolica stehen, die „Transliteration" aber der Reihenfolge des lateinischen Alphabets folgt:

a b c d e f g h i k l m n o p q r s t u x y z z[61]

ⰰ ⰱ ⰲ ⰳ ⰴ ⰵ ⰶ ⰷ ⰸ ⰺ ⰻ ⰼ ⰽ ⰾ ⰿ ⱀ ⱁ ⱂ ⱃ ⱄ ⱅ ⱆ ⱇ ⱈ ⱉ ⱊ ⱋ

Die glagolitischen Grapheme gehen auf die kroatische Glagolica zurück, weisen aber mancherlei Besonderheit auf: ein Teil der Grapheme deutet auf Einflüsse der Kursivschrift, ein anderer auf Lateinischen. Zu den Übernahmen aus dem Lateinischen gehören ⰽ ⰿ ⱁ, stark abweichend sind ⰳ ⱂ ⰱ ⰲ ⰶ ⰷ ⰸ.

Dieses Alphabet enthält eigentlich nur hinsichtlich der Reihenfolge der Grapheme zuverlässige Informationen, wobei negativ ins Gewicht fällt, daß es am Schluß unvollständig ist.

Das erste Alphabet paßt in die Tradition der bisher beschriebenen Alphabete. Das zweite dagegen ist in dieser Form für slavische Alphabete, soweit mir bekannt ist, zum erstenmal belegt. Es entspricht genau dem System des Runenalphabets (im Gegensatz zum Futhark). Das dritte Alphabet ist ebenfalls hinsichtlich der Entsprechung Graphem — „Transliteration" neu. Es entspricht im Grunde genommen dem System der „Transliteration", das bei der Wiedergabe hebräischer Grapheme durch griechische angewendet wird: beide Alphabete behalten ihre Reihenfolge bei, so daß keine Transliteration, sondern nur eine mechanische Zuordnung entsteht. Zuordnungen dieser Art eignen sich am ehesten für kryptographische Zwecke.[62]

Die Alphabete sind sichtlich nicht als Fülltexte konzipiert. Kryptographische Zwecke wurden mit ihnen m. E. nur zum Teil verfolgt. Das erste Alphabet

---

[59] Das betrifft die Entsprechungen von c (in der Form и angenähert), d (wie ein kleines п mit auf dem rechten Mast aufgesetzter Raute) g (wie spiegelverkehrtes, eckiges *h*), h (wie *F*), l (mit doppeltem linkem Schaft) und q.

[60] Die beiden letzten Grapheme fehlen auf f. 56.

[61] Über den letzten beiden Graphemen steht auch eine Transliteration, die aber unverständlich ist; die erste der beiden entspricht „9",, d. h. der tironischen Note für „us".

[62] Darauf deutet auch hin, daß überzählige Grapheme für Abkürzungszeichen vergeben werden.

war dafür nicht geeignet, weil keine Transliteration beigegeben ist und die Graphemnamen keine brauchbare Transliteration erlauben: vier Graphemnamen beginnen mit „i". Das zweite Alphabet ist für kryptographische Zwecke auch nur beschränkt brauchbar: es enthält zu viele Übereinstimmungen mit dem lateinischen Alphabet (adekmnot z.). Lediglich das dritte Alphabet eignete sich eindeutig für Kryptographie. Berücksichtigt man, daß es sich hier um eine ganze Sammlung von Alphabeten handelt, die nur zu einem geringen Teil kryptographisch verwendbar sind,[63] wird deutlich, daß es sich um philologische Texte handelt, in die auch Alphabete integriert wurden, die ursprünglich kryptographischen Zwecken dienten. Diese Interpretation wird auch durch die Umgebung nahegelegt: Den Alphabeten gehen eine *Ars dictandi* und diverse Briefmuster voraus, es folgen u. a. eine *Orthographia latina,* ein Text *De arte punctandi et pronuntiandi* und weitere *Artes dictandi* und Briefmuster. Die Alphabete sind in diesem Zusammenhang wohl als vollständig integriert zu bezeichnen.[64]

7. Das nächste Alphabet, das *Hrnčíř-Alphabet*,[65] stammt aus dem Jahre 1434 und steht in einem gewissen Zusammenhang mit den Stockholmer Abecedarien: die Hs. kommt ebenfalls aus dem böhmischen Raum. Im Unterschied zu den Stockholmer Abecedarien stammt sie aber bereits aus der nachglagolitischen Zeit, als die glagolitische Schrifttradition nicht mehr *aktiv* gepflegt wurde.

Die Hs. (Prager Universitätsbibliothek XIA 14) enthät im wesentlichen alttestamentarische Texte: Pentateuch, Josua, Richter, Ruth, Jeremia (Threnos) und die didaktischen Bücher ohne Hiob und Psalmen [66] (ff. 13—141v, 172—179v und 249—296), [67] dazu die Apokalypse (143—171v) und einige kleinere Texte. Unter diesen ist im vorliegenden Zusammmenhang der Teil interessant, der sich auf ff. 200—248 findet. Er enthält ein biblisches Wörterbuch (Interpretaciones vocabulorum biblie secundum ordinem alphabeti, ff. 200—241), verschiedene Alphabete (ff. 241v—242v, v. i.), ein weiteres biblisches Wörterbuch (Interpretaciones vocabulorum biblie breviores, ff. 242v—246), einen kürzeren Text über die biblischen Bücher und die jüdische Geschichte (ff. 246—248) mit dem Explicit: „Hec omnia extracta sunt ex Mammetracto ab alphabetis usque huc et cum contentis in hoc folio adhuc sequentibus in altera parte folii", einen Stammbaum Christi und einen Text über den vierfachen Schriftsinn (von Jan Hus?, ff. 248—248v). Die Alphabete wurden also möglicherweise gesamthaft schon[68] in der Vorlage mit dem zweiten biblischen Wörterbuch zusammengestellt und hier an das ausführlichere biblische Wörterbuch angeschlossen.

---

[63] Die griechischen Alphabete waren wegen ihrer Bekanntheit nicht kryptographisch zu gebrauchen, von den lateinischen ganz zu schweigen.

[64] In diesem Zusammenhang ist auch der Hinweis Lehmanns interessant, daß Gotzkircher in der kaiserlichen Kanzlei tätig war und die Alphabetsammlung aus dieser Zeit stammen dürfte (cf. L e h m a n n, P. Haushaltsaufzeichnungen . . ., p. 284; Aus einer Münchner Büchersammlung . . ., p. 161 seq.).

[65] Zur Hs. cf. die Beschreibung bei T r u h l á ř, J. Catalogus codicum manu scriptorum latinorum qui in c. r. bibliotheca publica atque universitatis Pragensis asservantur. T. II. Pragæ, 1906, 124—126. Die Beschreibung der Hs. stützt sich im folgenden auf Truhlář. Frau L. Pacnerová war mir mit erschöpfenden Informationen zu dieser Hs. behilflich, und Frau E. Bláhová hat mir Aufnahmen der Alphabete zukommen lassen, wofür ich beiden zu tiefem Dank verpflichtet bin.

[66] Die Psalmen scheinen nur unvollständig erhalten zu sein auf ff. 180—199v (Tituli psalmorum cum continuacionibus ex quadam lectura psalterii transsumpti, ibid.).

[67] Der zweite Teil (ff. 249—296) enthält ungefähr die gleichen Texte wie der erste (13—141v) und wurde einige Jahre später geschrieben. Die Datierungen, die der Schreiber am Schluß einzelner Texte gibt, erstrecken sich über den Zeitraum von 1417—1436.

[68] Es ist schwer zu beurteilen, ob der Hinweis am Anfang der Alphabettabelle auf f. 241 v (v. i.) aus der Vorlage übernommen wurde.

Die Alphabet-Sektion (ff. 241v—242v) beginnt auf f. 241v mit einem hebräischen Alphabet („Hebraicu[m] alphabetu[m] sc[ri]b[itur] Sinistrorsum ut Saracenor[um]"), das zeilenweise von rechts nach links die Buchstaben, darüber die Buchstabenbezeichnungen und am Schluß das Wort „amen" enthält. Es folgt eine Tabelle („Ista Alphabeta s[un]t ab aliu[n]de su[m]pta q[ue]m [e]x mammetracto") mit griechischem Material („Grecu[m] alphabetu[m] utr[um]que infra sc[ri]ptu[m] cu[m] suo n[u]m[er]o"): lateinische Transliteration, zwei griechische Alphabete (in der Reihenfolge des lateinischen Alphabets), dann griechische Zahlwörter von 1 bis 100 000 (mit drei verschiedenen Zahlzeichen)[69] und eine weitere Tabelle „nomi[n]a & signa ponder[um]". Es folgt auf f. 242 ein kürzerer Text („prologus in alphabet[um]") und in Tabellenform ein hebräisches Alphabet („Figure seu elem[en]ta Alphabeti hebrei") mit Buchstabe, Buchstabennamen und Interpretation des Namens sowie ein griechisches Alphabet („Grecu[m] alpha-[be]tu[m] Nu[meru]s") mit Buchstabe, Buchstabennamen, griechischem Zahlwort und römischem Zahlzeichen. Auf f. 242v folgen noch zwei Alphabete in Zeilenanordnung: „Aliud alphabetum" mit Buchstaben und Transliteration und ein slavisches Alphabet.

Das glagolitische Alphabet[70] steht am Schluß der verschiedenen Alphabete und schließt sich in der Zeile an das unmittelbar vorhergehende an: „It[em] sequit[ur] aliud scz Sclawonicu[m]":

az buky vidi glagola hlahol dobro dobro

gest ziwite zelo zemla yze y G kako lyudy mislite mislite

nas on pokoyg Ry Slowo Trdo vk frt Chrt oth sscza

Cy Czrw ssa Ger ger yat yus I tot mass czoss

Wie ersichtlich, handelt es sich um die böhmische Weiterentwicklung der kroatischen Glagolica (cf. die doppelte Vertretung von glagola und hlahol).[71] Aus der Gestaltung der Schriftzeichen wird außerdem deutlich, daß der Schreiber (Andreas Figuli de Rokiczano)[72] mit der glagolitischen Schrift nicht mehr vertraut war, sondern sie lediglich aus der Vorlage übernahm. Im Gegensatz etwa zum vorhergehenden griechischen Alphabet fehlt hier eine Tranksription, und aus den Buchstabennamen kann sie nur zum Teil erschlossen werden, da der ursprüngliche akrophonische Bezug nicht mehr überall erhalten ist.

Das Alphabet (resp. die Alphabete) ist in der vorliegenden Hs. nicht als Fülltext konzipiert. Es ist zumindest teilweise integriert und diente wohl philologischen Zwecken.

8. Ein weiteres Alphabet, das *Prager glagolitische Alphabet*, findet sich in einer böhmischen Hs. aus dem Jahre 1442 (Prager Burg M. 125 aus der Bibliothek

[69] Die Tabelle selbst reicht bis 1000 und wird unten an der Seite weitergeführt: vollständig ist allerdings nur die Bezeichnung mit arabischen Zahlzeichen.

[70] Zum Alphabet cf. Pacnerová, L. Hlaholice v české písařské praxi. — Listy filologické, 112, 1989, 3—40.

[71] Dies stellt auch Pacnerová, L. — Česká hlaholská literatura v klášteře Na Slovanech. — In: Z tradic slovanské kultury v Čechách (Sázava a Emauzy v dějinách české kultury). Praha, 1975, 155—161, hiep p. 159, fest.

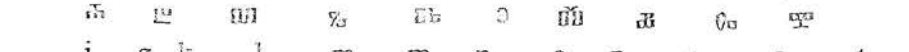
[72] Zu ihm cf. Jireček, J. Rukověť k dějinám literatury české do konce XVIII. věku. T. 1. Praha, 1875, p. 260 seq.

des Prager Metropolitankapitels).[73] Die Hs. enthält Boethius' *De consolatione philosophiæ* mit Kommentaren (interlinear, z. T. auch in čechischer Sprache, und am Schluß).[74] Auf der Recto-Seite des ersten Foliums finden sich mehrere Alphabete. Am Anfang stehen vier lateinische Alphabete in verschiedenen Schriftformen. Am Schluß des ersten und zweiten ist ein Teil des Alphabetmerkverses angeführt: „Ama bonum cole deu[m] | eternum fuge gloriam." Nach dem dritten lateinischen Alphabet steht: „grecum alpha [wohl zu ergänzen betum]", nach dem vierten „alphabetum latinum extractum de greco". Dieser Titel bezieht sich auf das folgende griechische Alphabet. Es enthält das greichische Alphabet, eingerichtet nach der Reihenfolge des lateinischen (am Schluß sind diejenigen griechischen Buchstaben angefügt, die keine lateinische Entsprechung haben), und darüber den Buchstabennamen und die Transkription.

Das glagolitische Alphabet hat keine Überschrift. Es enthält die glagolitischen Buchstaben und darüber die Transkription und den Buchstabennamen:

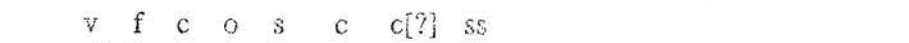
a b w g d [?] z z z y

az buky widi glakole dobro est ziwite zelo zemla yzze



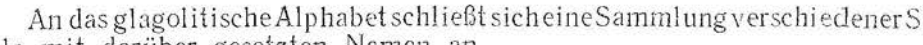
i g k l m m n o p r s t

i kako ludy mislite nass on pokoy rczi slowo trdo



v f c o s c c[?] ss

vk fit chir ot stya czi czrw ssa ger ger yat yus



An das glagolitische Alphabet schließt sich eine Sammlung verschiedener Symbole mit darüber gesetzten Namen an.

Das glagolitische Alphabet verrät eine gewisse Vertrautheit des Schreibers mit der Glagolica. Auch das Fehlen von groben Fehlern in Transkription und Buchstabenbezeichnungen läßt den Schluß zu, der Schreiber habe die Glagolica schon vorher gekannt. Was den Zusammenhang der Alphabete mit der Hs. angeht, so besteht ein solcher nicht. Die Alphabete sind nur untereinander kleinräumig integriert, im größeren Rahmen der Hs. aber isoliert. Trotz der sorgfältigen Ausführung insbesondere des glagolitischen Alphabets muß man davon ausgehen, daß es sich um einen Fülltext handelt.

9. Aus der gleichen Zeit stammen die *Emmeramer slavischen Alphabete*. Sie finden sich in der Hs. München Staatsbibliothek CLM 14684, einer Hs. mathematisch-astronomischen Inhalts des 14. Jahrhundetrts.[75] Die Hs. enthält auf dem letzten Blatt in einem Nachtrag des 15. Jahrhunderts vier Alphabete: „De bossia", „de rassia", „kaldeor[um]" und ein nicht namentlich bezeichnetes. Die beiden ersten Alphabete entsprechen dabei genau dem zweiten und dritten Gotzkircher-Alphabet. Es handelt sich also einerseits um ein kyrillisches Alphabet in der Reihenfolge des lateinischen Alphabets mit übergeschriebener Transliteration und anderseits um ein glagolitisches Alphabet in der ursprünglichen

[73] Auch bei diesem Alphabet bin ich L. Pacnerová für ihre bereitwillige Hilfe zu Dank verpflichtet.

[74] Zur Hs. cf. die Beschreibung P o d l a h a, A. Soupis rukopisů knihovny metropolitní kapitoly pražské. T. II. Praha, 1922, p. 343 seq.

[75] Zur Hs. cf. H a l m, C. et al. Catalogus codicum latinorum Bibliothecæ regiæ monacensis. T. II, 2. München, 1876 (=Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecæ regiæ monacensis. T. IV, 2), p. 217. Den Hinweis auf diese Hs. fand ich wiederum bei Bischoff, B. Ibid.

Reihenfolge mit übergeschriebener „Transliteration" in der Reihenfolge des lateinischen Alphabets. Am Kopf der Seite steht in der kyrillischen Schrift des ersten Alphabets ѧлпвабєгѕ[м] (sic), am Schluß des ersten Alphabets in der glagolitischen Schrift des zweiten ⰰⰾⱂⰱⰳⰴⰵⰶⰷ (=aliud). Die Funktion der Alphabete in diesem Zussammenhang ist nicht klar; am ehesten dürfte es sich um kryptographische Alphabete handeln; zu diesem Zweck werden sie auch im Titel und nach dem ersten Alphabet eingesetzt. Es handelt sich um einen späteren Nachtrag, der mit dem Rest der Hs. kaum einen Zusammenhang aufweist: die slavischen Alphabete sind nur mit den zwei anderen Alphabeten kleinräumig integriert.

Die Emmeramer Alphabete sind hinsichtlich ihres Informationsgehalts mit den entsprechenden Gotzkircher-Alphabeten vergleichbar.

10. Die *Tegernseer Abecedarien* fallen zwar schon in die Zeit des Buchdrucks, doch stehen sie noch deutlich in der hs. Tradition.[76] Die Abecedarien finden sich am Schluß einer Hs. vermischten Inhalts, f. 106.[77] Das erste Alphabet enthält die glagolitischen Buchstaben in Zeilenanordnung und darunter die Buchstabennamen in Transkription:

ⰰ ⰱ ⰲ ⰳ ⰴ ⰵ ⰶ ⰷ | ⰸ ⰹ ⰺ ⰻ ⰼ ⰽ ⰾ ⰿ

As buky vidi glagule dobero iest sisite | sela semla ise i ge käk ludi mislite

ⱀ | ⱁ ⱂ ⱃ ⱄ ⱅ ⱆ ⱇ | ⱈ ⱉ ⱊ ⱋ ⱌ ⱍ

näschl on pekoÿ ercÿ schlobo therdi vck fert | hier ott stia czÿ czeraff schä

ⱏ ⱐ | ⱑ ⱒ

ierr iat | iuz iest ⱃ ⰾⰾ ⰰⰰ ⰾⰾ ⰰⰰ ⰾⰾ

Das zweite Alphabet enthält ein lateinisches Alphabet und darunter die entsprechenden glagolitischen Buchstaben:

A b c d e f g g h i k l m n o | p r s s t v u x ÿ z

ⰰ ⰱ ⰲ ⰳ ⰴ ⰵ ⰶ ⰷ ⰸ ⰹ ⰺ ⰻ ⰼ ⰽ ⰾ ⰿ ⱀ ⱁ ⱂ ⱃ ⱄ ⱅ ⱆ ⱇ ⱈ ⱉ ⱊ ⱋ ⱌ ⱍ

Beide Alphabete zeigen, daß der Schreiber nicht mit der Glagolica vertraut war: die Buchstabenformen sind zum Teil stark verderbt (ⰸ ⰾⰾ ⱀ ⰱ), und für ⰲ ⰳ wird sogar das gleiche Zeichen verwendet. Beide benutzen aber die gleichen Grapheme, gehen wohl auch auf die gleiche Quelle zurück. Das erste

[76] Die Hs. (CLM 18891) ist auf 1474 datiert. Cf. die Beschreibung H a l m, C. et al. Catalogus codicum latinorum Bibliothecœ regiœ monacensis. T. II, 3 (=Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecœ regiœ monacensis. T. IV, 3). München, 1878, p. 215. Die älteste glagolitische Inkunable ist 1483 erschienen (Misal po zakonu rimskogo dvora. Faksimile-Ausgabe. Zagreb, 1971).

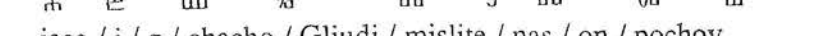
[77] Die Hs. ist vom zweiten Tegernseer Reformabt, Konra V. Ayrinschmalz (Arinschmalz, Ayrnschmalz, Airimschmalz, Ovibutyrius) von Weilheim, 1474 geschrieben worden. Er hatte seine Ausbildung an der Wiener Universität genossen. Es ist möglich, daß das Alphabet im Zusammenhang mit seinem mathematisch-naturwissenschaftlichen Interesse zu sehen ist. Cf. R e d l i c h, V. Tegernsee und die deutsche Geistesgeschichte im 15. Jahrhundert. München, 1931 (=Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte, 9), p. 36 seq., 191; L i n d n e r, P. Familia S. Quirini in Tegernsee. Die Äbte und Mönche der Benediktiner-Abtei Tegernsee von den ältesten Zeiten bis zu ihrem Aussterben (1861) und ihr literarischer Nachlaß. — Oberbayerisches Archiv für vaterländische Geschichte, 50, 1897, 18—130, und Ergänzungsheft (1898), 1—380, hier 50, p. 80 seq.

Alphabet hat Aussagekraft hinsichtlich der Reihenfolge der Buchstaben, aber nur beschränkt für den Lautwert (in den Fällen, wo das akrostichische Prinzip gilt und die Transkription eindeutig ist). Das zweite Alphabet ist für solche Zwecke kaum fruchtbar zu machen.

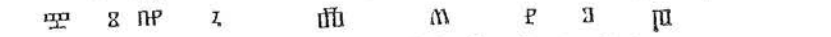
Die Tegernseer Abecedarien sind im Zusammenhang der Hs. isoliert und haben lediglich die Funktion eines Fülltextes.[78]

11. Das jüngste der hier untersuchten Abecedarien ist das *Medizinische glagolitische Abecedarium*. Es findet sich in der Hs. Msc. med. 24 der Bamberger Staatsbibliothek, einem medizinischen Sammelband aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts.[79] Die Hs. enthält am Anfang (ff. 1—23) ein italienisch-griechisch-kroatisches Vokabular (in lateinischer Transkription), dann eine Sammlung kosmetischer, kulinarischer, medizinischer und alchemistischer Rezepte und auf f. 74v das Abecedarium. Es besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil enthält die Buchstabennamen in lateinischer Transkription und darunter die glagolitischen Grapheme:

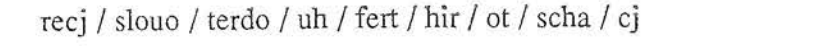
Az / buc / uiua / gliagolie / dobro / est / ziaitj / zelo zemglia



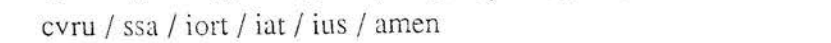
isce / i / g / chacho / Gliudj / mislite / nas / on / pochoy



recj / slouo / terdo / uh / fert / hir / ot / scha / cj



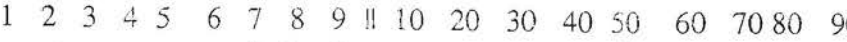
cvru / ssa / iort / iat / ius / amen



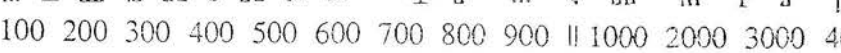
Darunter folgt noch einmal ein glagolitisches Alphabet, doch sind diesmal die Zahlwerte darübergesetzt:

1 2 3 4 5 6 7 8 9 || 10 20 30 40 50 60 70 80 90 ||

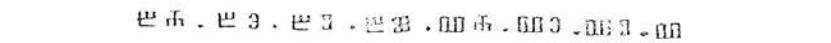
100 200 300 400 500 600 700 800 900 || 1000 2000 3000 4000



5000



Auf der letzten Zeile dieser Seite ist der Anfang eines Syllabars eingetragen:



[78] Das zweite Alphabet ließe sich, wie die kyrillischen Beispiele in den Gotzkircher und Emmeramer Abecedarien, auch kryptographisch nutzen, doch ist sehr zweifelhaft, ob der Schreiber es in dieser Absicht kopierte.

[79] Cf. die Beschreibung von L e i t s c h u h, F., H. F i s c h e r. Katalog der Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Bamberg. B. I, 2. Bamberg, 1895—1906, 456—457. Das Abecedarium ist darin nicht erwähnt, auch nicht im Inventar von M i k l a s, H., Ja. N. Š č a p o v, W. V e d e r. The Slavic Manuscripts in the Federal Republic of Germany. — Полата книгописьная, 9, 1984, 39—58, hier p. 39. Ch. Koch (Berlin) und Frau Enzensberger-Strazzeri (Palermo) planen eine Edition dieser Hs. (briefliche Mitteilung von Ch. Koch).

Der Schreiber gebraucht ein glagolitisches Alphabet, das sich schon stark an kursiven Formen orientiert. Er dürfte zumindest eine gewisse Übung im Gebrauch der Glagolica gehabt haben: die Buchstaben scheinen ihm nicht fremd zu sein. Seltsam sind die Buchstabennamen, die zum Teil erheblich verderbt sind (uiua, ziaitj, cvru, iort).

Die Art des Zusammenhangs mit dem Rest der Hs. ist schwer zu bestimmen. Zum einen besteht ein Zusammenhang zum Anfang, dem dreisprachigen Wörterbuch, obwohl dort die Glagolica nicht verwendet wird. Zum andern ist das Abecedarium im Kontext der darauf folgenden „numerischen" Texte zu sehen (kleines Einmaleins, Quadratzahlen, Bezeichnung der Einheiten des dezimalen Zahlensystems). Es ist also zumindest von einer kleinräumigen Integration auszugehen. Noch schwieriger ist die Frage nach der Funktion des Abecedariums zu beantworten. Möglicherweise sollte es kryptographischen Zwecken dienen.

Vergleicht man die untersuchten Alphabete, so läßt sich hinsichtlich ihrer Aussagekraft eine Wertung aufstellen. Das glagolitische Alphabet von Tours hat dabei von allen untersuchten zweifellos den höchsten Informationswert, gefolgt vom Bamberger kyrillischen Abecedarium und vom Stockholmer glagolitischen Abecedarium. (Diese Wertung ist natürlich ohne Berücksichtigung der chronologischen Seite des Problems getroffen und beurteilt nur den absoluten Aussagewert der verschiedenen xenographischen Alphabete.)

Außerhalb des lateinischen Sprachraumes finden sich auch xenographische slavische Alphabete, aber sie sind, nach den vorliegenden Informationen zu urteilen, weniger zahlreich. Mir sind aus der slavistischen und byzantinistischen Literatur vier Alphabete in griechischen Hss. bekannt, die zwei Typen zugeordnet werden können.[80] Beim einen Typ werden nur die Graphemnamen in Transkription gegeben. Hierher gehören das sogenannte Alphabet des Banduri aus der *Narratio de Russorum conversione* und ein Alphabet in der Hs. Bologna BU N. 3632.[81] Der andere Typ führt die slavischen Grapheme an. Es handelt sich dabei um die Alphabete in der Wiener Hs. ÖNB cod. phil. gr. 233 und in der Pariser Hs. BN cod. gr. 2749.

Das *Alphabet des Banduri* (erhalten in Paris BN cod. gr. 3025 und in Patm. 634)[82] ist in einen fortlaufenden griechischen Text eingebaut und besteht nur aus einer Aufzählung der Buchstabennamen in griechischer Transkription. Es hat Aussagekraft für Anzahl und Reihenfolge der Grapheme und beschränkt auch für den Lautwert der einzelnen Grapheme.[83] Die Aufnahme in den griechischen Text setzt beim Verfasser ein gewisses philologisches Interesse voraus, das aber hier interessanterweise nicht zur Übernahme der Grapheme führt. Das Alphabet selbst stellt, auch hierin eine Ausnahme, keinen eigenständigen Text dar und kommt auch nicht in der Umgebung anderer Alphabete vor, sondern ist in einen größeren Text eingegliedert.

[80] Cf. hierzu den Anhang (301—303) zu Schreiner, P. Ein wiederaufgefundener Text der Narratio de Russorum conversione und einige Bemerkungen zur Christianisierung der Russen in byzantinischen Quellen. — Byzantinobulgarica, V, 1978, 297—303. (Die Signatur der Hs. aus Bologna ist dort falsch als N. 3236 angegeben und ist hier korrigiert nach Schreiner, P. Die byzantinischen Kleinchroniken I: Einleitung und Text. Wien, 1975 (=CFHB XII/1), p. 88.

[81] Dieser Typ gehört eigentlich nicht zu den xenographischen Alphabeten, da er keine fremden graphischen Mittel verwendet (v. s.). Es ist auffällig, daß dieser Typ im lateinischen Raum (jedenfalls für slavische Alphabete) nicht belegt ist.

[82] Ediert in Banduri, A. *Animadversiones in Constantini Porphyrogeniti libros de thematibus et de administrando imperio.* Imperium Orientale. T. II. Paris, 1711, 112—116; Regel, W. Analecta Byzantino-Russica. — SPb., 1891—1898, 44—51 (mir nicht zugänglich). Die Graphemnamen sind nach den beiden Hss. ediert bei Schreiner, P. Ein wiederaufgefundener Text . . ., 302—303.

[83] Ich bin nicht der Ansicht Schreiners, „. . .daß gerade das Griechische imstande ist, fremde Sprachen besonders genau zu transkribieren" (ibid., p. 303). Für die slavischen Sprachen mit ihrem Reichtum an Zischlauten trifft das sicher nicht zu.

Die Buchstabennamen in der Hs. BU N. 3632, f. 352v stehen in einer Liste, die auch andere Alphabete in Transkription bringt (lateinisch, syrisch, hebräisch, türkisch und armenisch).[84] Die Namen entsprechen, jedenfalls im Anlaut, im allgemeinen denen des Banduri-Alphabets, und für ihre Brauchbarkeit gilt das oben Gesagte. Unterschiede bestehen aber hinsichtlich der funktionalen Beurteilung. Die Zusammenstellung mehrerer Alphabete in Transkription deutet auf ein ausgeprägtes philologisches Interesse hin; das slavische Alphabet ist zumindest kleinräumig integriert. Die Hs. enthält hauptsächlich Texte naturwissenschaftlichen Inhalts, darunter auch mathematische und astronomische, außerdem Geheimschriften und magische Texte. Die Buchstabennamen sind wohl in diesem Zusammenhang zu sehen.

Der andere Typ, der in griechischen Hss. vertreten ist, gehört zu den xenographischen Alphabeten im eigentlichen Sinne. Die erhaltenen Beispiele sind allerdings alle späten Datums und stammen wohl bereits aus der Frühzeit des Buchdrucks. Der Vollständigkeit halber will ich sie dennoch anführen.

12. Das *Wiener Alphabet* ist in einer Hs. aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts (ÖNB Phil. gr. 233) erhalten.[85] Das slavische Alphabet (Ἀλφά[βητος] ἤ[τοι] στοιχεῖα Βλάχ[ων]. σέρβ[ων]. βουλγάρ[ων] καὶ ρώ[σων] steht auf f. 195v zwischen einem arabischen (Ἀλφά[βητος] Σαρακη[νῶν] καὶ Τούρ[κων]) und einem hebräischen Alphabet (στοιχεῖα ἑβραϊκά). Es enthält eine Liste der kyrillischen Grapheme und für etwa die Hälfte davon Angaben über den Lautwert:

μπι β ζῆ τζέλο ζ τ γ γερ ὦτ

а ѣ в г д ѳ ж ѕ з і и к л м н о п р с т ѵ ф х ѿ ц ч ш щ ъ ы ь ѣ ю ѧ ѩ ѫ ѭ ѯ ѱ

τζι τζερβ σά στά γῖούς[86] ἴάτ ἰά ἰέ ἰό ξ

ц ч ш щ ъ ы ь ѣ ю ѧ ѩ ѫ ѭ ѯ ѱ

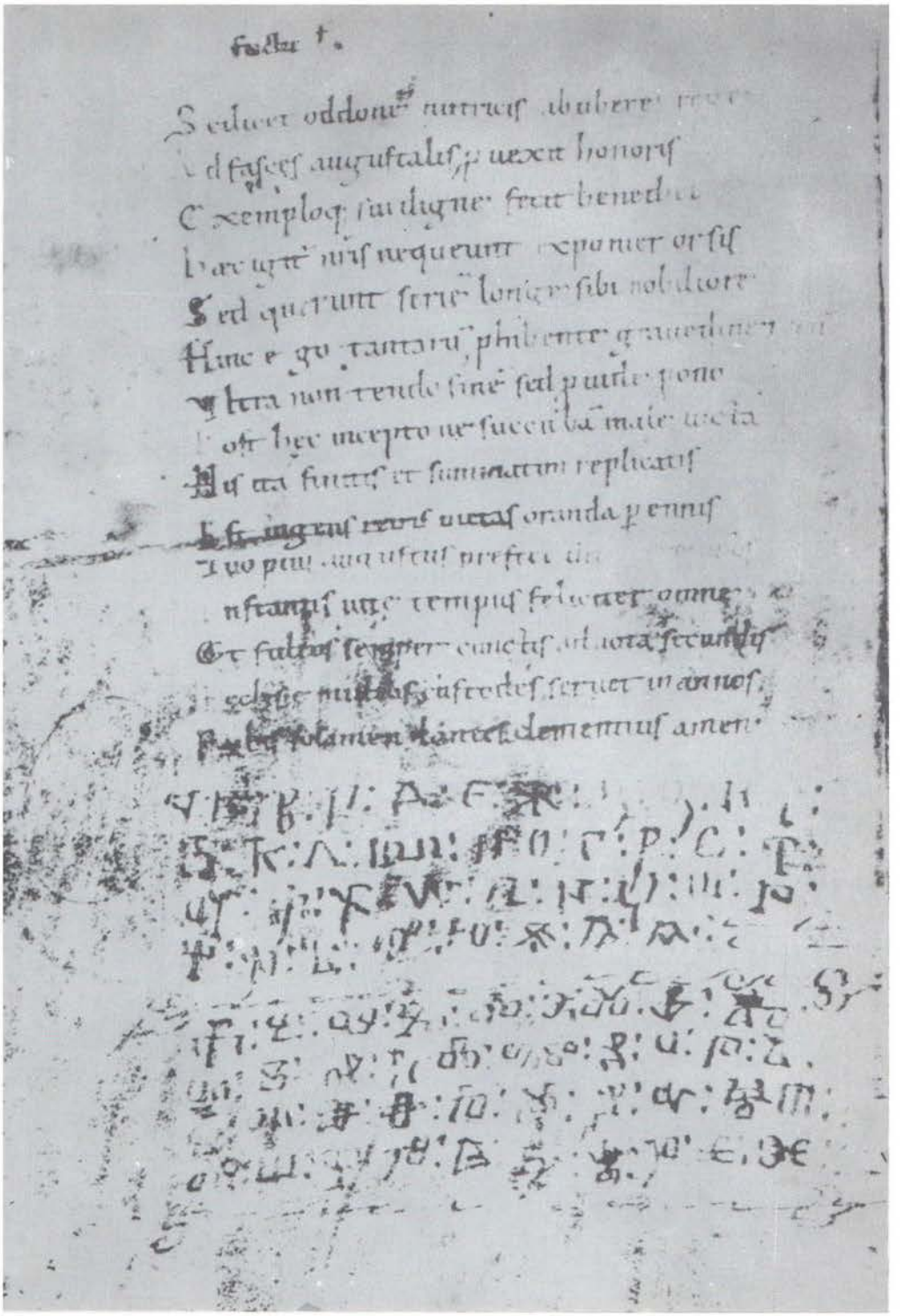
Die Angaben erfolgen, wie ersichtlich, in unterschiedlicher Form, aber immer in griechischer Transkription. Am häufigsten ist die Wiedergabe durch den Graphemnamen (τζέλο γερ ὦτ τζερβ σά στά γῖούς ἴάτ). Daneben erfüllt aber auch ein einzelnes griechisches Graphem diese Aufgabe (β ζ τ γ ἰά ἰέ ἰό ξ) oder aber eine Verbindung „Graphem+Vokal" (μπι ζῆ τζι). Das Vorkommen oder Fehlen solcher Angaben ist nicht zufällig: Angaben werden dort gemacht, wo griechische und kyrillische Schrift einander nicht entsprechen oder wo Verwechslungen möglich sind (ε μπι ϐ), und auch immer dort, wo eine griechische Entsprechung fehlt.[87] Der Text verrät philologisches Interesse des Schreibers und er ist zumindest kleinräumig integriert, innerhalb des ersten

[84] Cf. die Beschreibung O l i v i e r i, A. Indice dei codici greci delle biblioteche Universitaria e Comunale di Bologna. — Studi italiani di filologia classica, 3 (1895), 385—494, für die vorliegende Hs. 442—456. Für die Beschaffung von Kopien und für hilfreiche Hinweise danke ich G. Ziffer.

[85] Cf. die Beschreibung H u n g e r, H. Katalog der griechischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek. B. 1. Wien, 1961, p. 342, (als „kyrillisch-glagolitisches (sic!) ... Alphabet" bezeichnet), sowie K o p i t a r, B. Op. cit., p. XXIX (er datiert die Hs. auf 1517); S c h r e i n e r, P. Ein wiederaufgefundener Text ..., p. 302. J. Reinhart hat mir eine Kopie der betreffenden Seite verschafft, wofür ich ihm und der Österreichischen Nationalbibliothek danke.

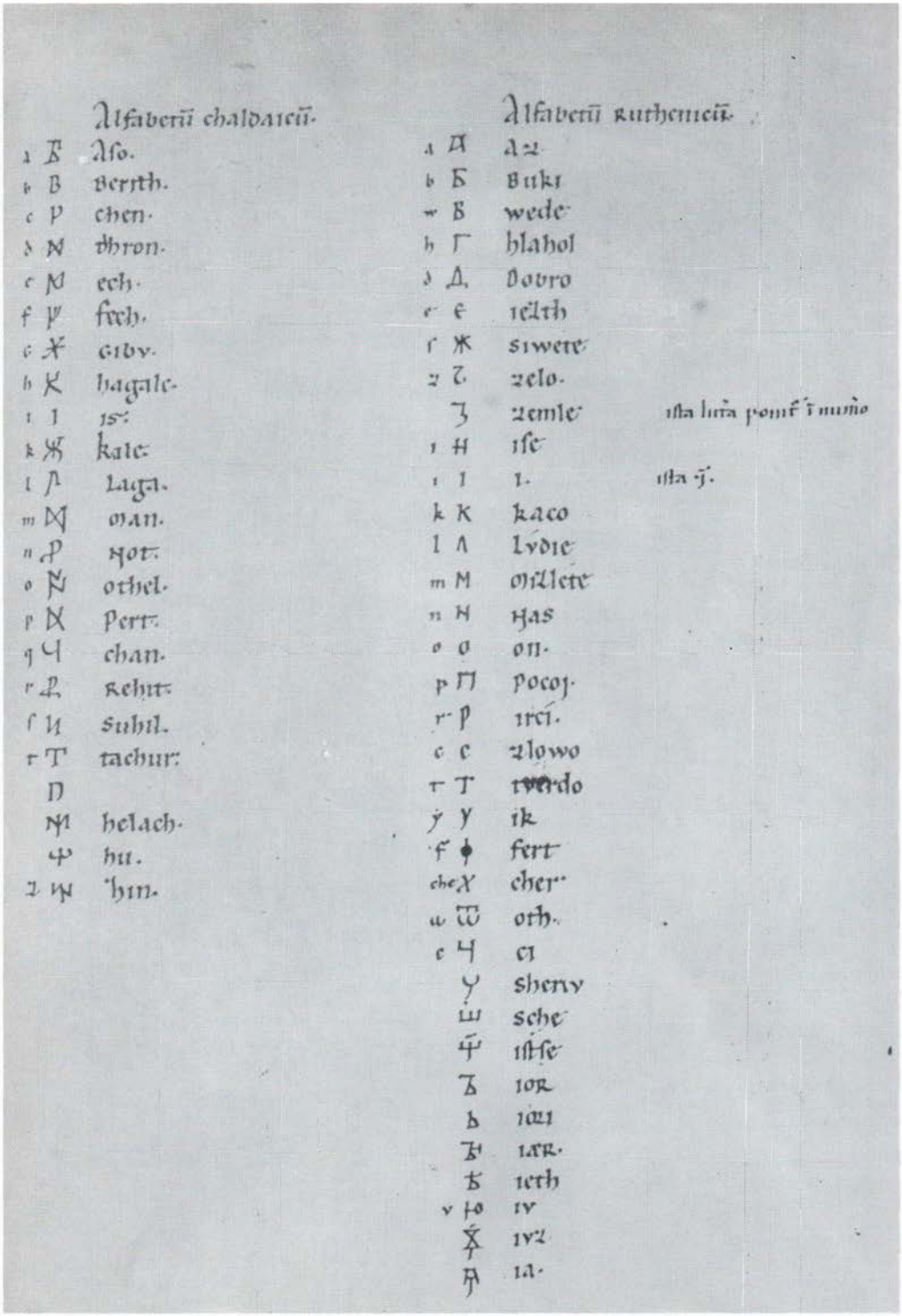
[86] So gelesen von Kopitar; geschrieben als Kürzel.

[87] Ausnahmen sind ѳ ѕ ѯ, die durch entsprechende griechische Grapheme transliteriert werden.

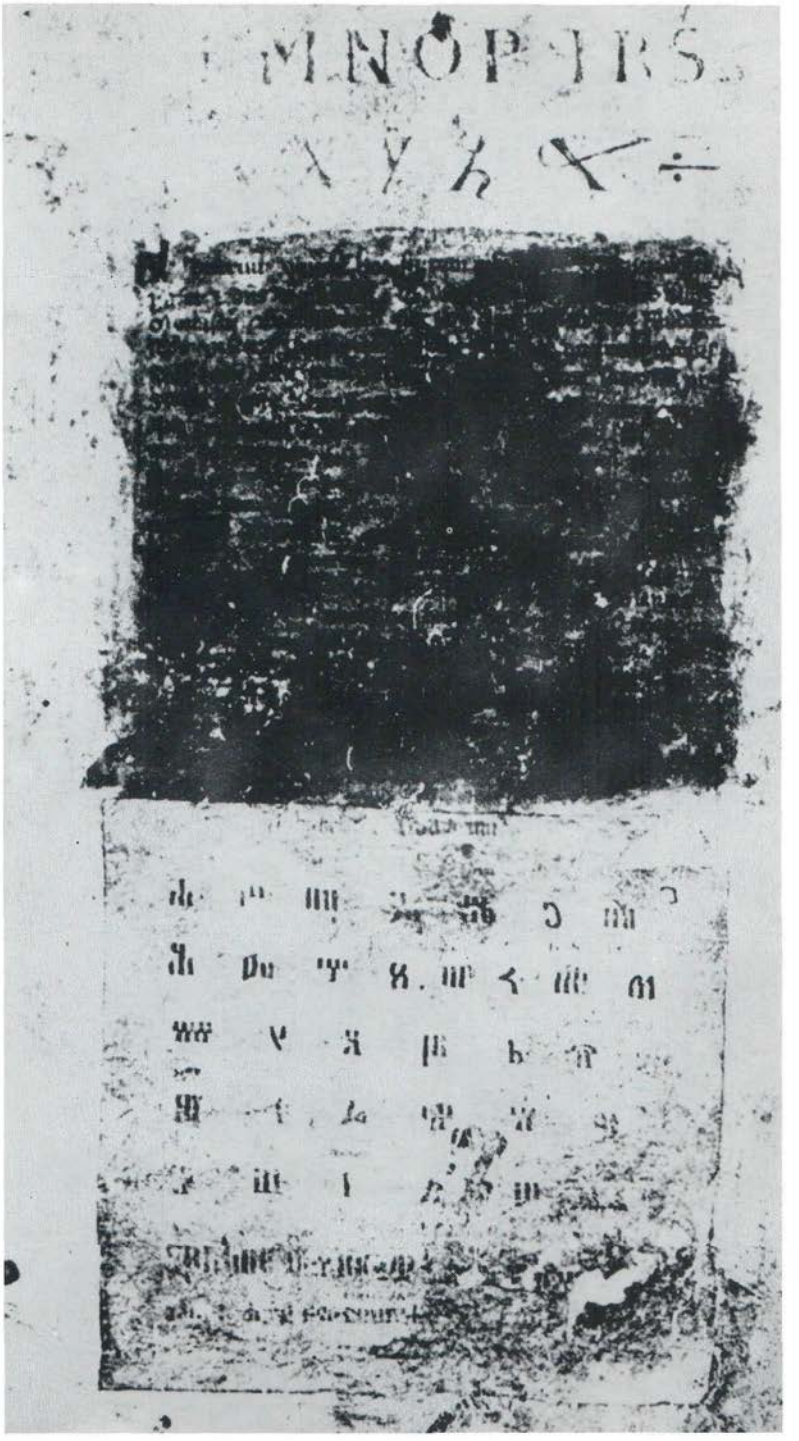


Die Münchner slavischen Abecedarien

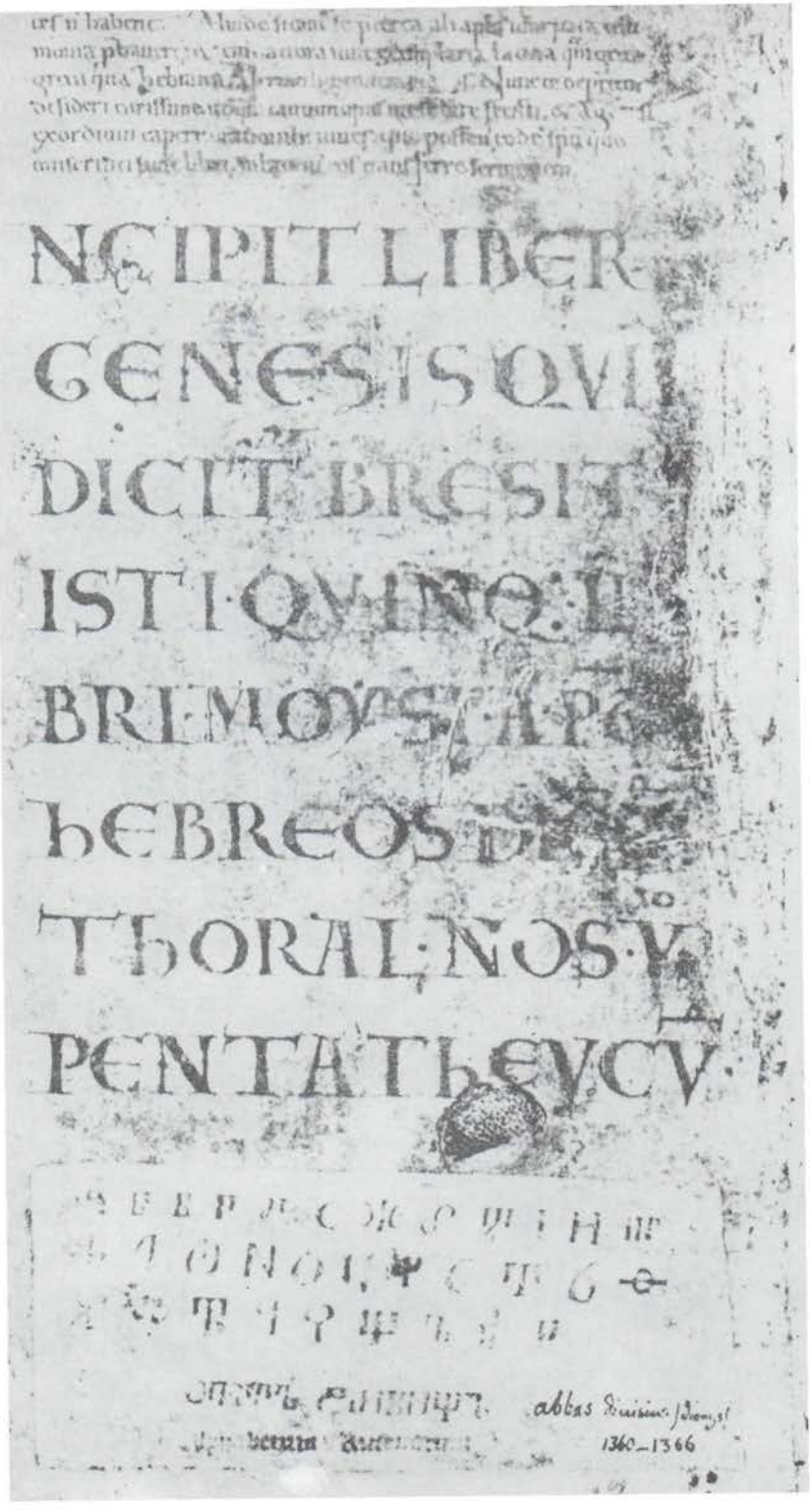
Кирило-Методиевски студии, кн. 8



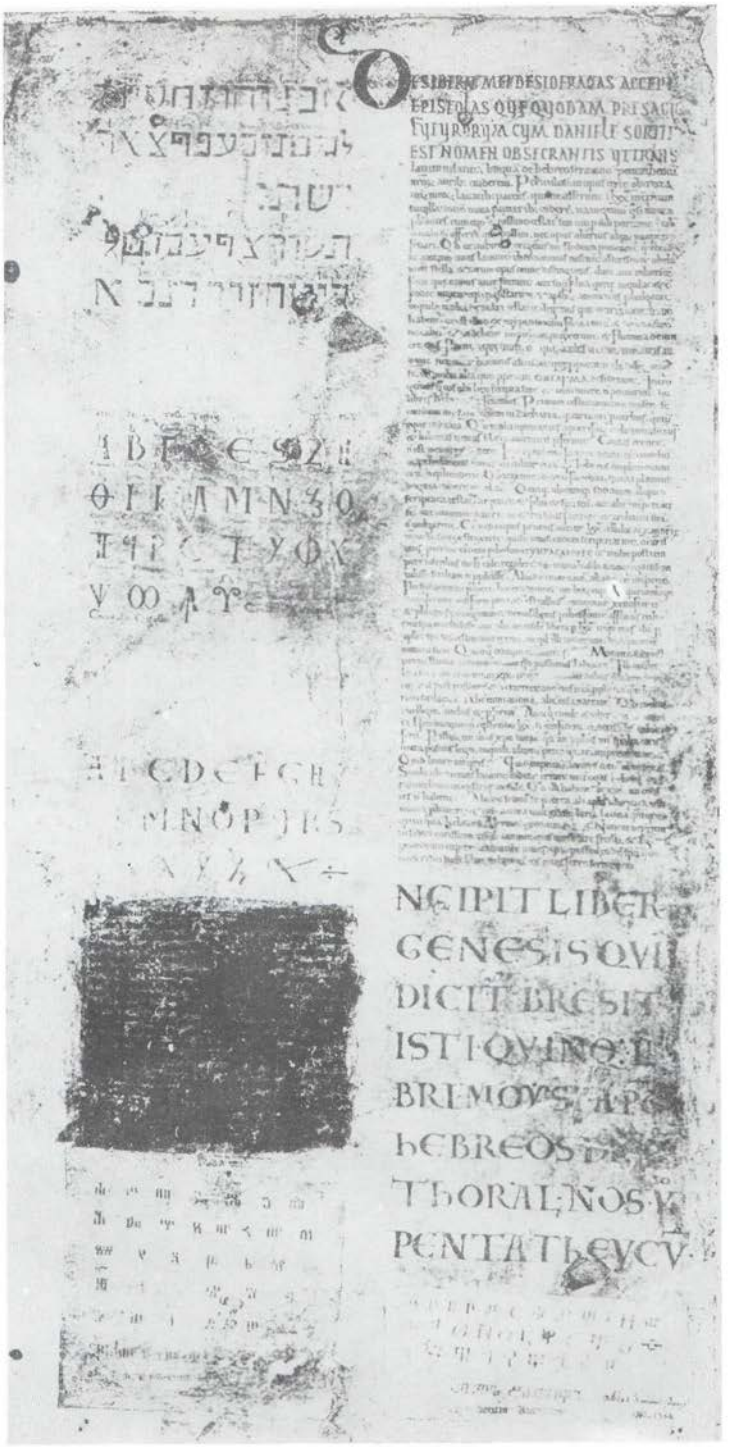
Das Bamberger kyrillische Abecedarium



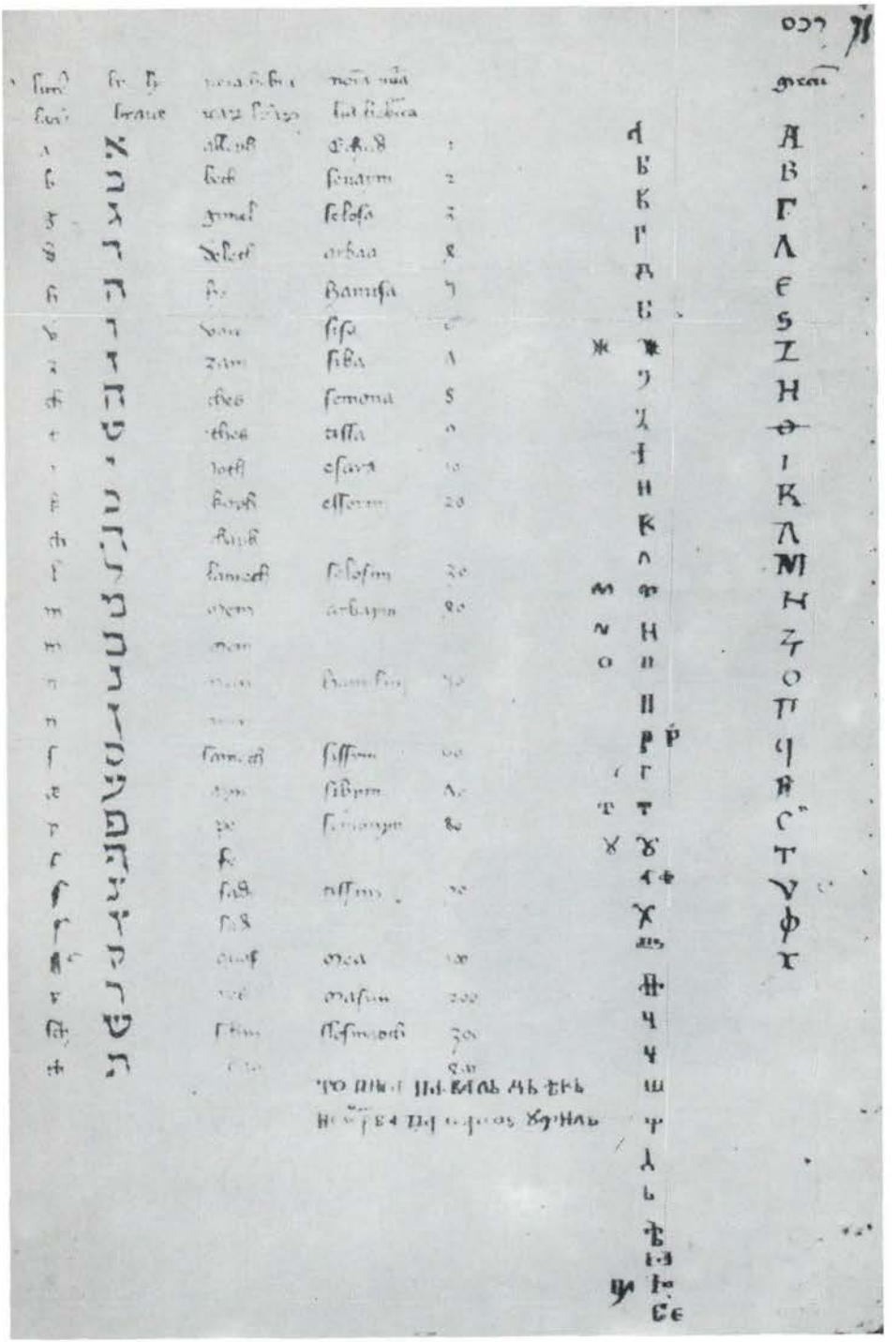
Die Stockholmer slavischen Abecedarien



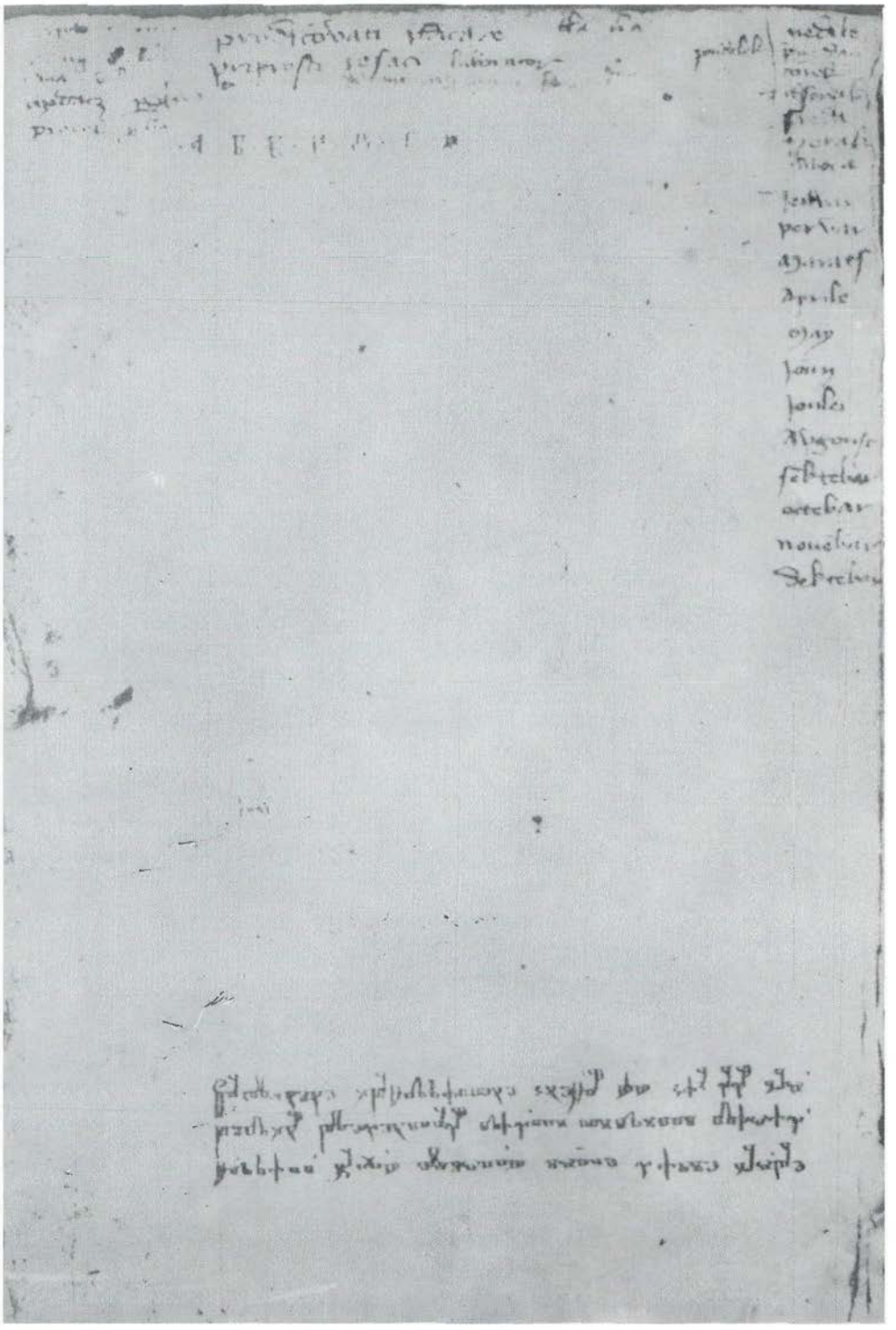
Die Stockholmer slavischen Abecedarien



Die Stockholmer slavischen Abecedarien

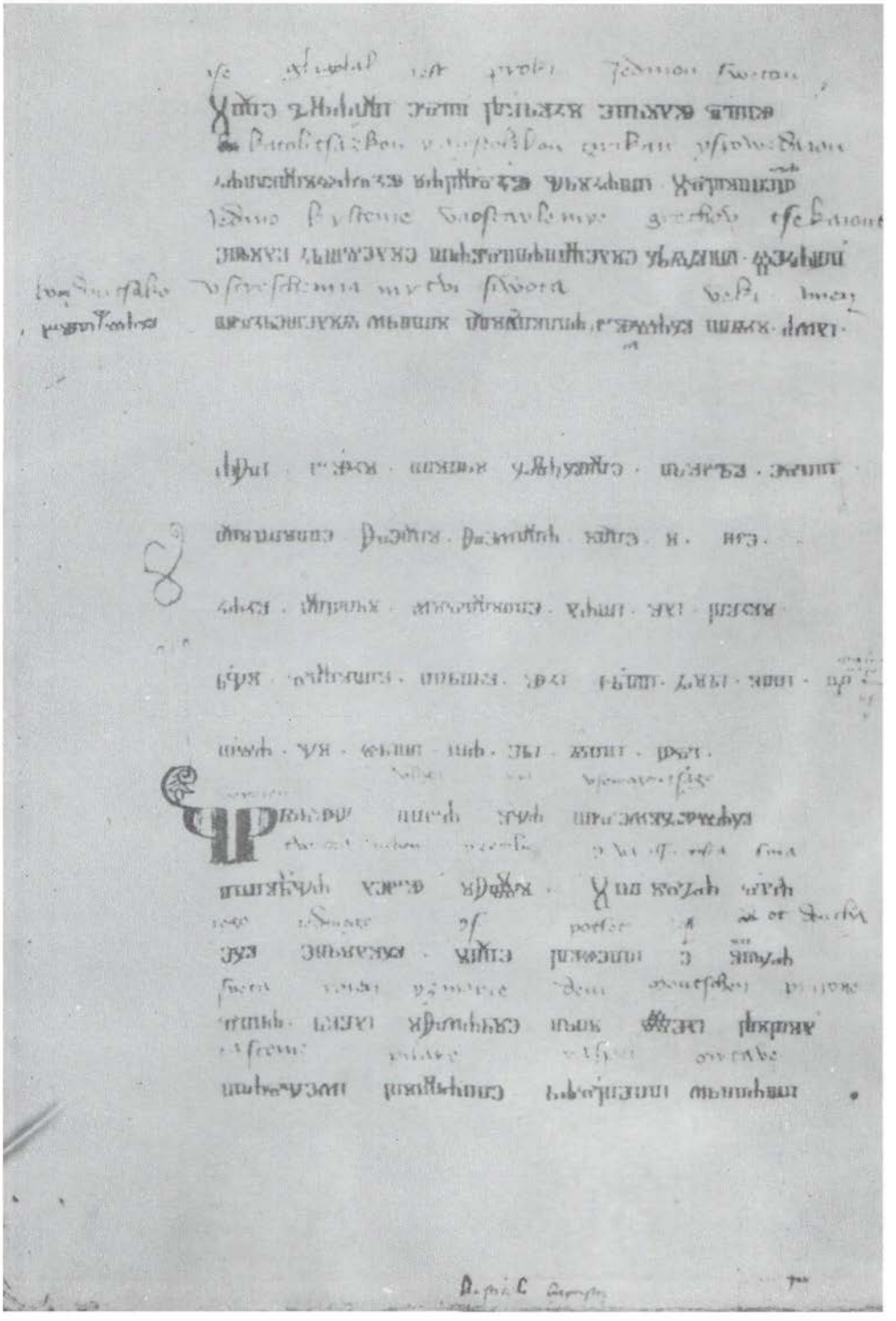


Die Alphabete von Tours, f. 75



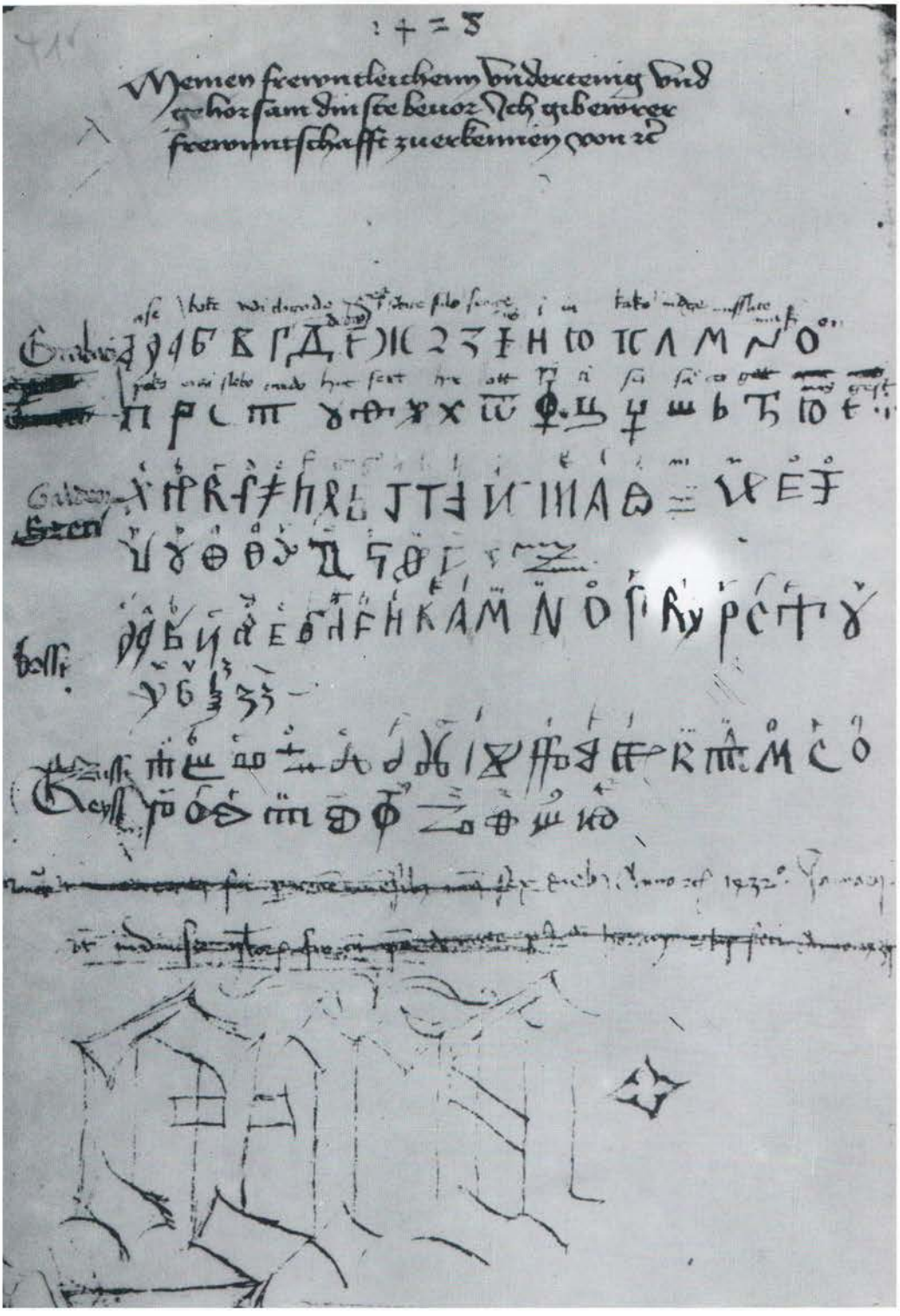
Die Alphabete von Tours, f. 78 v.

Die Alphabete von Tours, f. 75 v.

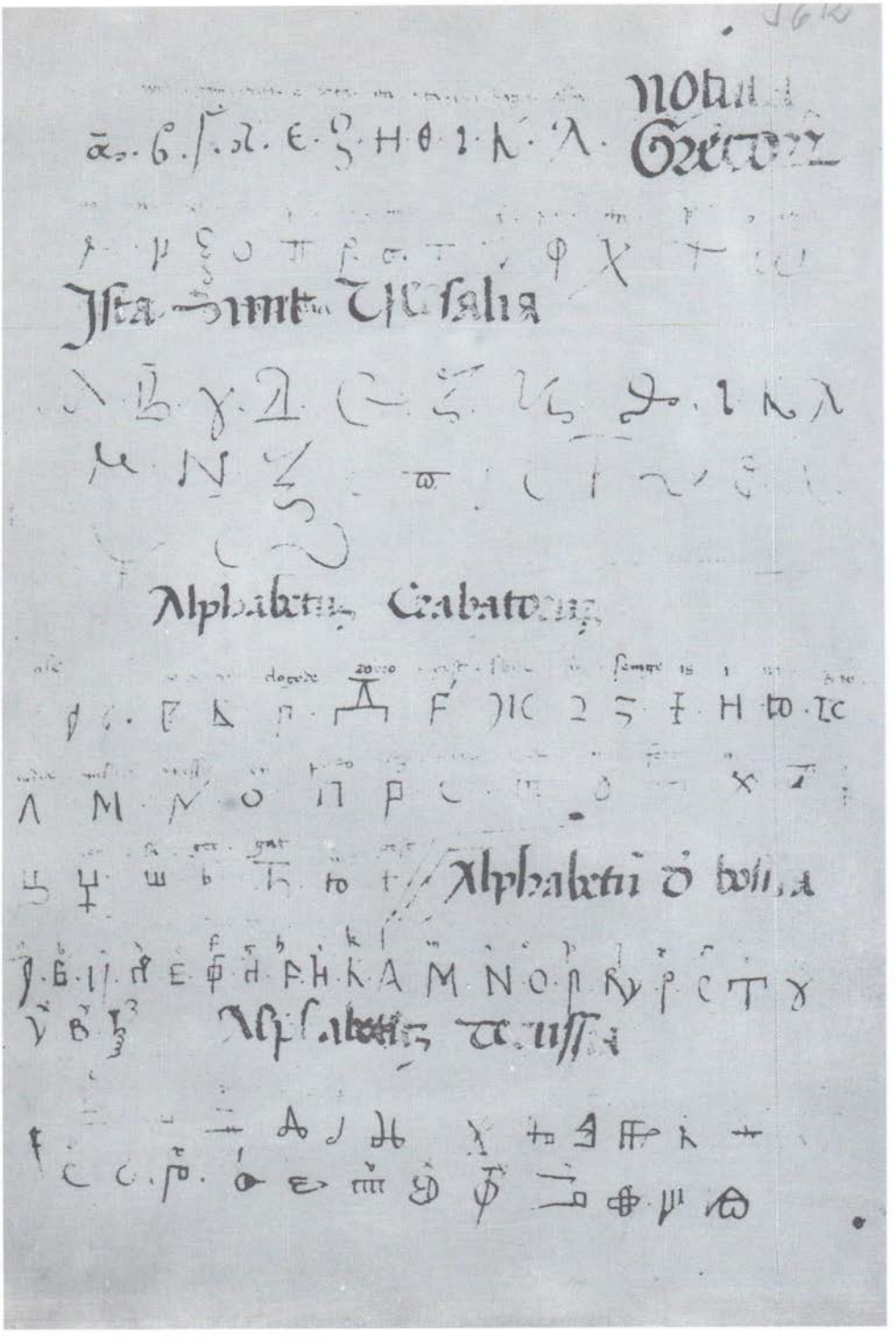


Die Alphabete von Tours, f. 76 v.

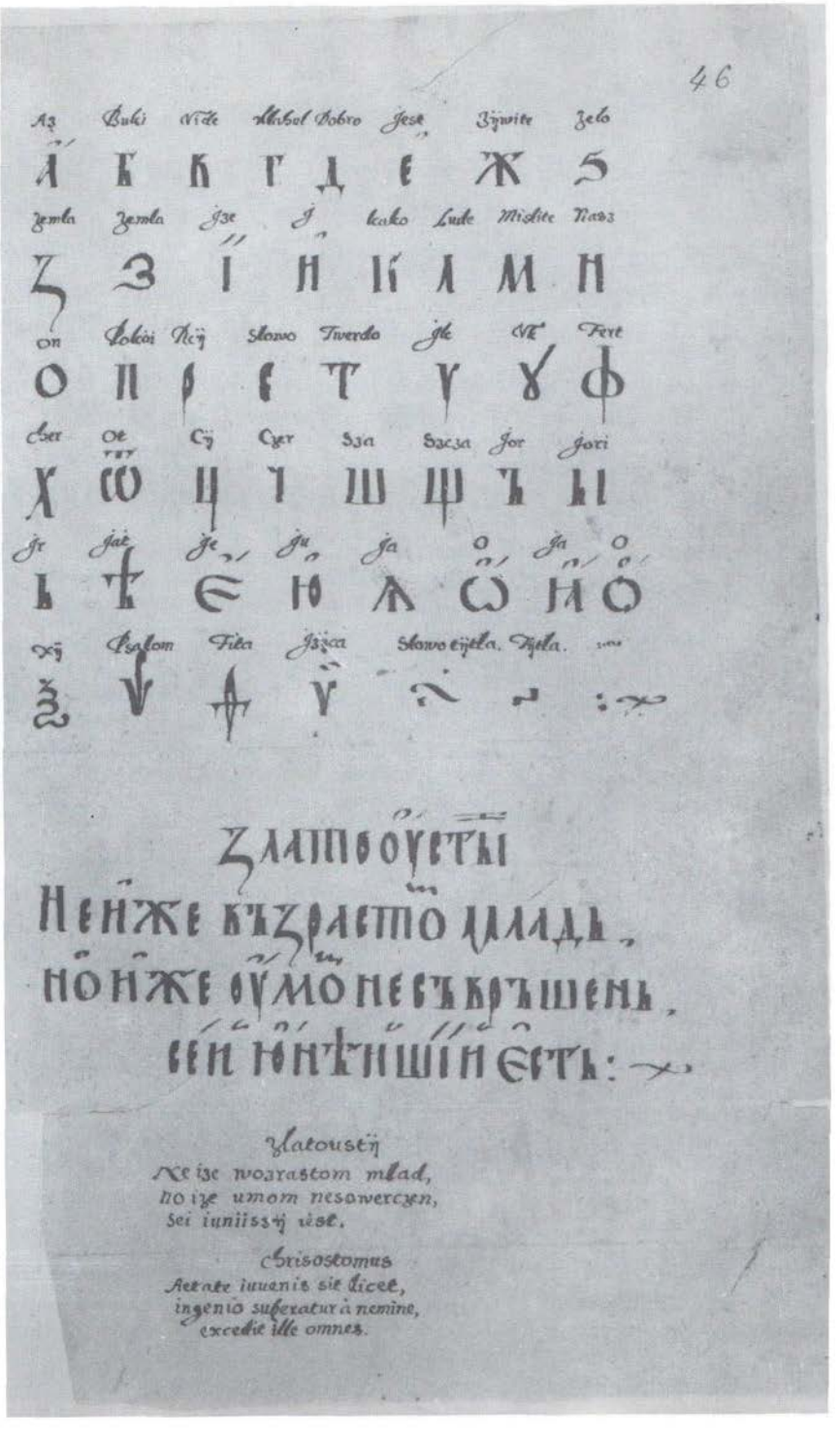
Die Alphabete von Tours, f. 77



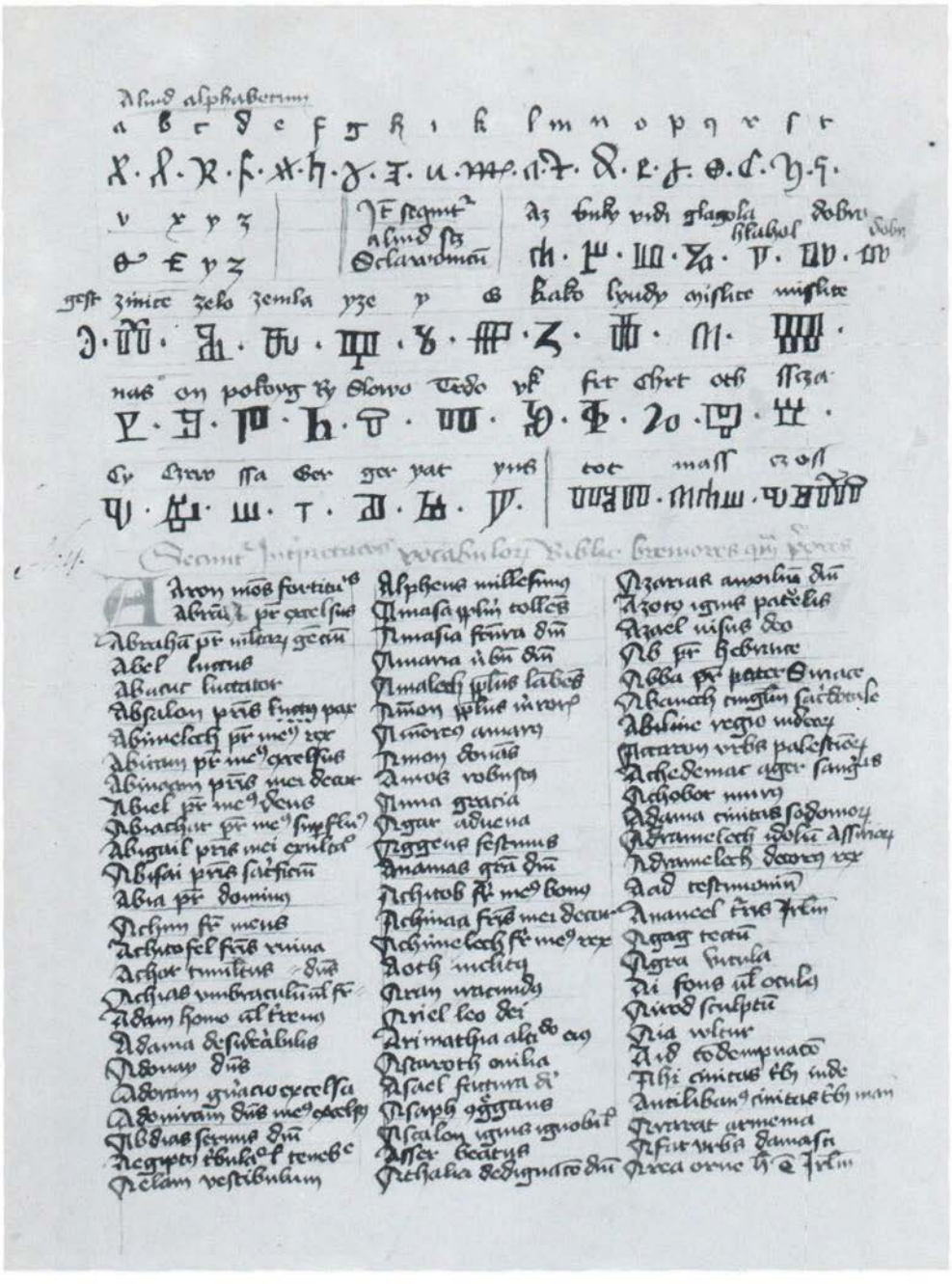
Die slavischen Gotzkircher Abecedarien, f. 41 v.



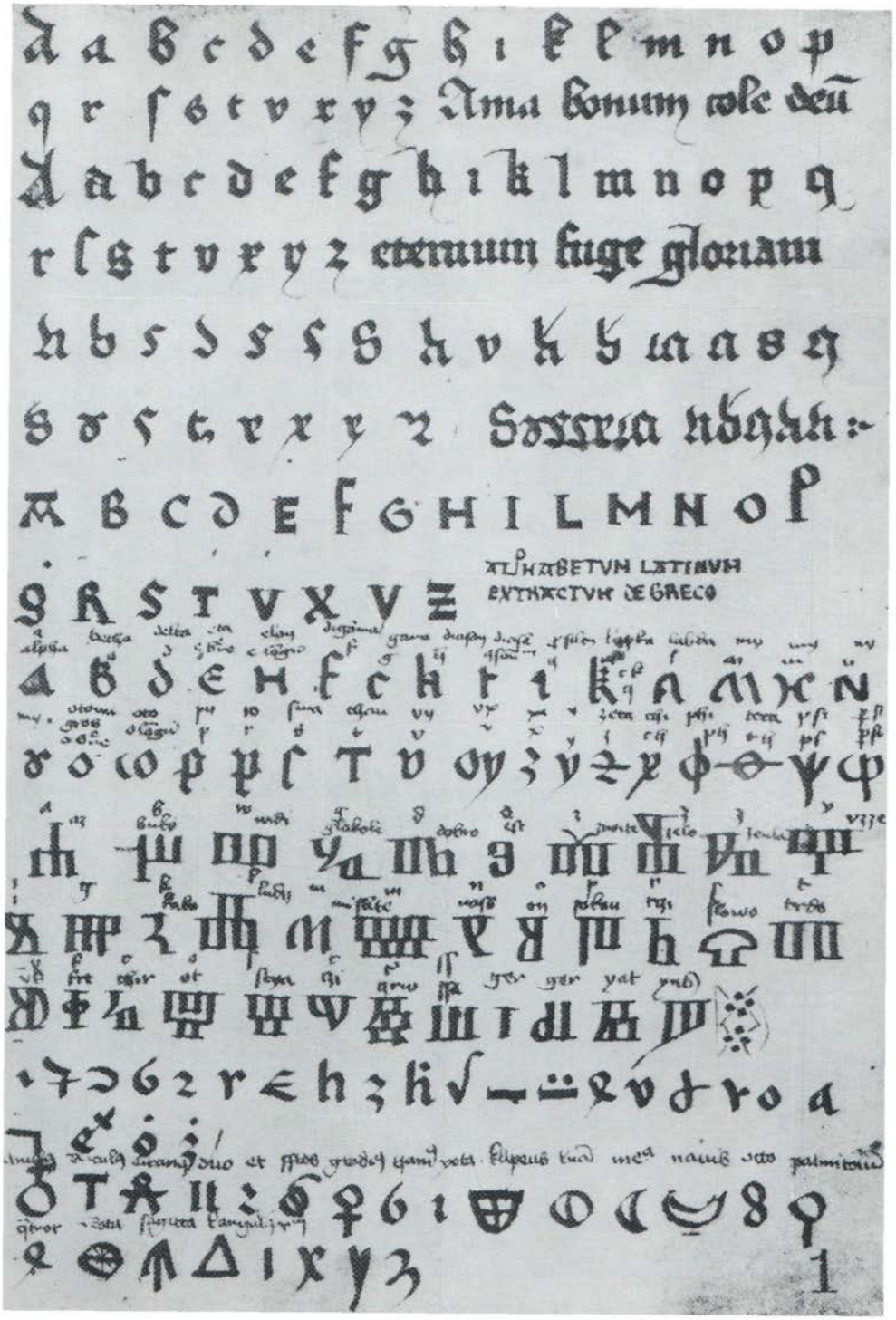
Die slavischen Gotzkircher Abecedarien, f. 56



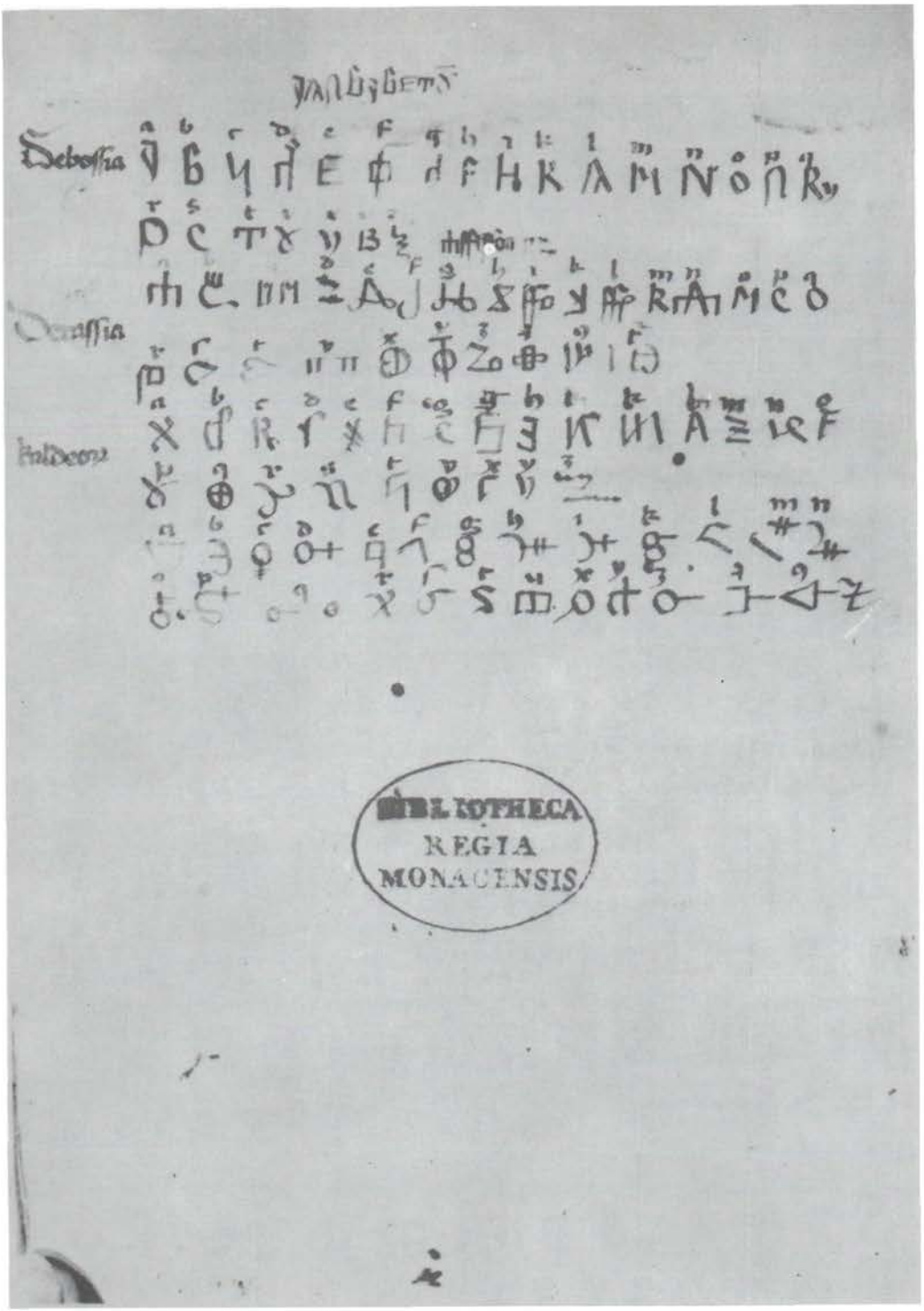
Das Pariser Alphabet, f. 46



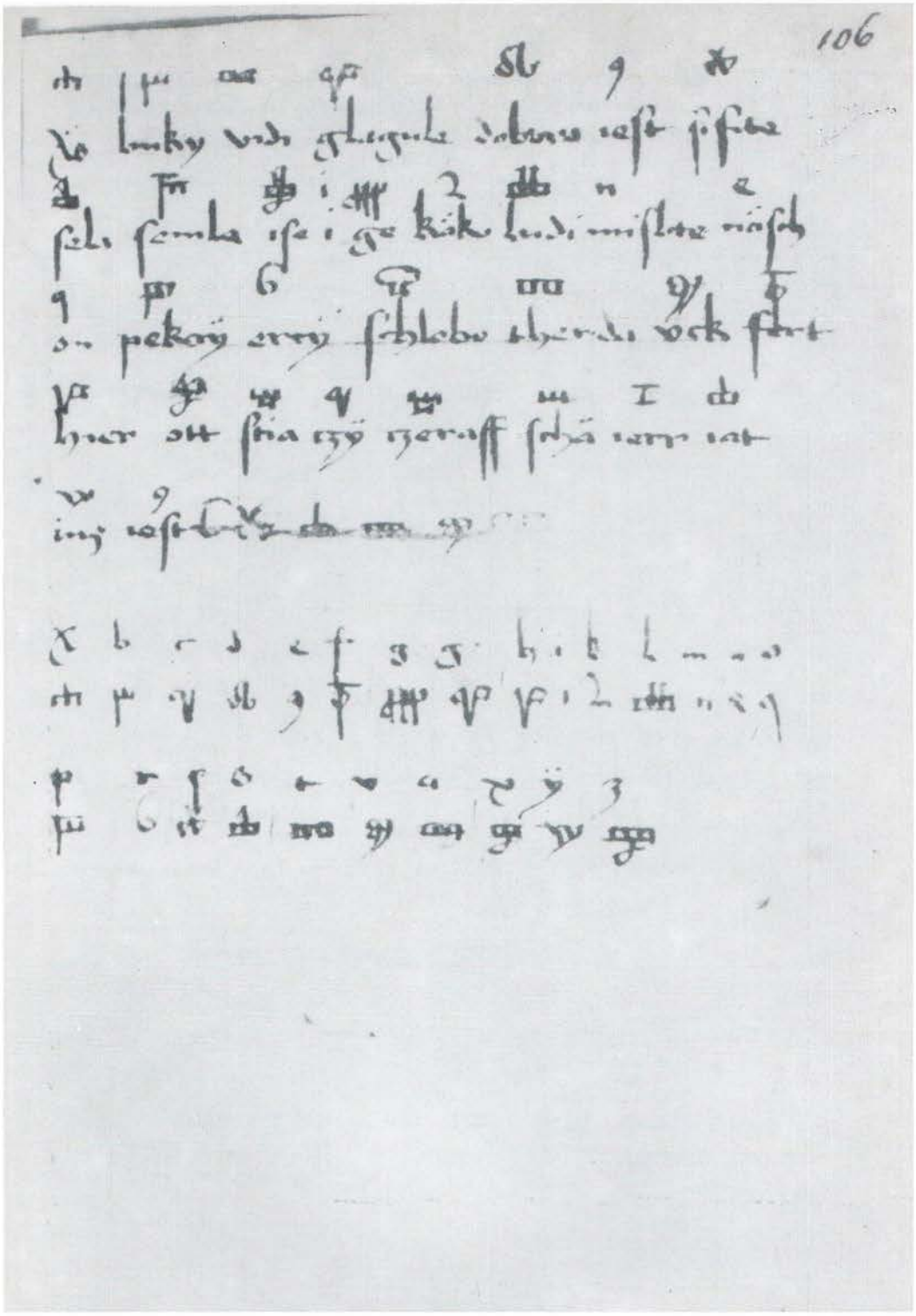
Das Hrnčíř-Alphabet



Das Prager glagolitische Alphabet

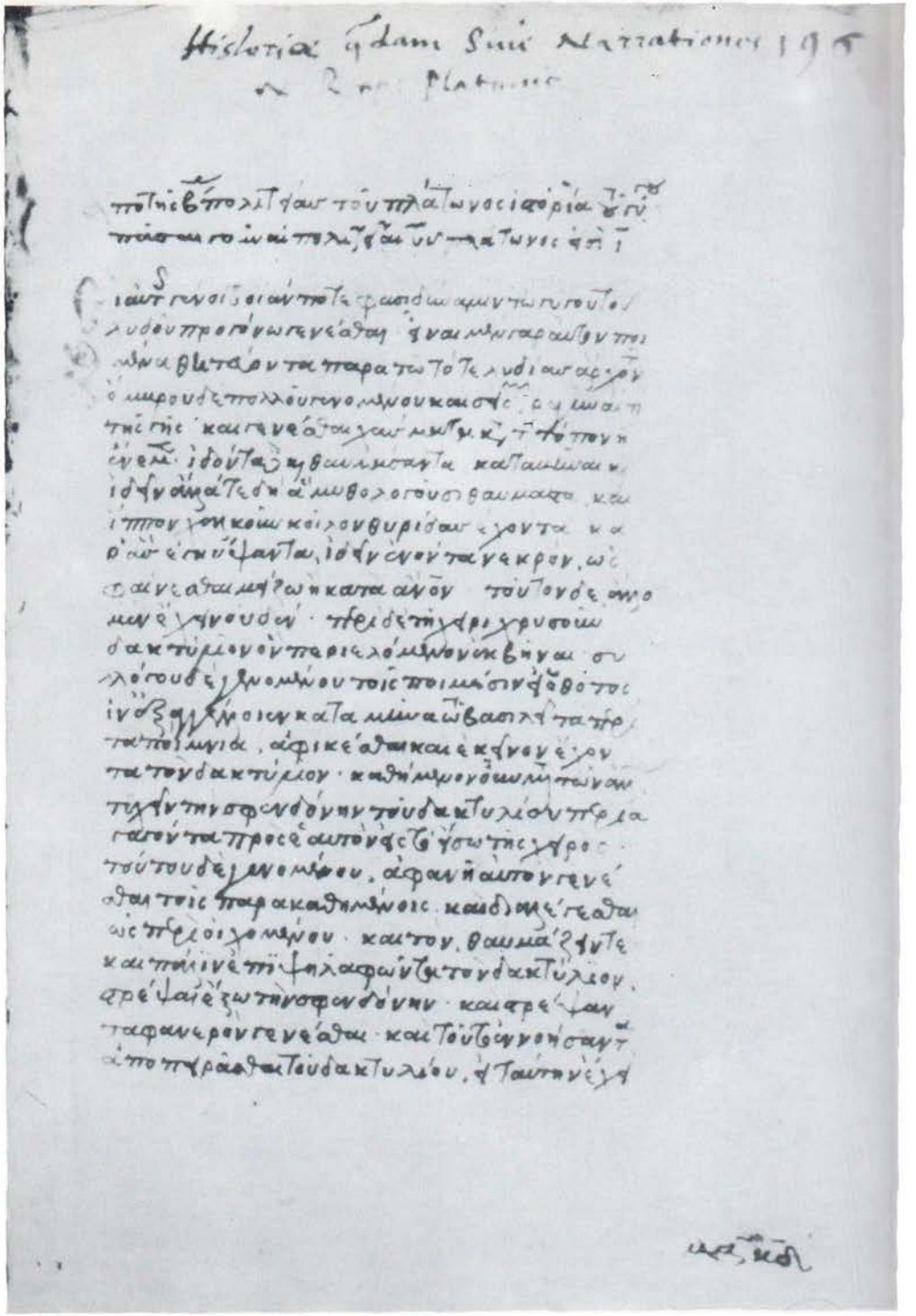


Die Emmeramer slavischen Alphabete



Das Medizinische glagolitische Abecedarium

Das Wiener Alphabet



Das Wiener Alphabet

Teils der Sammel-Hs. sogar vollständig: dieser enthält ein Lexikon und kalendarische Tabellen.

13. Das *Pariser Alphabet* (Paris BN cod. gr. 2749, f. 46) stammt aus dem Ende des 16. Jahrhunderts und findet sich in einer Hs., die z. T. von Johannes von Sancta Maura abgeschrieben wurde. Sie enthält „Synopsis legum, versibus politicis" von Michael Psellos (f. 1 seqq.), das slavische Alphabet (v. i.) und eine nicht attribuierte griechische Grammatik.[88]

Interessant ist, daß die Hs. griechisch geschrieben ist, der xenographische Einschub aber lateinisch. Es ist also nur die Umgebung im weiteren Sinne griechisch, und die Hs. kann nur bedingt als Beispiel für slavische xenographische Alphabete in griechischen Hss. dienen, solange nicht geklärt ist, ob der xenographische Einschub nicht später von lateinischer Hand nachgetragen wurde.

Der xenographische Einschub auf f. 46 besteht aus einem kyrillischen Alphabet mit darübergesetzten Buchstabennamen in lateinischer Transkription und einem Johannes Chrysostomos zugeschriebenen Aphorismus mit lateinischer Transkription und lateinischer Übersetzung.

Az Buki Vide Hlahul Dobro Jest Zywite Zelo
А Б В Г Д Є Ж S

Zemla Zemla Jze J kako Lude Mislite Nasz
З З І Н К Л М Н

On Pokoi Rcy Slowo Twerdo Jk Vk Fert
О П Р С Т Ѵ Ѳ Ф

Cher Ot Cy Czer Sza Szcza Jor Jori
Х Ѿ Ц Ч Ш Щ Ъ Ы

Jr Jat Je Ju Ja O Ja O
Ь Ѣ Є Ю Ѧ Ѡ Ѩ Ѳ

xy Psalom Fita Jsyca Slowo tytla. Tytla.
Ѯ Ѱ Ѳ Ѵ — —

ЗЛАТООУСТЪІ[Н]
НЄ НЖЄ ВЪЗРАСТО[М] МЛАДЬ
НО НЖЄ ОУМО[М] НЄСЪВРЪШЄНЬ
СЄН ЮНѢШІН ЄСТЬ:

Zlatousty chrisostomos
Ne ize wozrastom mlad, Aetate iuuenis sit licet,
no ize umom nesowerczen, ingenio superatur a nemine,
sei iuniiszy iest. excedit ille omnes.

Der xenographische Einschub verrät einen Schreiber, der sowohl in der lateinischen als auch in der kyrillischen Schrift bewandert war.[89] Besonderhei-

[88] Cf. die Beschreibung O m o n t, H. Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale. T. III. Paris, 1888, 34. Aus der Beschreibung geht nicht hervor, ob das Alphabet von Johannes von Sancta Maura abgeschrieben wurde und ob die Hs. ursprünglich ein Ganzes bildete; möglich wäre auch, daß die zwei Teile später zusammengefügt wurden und dann erst das Alphabet auf einem der leeren Blätter in der Mitte eingetragen wurde.

[89] Der einzige Fehler findet sich in der Transkription des Chrysostomos-Zitats, wo ш durch cz wiedergegeben ist.

ten in der Wiedergabe der Buchstabennamen (*g>h, *ë>i) deuten auf ukrainische Herkunft des Alphabets. Obwohl es sich nur um einen Fülltext handelt, hat das Alphabet einen hohen Informationswert, was Buchstabenbestand, -gestalt, Reihenfolge und z. T. auch Lautwert angeht. Geschmälert wird sein Wert nur dadurch, daß es sehr spät entstanden ist; wohl zwei Jahrhunderte später als das ihm im Alter vorangehende kyrillische Alphabet.

Betrachtet man die slavischen xenographischen Alphabete gesamthaft, lassen sich einige Gemeinsamkeiten und Tendenzen herausarbeiten.

Zunächst einmal fällt auf, daß slavische xenographische Alphabete verhältnismäßig selten sind. Es versteht sich von selbst, daß sie weniger verbreitet waren als hebräische, griechische und lateinische Alphabete, die aus theologischen Gründen (Dreisprachentheorie in Anlehnung an Lk 23,38 ἦν δὲ καὶ ἐπιγραφὴ γεγραμμένη ἐπ'αὐτῷ γράμμασιν ἑλληνικοῖς καὶ ρωμαικοῖς καὶ ἑβραικοῖς) höheres Ansehen genossen. Sie sind aber auch seltener als Runenalphabete (die zu diesem Zeitpunkt auf dem Kontinent nicht mehr gebraucht wurden) und sogar seltener als ausgesprochene Phantasie-Alphabete wie etwa dasjenige des Æthicus Ister.[90] Dies ist ein Anzeichen für das geringe Maß an kulturellem Austausch, das zwischen lateinischem Westen und slavischem Osten stattfand.

Der Austausch erfolgt außerdem nur in den Grenzregionen (Bayern, Franken, Böhmen) oder über „native writers", die außerhalb ihres Sprachgebietes tätig sind. Die einzige Ausnahme scheint hier das Abecenarium bulgaricum zu bilden.[91]

Außerdem heben sich slavische xenographische Alphabete von anderen dadurch ab, daß sie erst spät zu kryptographischen Zwecken gebraucht werden, wohl weil sie zu wenig bekannt waren, um im schriftlichen Verkehr zwischen mehreren Personen Verwendung zu finden.[92]

Auch in chronologischer Hinsicht sind die slavischen xenographischen Alphabete auffällig: sie kommen in früher Zeit nur als Fülltexte und isoliert vor, während andere xenographische Alphabete von Anfang an auch in philologischer Tradition überliefert und mindestens kleinräumig integriert sind.[93] Die vollständige Integrierung in andere Texte scheint im lateinischen Westen vollkommen zu fehlen.[94] In späterer Zeit überwiegen dann die philologischen Texte, und zumindest die kleinräumige Integration wird angestrebt. Erst ganz am Schluß des beobachteten Zeitraums ist kryptographische Verwendung nachweisbar.

Diese historische Entwicklung hat zur Folge, daß die für die Rekonstruktion wichtigen alten xenographischen Alphabete meist wenig zuverlässig und nicht sehr informativ sind. Für die Feststellung des ursprünglichen Lautwerts

[90] Cf. die Ausgabe W u t t k e, H. Die Kosmographie des Istrier Aithikos. Leipzig, 1853, p. 84 seq.

[91] Unklar ist die Herkunft der Emmeramer und Gotzkircher-Alphabete; möglicherweise waren sie in der kaiserlichen Kanzlei gebräuchlich.

[92] Umgekehrt finden sich dagegen griechische, lateinische und glagolitische Geheimschriften in kyrillischen Hss., cf. hierzu u. a. V r a n a, J. Über die glagolitisch-kyrillischen Geheimschriften in der Handschrift Radosavs und im Evangelium von Čajniče. — Welt der Slaven, 5, 1960, 143—154; К а р с к и й, Е. Ф. Славянская кирилловская палеография. Ленинград, 1928, 249—258; Щ е п к и н, В. Н. Русская палеография. Москва, 1977, p. 144 seq. Zur Kryptographie im lateinischen Raum allgemein cf. B i s c h o f f, B. Op. cit.

[93] Cf. zum Griechischen B i s c h o f f, B. Das Griechische im abendländischen Mittelalter. — In: Mittelalterliche Studien. B. II. Stuttgart, 1967, 246—275 (mit weiterer Literatur), und zum Hebräischen Thiel, M. Op. cit.

[94] Eine partielle Ausnahme liegt im Traktat *De orthographia bohemica* vor, der im Text auf die glagolitische Schrift Bezug nimmt (Třeboň A 4 f. 35) und möglicherweise im Original neben Graphemnamen auch Grapheme enthielt (in der erhaltenen hs. Tradition ist das nicht der Fall). Cf. die Ausgabe S c h ö p f e r, J. Hussens Traktat „Orthographia Bohemica". Wiesbaden, 1968 (=Slavistische Studienbücher. B. IV).

Slavische xenographische Alphabete in nicht-slavischen Handschriften

Alter	Name/Signatur		Schrift	Inhalt B	Inhalt N	Inhalt T	Inhalt Z	Zusammenhang	Funktion	Information B	Information B F	Information R	Information L
XI	Abecenarium bulgaricum Paris BN 2340	1	l/g	×	t	—	—	teilweise integriert	philolog.	×	—	×	(×)
X? II	Münchner A. CLM 14485	2a 2b	l/k l/g	× ×	— —	— —	— —	isoliert	Fülltext	— ×	— —	— ×	— —
—1300	Bamberger A. Bamberg Part. 130/2	3	l/k	×	t	×	(×)	tw. int.	phil.	×	—	×	×
XIV	Stockholmer A. KBA 148	4a 4b	l/g l/k	× ×	t —	— —	— —	tw. int. (?)	phil. (?)	× ×	× —	× ×	(×) —
XIV/XV	A von Tours Ms. 95	5a 5b	l/k l/g	× ×	— to	— —	— (×)	tw. int.	phil.	(×) ×	— ×	(×) ×	— ×
~1430	Gotzkircher-A. München UB 4° 810	6a 6b	l/k l/k	× ×	t —	— ×	— —	int.	phil. krypt.	× —	— —	× —	(×) (×)
1434	Hrnčíř-Alphabet Prag UB XIA 14	6c 7	l/g l/g	× ×	— t	(—) —	— —	tw. int.	? phil.	(×) ×	— —	(×) ×	— —
1442	Prager glagolitisches A. Prager Burg M. 125	8	l/g	×	t	×	—	tw. int.	Fülltext	×	×	×	×
XV	Emmeramer A. CLM 14684	9a 9b	l/k l/g	× ×	— —	× (—)	— —	tw. int.	krypt.	— (×)	— —	— (×)	(×) —
1474	Tegernseer A. CLM 18891	10a 10b	l/g l/g	× ×	t —	— ×	— —	isoliert	Fülltext (krypt. ?)	× —	— —	× —	(×) (×)
XVI	Medizinisches A. Bamberg Med. 24	11	l/g	×	t	—	×	tw. int.	krypt. ?	×	×	×	—
XV	Wiener A. ÖNB phil. gr. 233	12	gr/k	×	(t)	(×)	—	(tw.) int.	phil.	×	—	×	×
XVI/XVII	Pariser A. BN cod. gr. 2749	13	gr/l/k	×	t	—	—	isoliert	Fülltext	×	×	×	×

Schrift: g = glagolitisch, gr = griechisch, k = kyrillisch, l = lateinisch. Inhalt: B = Buchstaben, N = Namen (t = transkribiert, o = original), T = Transliteration, Z = Zahlwert. Information: B = Buchstabenbestand, BF = Buchstabenformen, R = Reihenfolge, L = Lautwert.

der einzelnen Grapheme bedeutet das, daß hier fast keine brauchbaren Informationen vorliegen, da autochthone Alphabete solche nicht darbieten können. Für die spätere Zeit dagegen sind die Informationen aus xenographischen Alphabeten recht zuverlässig und ausführlich, und hier haben xenographische Alphabete für die Slavistik eine wichtige Funktion zu erfüllen.

Es lohnt sich also für die Slavistik grundsätzlich, xenographische Alphabete auszuwerten. Hier ist noch viel zu tun. Es ist mir mit vergleichsweise bescheidenem Aufwand gelungen, die Zahl der in der Slavistik bekannten xenographischen Alphabete beträchtlich zu vermehren. Ich bin sicher, daß noch viele derartige Texte (darunter wohl auch einige ältere) ihrer Entdeckung harren.[95] Ein Durchforsten der lateinischen und griechischen (ggf. auch anderer) Hss.-Bestände auf slavische xenographische Abecedarien ist deshalb ein dringendes Desiderat der Forschung.

SLAVONIC ALPHABETS IN NON-SLAVONIC MANUSCRIPTS

Roland Marti

(Summary)

The present paper studies 13 Glagolitic and Cyrillic alphabets included in in non-Slavonic (mainly Latin) manuscripts to be found in various European book depositories; Abecenarium bulgaricum, the Munich abecenariam, the Bamberg abecenarium, the Stokholm abecenarium, the Turish abecenarium, the second Munich abecenarium, the Prague abecenarium, the Prague Glagolitic abecenarium, the Emeram abecenarium, die Tegernsser abecedarien, the medical Glagolitic abecenarim, the Vienna abecenarium and the Paris abecenarium.

[95] Es mag genügen, hier auf die (allerdings jüngeren) xenographischen Abecedaria hinzuweisen, die sich in britischen Bibliotheken finden und jetzt durch eine ausgezeichnete zusammenfassende Beschreibung erschlossen sind: C l e m i n s o n, R. A Union Catalogue of Cyrillic Manuscripts in British and Irish Collections (The Anne Pennington Catalogue). London, 1988. Cf. e. g., Cambridge St. John's College L. 8, University Library Ff. 6.5, London British Library Egerton MS 204, Royal MS 16. B. XXII, Harl. MS 6030 und 6461, Oxford Bodleian Library MS Rawl. C. 544 (S. C. 12390) und D. 315, Queen's College MS 218. Außerdem gibt es in der Széchényi-Bibliothek in Budapest eine Hs. des 18. Jahrhunderts (Fol. Illyr. Serb. 1), die glagolitische und kyrillische Abecedarien enthält. (Den Hinweis darauf verdanke ich Frau A. Kacziba (Szeged), die mir auch Kopien der Hs. zukommen ließ.)

АГИОГРАФСКИТЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ ЗА НАУМ — ЛИТЕРАТУРНИ ИЗТОЧНИЦИ И ТЕКСТОВИ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ

Емилия Гергова

Като че ли вече е станало традиция научните изследвания за старобългарския книжовник Наум задължително още в уводните думи да изказват съжаление за несправедливостта на историята, съхранила минималното за неговия жизнен и творчески път, и то на фона на Кирило-Методиевото дело или като съратник на Климент Охридски[1]. Действително подобна констатация има пълно оправдание, защото сигурните биографични данни[2] за Наум се броят на пръсти, така че неговата личност до голяма степен си остава забулена в тайна. На пръв поглед няма нищо странно, но този факт става необясним, ако си припомним относително големия брой литературни творби[3], посветени специално на Наум и създадени от източноправославните средновековни писатели — три старобългарски жития, две византийски, три служби (две на гръцки и една на български език), а също и няколкото паметника, в които се споменава за него (например Пространното житие на Климент от Теофилакт Охридски, Бориловия синодик и др.).

Защо се е получило така? Разбира се, на първо място, това разминаване може да се обясни със специфичните способи на изображение, характерни за средновековната литература[4], чиито произведения съдържат предимно художествена информация, а не историческа. По-пълен отговор на този въпрос обаче ще получим, ако анализираме посочения агиографски материал за

[1] Вж. Д у й ч е в, Ив. Пространно гръцко житие и служба на Наум Охридски. — В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 261. Макар че Е. Георгиев и Д. Петканова отреждат на Наум отделни статии в сборните си изследвания, посветени на старобългарската литература от първия й период, те изказват същото мнение. Вж. Г е о р г и е в, Е. Разцветът на българската литература в IX—X в. С., 1962, 156—160, и П е т к а н о в а, Д. Старобългарската литература. Част I (IX—XII в.). С., 1986, 194—197. За книжовната дейност на Наум вж. К о ж у х а р о в, Ст. Песенното творчество на старобългарския книжовник Наум Охридски. — Литературна история, 12, 1984, 3—19.

[2] За биографията на Наум вж. по-подробно Г е о р г и е в, Е. Цит. съч.; И в а н о в а, Кл. Състрадалец на блаженния Климент. — В: Кирило-Методиевски страници. С., 1983, 225—228; К о ж у х а р о в, Ст. Цит. съч.; П е т к а н о в а, Д. Цит. съч.

[3] Дали става въпрос за отделни произведения, редакции или преводи, ще бъде пояснено в хода на анализа. Тук приемам условно това разграничение.

[4] За особеностите на художественото изображение в средновековната литература вж. Б ы ч к о в, В. Образ как категория византийской эстетики. — ВВ, 34, 1973, с. 155; Л и х а ч е в, Д. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979, 96—108; С т а н ч е в, Кр. Поетика на старобългарската литература. С., 1982, 23—31.

Наум с оглед на използуваните източници и текстовите взаимоотношения, което ще ни позволи, от една страна, да поставим отделните творби в определен хронологичен ред, а, от друга, да си изградим представа за *художествения образ* на Наум — такъв, какъвто са го възприемали нашите предшественици, за да разберем какво *те са пожелали* да ни кажат за него.

Безспорно житието, открито от Йордан Иванов през 1906 г. в Пролог № 47 от XV в. в Зографския манастир[5], е препис от най-рано възникналата творба за празнуването на паметта на Кирило-Методиевия ученик. Нейното създаване се отнася към първата половина на X в.[6] Изключителната й стойност като исторически извор се подчертава още от самия откривател. Той отбелязва също, че „началните думи на житието — **и се же братїе да не останеть безь памети брать сего блаженнаго климента** — явно говорят, че същият житиеписец е бил съчинил по-рано житие и на Климента, сега изгубено“[7]. Подобни изводи са правени и от други учени[8]. Дали в случая трябва да се предполага отделно Климентово житие, написано от същия автор?

Интересно в този контекст е пояснението на П. А. Лавров[9], че в ръкописа (обхващащ цялата църковна година — м. септември — август) на обичайното място според синаксарния ред, т. е. в деня, когато се чествува Наум — 23 декември, липсва житие на светеца. То е добавено в края на ръкописа след приписката на л. 307б, **сїе тетра̂ съпнса пп̄ ѡ мнлошевъ ѡ̃ дебра ѡ̃ селѡ пїскопїе и прн кран бра̂ м̃ никола**, след която са поместени допълнителни текстове. Оттук може да се направят две предположения: 1. Или житието не е било сред текстовете на протографа, използуван от преписвачите, а е намерено в друг ръкопис, след като писането на Пролога е било вече към своя край. 2. Или, ако са го имали пред очите си, то е било в пълния си вид, т. е. с изгубената днес част за Климент Охридски, и следователно поместено при четивата за 27 юли в протографа. При четивата за същата дата там е стояло и Хоматиановото житие за Климент, което те са предпочели да препишат[10]. Прочитайки обаче целия текст на житието, те са решили да отделят втората му част, в която се говори за Наум, и от функционални съображения са я добавили накрая на Пролога, защото листовете за месец декември са били вече попълнени. Предпочитанието към Хоматиановото житие може би се дължи на това, че в неговото заглавие се съдържа само името на Климент, докато в заглавието на другото житие вероятно е стояло и името на Наум. Разбира се, това е само една хипотеза, чието посигурно приемане би могло да стане, след като обстойно се проучи Пролог № 47 от ръкописната сбирка на Зографския манастир[11].

---

[5] И в а н о в, Й. Български старини из Македония. С., 1931, 306—307.

[6] Вж. И в а н о в, Й. Цит. съч., с. 305. Ф. Сиопек отхвърля тезата, че авторът на житието е Климентов ученик, и допуска, че то е било създадено, когато епископ Марко е бил вече покойник. Вж. Т е о д о р о в-Б а л а н, Ал. Климент Охридски в книжовния помен и научното дирене. С., 1919, с. 38.

[7] И в а н о в, Й. Цит. съч., с. 309.

[8] Д у й ч е в, Ив. Пространно гръцко житие и служба на Наум Охридски. — В: Проучвания върху средновековната българска история и култура. С., 1981, с. 174.

[9] Л а в р о в, П. А. Жития св. Наума Охридскаго и служба ему. — Изв. ОРЯС, 12, 1907, № 4.

[10] Преписът на Хоматиановото житие по същия ръкопис е публикуван от И в а н о в, Й. Цит. съч., с. 316.

[11] Подобно мнение за Първото житие на Наум изрази Кр. Станчев. Вж. С т а н ч е в, Кр., Г. П о п о в. Климент Охридски. Живот и творчество. С., 1988, с. 13. Статията е подготвена за печат през 1986 г.

Доста факти и от самия текст говорят, че е по-логично Наумовото житие да е било част от едно обширно житие — вероятно за Климент и Наум:

1. Началото на повествованието е маркирано по един необичаен за начало на житие начин — чрез съюза и. Това подсказва възможността първото изречение да е било предхождано от друг текст, именно изгубената част за Климент Охридски. Още повече, че в същия вариант и се же се среща и на други места в текста — и се же да е вѣдомо прѣже. s. лѣть поун наоумъ; и се же вѣдомо боудн въсѣмь поунтающимѕ. . . , което говори, че ролята на това словосъчетание е да осъществява последователна връзка в хода на изказа.

2. Първата част на изречението от втория абзац егда поставнше епископа клїмента недвусмислено показва, че за самото поставяне на Климент за епископ вече е ставало дума, тъй като в случая този факт служи за отправна точка да се определи момент от биографията на Наум — началото на учителската му дейност в Охридската книжовна школа.

3. Пасажът за изгонването на Кирило-Методиевите ученици и тяхната съдба съдържа следното авторово пояснение — якоже прѣже напнсахѡ. Ако произведенията бяха две отделни едно от друго, житиеписецът не би правил тази отпратка към това, което е казал преди, тъй като, както споменахме, празникът на Климент е в лятното полугодие на църковната година, а на Наум — в зимното, така че двете жития едва ли биха могли да стоят едно до друго, за да може възприемателят (слушащ или четящ) да си припомни казаното вече преди. С други думи, такова пояснение би било излишно.

4. Доказателство, подкрепящо хипотезата, че Първото житие на Наум е част от по-обширна творба, е и формата за множествено число, употребена навсякъде, където става дума за главните герои — аз же братїе wкаанныи многоу печаль и паметн блаженныи wцѣ ншн радн; хотѣще обрѣсти житїе нхѣ; елїко же мн самн блаженныи wцн сказаше; надѣаховѣ бw ѡ блаженныи сы wцѣ и др. Примерите навеждат на мисълта, че житиеписецът съзнателно мисли своята творба като посветена не само на един светец.

И така Първото житие на Наум (ЖН) най-вероятно не е самостоятелно произведение[12]. Това обяснява липсата на задължителните за житийния канон увод и фабулна експозиция, а също налага да се коригира изводът за композиционната нестройност на житието и неговата жанрова неоформеност[13]. За добрата образованост и литературната начетеност на ученика на Климент и Наум говори следното. Разказвайки за съдбата на Кирило-Методиевите следовници, житиеписецът споменава за едно пророчество на Методий, което ще съпоставим със съответния пасаж от Пространното житие на Методий (по-нататък ЖМ):

[12] Мнение, че Житието на Наум е било замислено като допълнение към Климентовото, изразява Д у й ч е в, Ив. Пространно гръцко житие . . . — В: Проучвания . . ., с. 177, без да се спира по-подробно на този момент.

[13] Такова е становището на Ив. Дуйчев: „Житието е построено твърде нестройно — обстоятелство, което буди голяма изненада, когато се помисли, че то произхожда вероятно от близък приемник на Климент и Наум . . .“ (Д у й ч е в, Ив. Пространно гръцко житие . . . — В: Проучвания . . ., с. 175). Като разказ, неоформен в жанрово отношение, го определя И в а н о в а, Кл. Агиографската продукция на Търновската книжовна школа. Дисертация. Машинопис. С., 1979, с. 34.

ЖМ	ЖН
бѣ. же и пр҃рчьска бл҃гдть въ нем, ꙗко сѧ соутъ сѫбывала многа пр҃рцанна его.	а моравскаа землꙗ, ꙗко бѣ прорекль с҃тын меѳѡдїе архїепїскопь . . . въ скорѣ мьсть прїеше ѡ б҃га.

Прави впечатление, че думите от Пространното житие на Методий стоят в началото на XI глава и са зададени като формула, към която в парадигматично отношение се отнасят следващите я епизоди (с вислянския княз, със Светополк, с приближения на княза на Моравия, който се оженил за своята етърва), доказващи именно пророческата дарба на славянския архиепископ. Анализирайки ЖМ, Кр. Станчев причислява този момент към втората част от програмата на житието — „спечелването на всички чрез силно и кротко слово", обръщайки специално внимание на акцента, поставен от автора върху силата на Методиевото слово[14]. Цитираният пасаж от Наумовото житие служи като ново потвърждение на силата на това слово, т. е. още един резултат от пророческата дарба на Методий. За произнасянето на самото пророчество нашият житиеписец вероятно е споменал в загубената част от житието, за което подсказват думите: „както бе предрекъл . . .", защото в запазената част за такова пророчество не се говори. Следователно той е познавал текста на ЖМ и ако в случая не можем да предполагаме пряко текстово заемане, с положителност можем да твърдим, че Пространното житие на Методий е било един от литературните източници, които агиографът на охридските просветители свободно е използувал.

Любопитен е фактът, че идеята за силата на Методиевото слово е прокарана и от Теофилакт в Пространното житие на Климент. Така веднага след религиозните спорове в началото на параграф 18 е казано: „Еретиците, които били побеждавани от силата на словото и истината . . ."[15] А в края на параграф 19 от същата глава се споменава, че Методий предрекъл на Светополк, че след неговата смърт Бог ще прати наказание, „което и станало според предсказанията на светеца". Възможно е Теофилакт да е познавал Методиевото житие и да е почерпал от него идеята за пророчеството. Но по-вероятно е да е заел тази идея от житието на Климент и Наум, защото фразата ὁ θεὸς τὸν ἄρχοντα ποινηλατῶν οὐκ ἐνέλειψεν е превод на думите от запазената част за Наум, от епизода с пророчеството: **въ скорѣ мьстъ прїеше ѡ б҃га.** Като се има предвид този факт, а също и становището[16], че основен извор за Теофилакт е било загубеното Климентово житие, може да се заключи, че охридският архиепископ е познавал пълния текст на старобългарското житие за Климент и Наум.

Кои други литературни източници е имал подръка книжовникът от X в., засега със сигурност не може да се уточни. Във всеки случай неговите думи **аз же братїе, ѡкаанныи многоу печалꙗ и паметн блаженныи ѡц҃ь ради. хотѣще обрѣстн жнтїе нхь напнсанно . . . и не обрѣтохь** трябва да схващаме в смисъл, че до него не е имало нищо писано за Климент и Наум.

[14] Станчев, Кр. Пространното житие на Методий — проблеми на структурата и семантиката. — Кирило-Методиевски студии, 4, 1987, 81—85.

[15] Използувам изданието на Милев, Ал. Гръцките жития на Климент Охридски. С., 1966.

[16] Иванов, Й. Цит. съч., с. 309.

А за това, че при съставянето на творбата си не е използувал само пестеливите устни разкази на своите учители, вече имаме едно доказателство — идейната и отчасти текстова връзка с Пространното житие на Методий.

Остава да разгледаме още един проблем, свързан с най-старото житие на Наум — какъв е художественият образ, който ни представя то. За съжаление анализът в това отношение не би могъл да бъде пълноценен и изчерпателен поради невъзможността да се добие цялостна представа за произведението. Става въпрос за следните наблюдения. Текстът в сегашния си вид е структуриран по много особен начин, при това събитията са подредени в обратен хронологичен ред. След въвеждащото изречение следва един пасаж, който се отнася конкретно до Наум и в който единствено е щрихиран неговият образ. После идва епизодът със съдбата на Кирило-Методиевите ученици след разгрома на славянското учение в Моравия, който в текстово отношение е дори малко по-дълъг от пасажа за Наум. Идва ред на случилото се след смъртта на Методий, представено като божие наказание. Накрая житиеписецът разказва за себе си и за своите терзания, което безспорно трябва да отнесем към заключението на пълното житие, където по правило канонът допуска изява на авторовото „аз“[17], още повече, че този момент заедно с финалната доксологична формула съставлява почти половината от текста, с който разполагаме днес.

И така пасажът за Наум заема само около една пета от цялото повествование. Той прилича повече на кратко упоменаване за светеца, отколкото на биографична част от житие за него. Липсват каквито и да е уподобявания с библейски образи, които да маркират трансцендентния план от характерната за средновековната литература двуслойна структура на образа[18], каквито често се срещат в службите на Наум. Изказът се отличава с изключителна динамичност и фактологическа конкретност. Странното е, че при малкото биографични данни авторът не е прибягнал до един от най-широко разпространените (и дори необходими) за жанра начини за „излизане от положение“ в подобни ситуации — реторичната разгърнатост, която използува много сполучливо един от гръцките житиеписци на Наум, обяснявайки, че няма да говори за произхода на героя си, тъй като неговата задача не е да се занимава със земните неща. Дори да отчетем факта, че житийният жанр през X в. все още не е достигнал своя апогей в старобългарската литература, не можем да не забележим, че в заключението са използувани библейски цитати и че финалното изречение илюстрира добро красноречие, което показва, че авторът е познавал изискванията за литературност и ги е спазвал.

На кого тогава е била посветена творбата, кой е главният ѝ герой? Едва ли за такъв може да се приеме и Климент Охридски, за когото се е разказвало в изгубената част от житието. На този въпрос сполучливо отговаря заключението на Д. Петканова: „Тя (творбата — б. а., Е. Г.) съдържа повече факти за съдбата на Кирило-Методиевите ученици изобщо, отколкото за живота на Наум.“[19] В подкрепа на това твърдение идва Пространното житие на Климент, което, както видяхме, е използувало за основен източник старобългарското житие, а може би и до известна степен е следвало неговия ход на събитията. Анализирайки разпределението на материала във фабулната част на Климентовото житие, Кр. Станчев прави следните наблюдения: „Почти 27 процента от текста (глави II—VI) представлява разказът за Кирил и Методий. Следващите две части — около 36 процента (глави VII—XI

[17] Вж. Станчев, Кр. Изграждане на човешките образи в старобългарската агиография. Дисертация. Машинопис. С., 1978.

[18] Станчев, Кр. Поетика на старобългарската литература. С., 1982, с. 29.

[19] Петканова, Д. Цит. съч., с. 194.

и XII—XVI) — са повествование за съдбата на учениците след смъртта на Методий. Едва след това идва самостоятелният разказ за Климент, който заедно с посмъртните чудеса заема около 29 процента от текста." И стига до извода: „Макар че житието — според заглавието и финалната молитва — е посветено на Климент, то всъщност представлява до голяма степен житиен разказ за св. Седмочисленици."[20] Да се твърди подобно нещо за старобългарското житие, би било пресилено, тъй като официалното приемане на култа към св. Седмочисленици се смята за акт на Гръцката църква[21], но съвсем логично е да се заключи, че това житие е посветено на учениците на Кирил и Методий. Именно техният събирателен образ е изграден в него, без да се уточнява броят им. Част от този образ е образът на Наум, затова той не е самостоятелно обособен, а е само един фрагмент от общия.

Второто старобългарско житие на Наум е известно също по един препис, намерен от Йордан Х. Константинов-Джинот в ръкописен сборник от XVI в.[22] Във връзка с датирането му и определянето на източниците, от които е черпало информация, досега са изказвани няколко мнения. Според Й. Иванов „това житие изглежда да е превод от гръцки или компилация по гръцки извори. В него се повтарят някои от известията на Пространното Климентово житие, отдавано на Теофилакта Охридски . . . Правописът му и някои морфологични форми издават по-стара, среднобългарска подлога."[23] Интересни са изводите на В. Златарски, изложени в статията „Словенско житие на

---

[20] Станчев, Кр. Образите на св. Кирил и Методий във византийската и гръцката литература (XI—XIX в.). — Международен симпозиум 1100 години от блажената кончина на св. Методий. С., 1989, 154—156.

[21] Проблемът за култа на св. Седмочисленици не е докрай изяснен. Според М. Дринов общият култ не е бил оформен през 1211 г., защото в Славата от Бориловия синодик, която се чете по традиция първата неделя след Православието, липсва името на Ангеларий. Според Ал. Теодоров-Балан култът не е бил окончателно завършен и по времето на Димитър Хоматиан, тъй като той пропуснал да отбележи в Житието на Климент името на Сава, а „това ще да е станало негли към средата на XIII в. Иконите на св. Седмочисленици по българските църкви в Македония изобразяват все Климента посред, а от двете страни Кирил, Методий и останалите. И така с време поменът от 27 юли преминува от единия Климент върху всички Седмочисленици, а за Климента само остая денът 25 ноември. В с. Дебърщица до Пещера от XV в. има църква „Св. Седмочисленици". Не по-стар е и образът на св. Седмочисленици в манастира на Наум." Вж. Теодоров-Балан, Ал. Цит. съч., с. 40 и бел. 25, а също и Уста-Генчов, Д. Св. Климент и св. Седмочисленици в домашната иконография. — Македонски преглед, 3, 1907, № 1. Службата за св. Седмочисленици в Москополското издание е при четивата за 17 юли и е означена като дело на единия от издателите — йеромонах Григорий. Дали това наистина е изцяло негово творение, или издателят е използувал някое по-старо произведение, все още не е уточнено. Според Ив. Снегаров именно той е авторът. Вж. Снегаров, Ив. Българският първоучител св. Климент Охридски (живот и дейност). — Год СУ. Богосл. фак., 4, 1926—1927, 219—333. Действително Службата има два канона с по един акростих, в първия от които се чете името на Григорий: Τοὺς Ἐπταρίθμους Γρηγορίος αἰνέσω. И двата акростиха са много добре запазени, което навежда на мисълта, че действително той е техният автор. Заслужава внимание обаче известието на М. Манусакас за откритата от него Служба на св. Седмочисленици във Венецианското издание от началото на XVIII в., чието заглавие съдържа всичките седем имена и напълно се различава от заглавието на Москополското издание. Издателят казва, че е използувал овехтели ръкописи. Вж. Дуйчев, Ив. Пространно гръцко житие . . . — В: Проучвания . . ., с. 184. Изричното поставяне на празника на св. Седмочисленици в църковния календар е заслуга на Охридската архиепископия от началото на XVIII в. „Тогавашният архиепископ Йоасаф (1718—1745) е известен със своя стремеж за създаване на празници на местни светци." (Снегаров, Ив. Цит. съч., с. 327). Любопитно е съобщението, направено в „Църковен вестник" (№ 11, 22 юни 1901): „През тази година вече е взето решение Черната джамия да се казва „Св. Седмочисленици" и е постановено св. Наум да се празнува и със св. Седмочисленици."

[22] Иванов, Й. Цит. съч., с. 311.

[23] Пак там.

св. Наума от XVI в."[24]. Тези, които са свързани със задачите на нашата работа, могат да се синтезират в няколко пункта: 1. Съставителят е имал подръка гръцкото житие, издадено в Москопол през 1740 г. и преиздадено през 1742 г.; 2. За епизода с посрещането на Кирил и Методий и техните ученици в Рим от папата авторът е използувал паралелно XVII глава от Пространното житие на Кирил и съответния пасаж от Пространното житие на Климент; 3. Разказът за построяването на манастира е извлечен от някакъв епиграфски паметник, най-вероятно надпис в самия манастир, който е бил възстановен не по-рано от XIV в.; 4. Книжовникът е живял в манастира на Наум през XVI в. и целта му е била „да изправи и попълни гръцкото житие на Наум със съграждането на манастира".

Известна ревизия на някои от становищата на В. Златарски прави Е. Трап[25]. Той смята, че Второто славянско житие на Наум стои по-близо до гръцкото, открито от Ив. Дуйчев[26] в ръкопис № 827 от Атинската народна библиотека, отколкото до текста, фиксиран в Москополското издание. Същевременно според него зависимостта е на гръцките жития спрямо българското, а не обратно. Що се отнася до последния абзац на житието, немският учен е съгласен, че житиеписецът трябва да е използувал или предание, или епиграфски паметник.

И така, кои са изворите на Второто българско житие на Наум? Със сигурност може да се каже, че то не познава Първото българско житие, защото единственият пункт, по който двете произведения си приличат — построяването на манастира, е пресъздаден по коренно различен начин:

I ЖН	II ЖН
сътворн сы монастнрь на	. . . прї кран єзера охрїт'скаго
нзходь бѣлаго єзера цр҃квь	града. междрєчїе, вєлнкою обнтѣлъ
стѫ҃ь арх҃гглъ.	нав҃мъ сътваряєтъ н хр҃ам чнnwна- чел'нnка мїханла архангела н всѣх снл' нєбєснnх.

Действително за основен източник на житието е послужила творбата на Теофилакт. Това личи особено ясно във втората част: при епизода със земетресението, при съживяването на детето на болярина с молитви, при преминаването на Дунав с три дървета и др. Тук обаче се появяват някои различия, които говорят, че житиеписецът е имал подръка и друг извор. Това най-ясно личи при посрещането на славянските първоучители и техните ученици в Рим. В него гръцкото житие е използувано съвсем свободно, внесени са и допълнителни факти, явно заети от друго място. Но това едва ли е Пространното житие на Кирил. Основание да мислим така ни дават следните аргументи:

1. Не се откриват преки текстови заемки от Пространното житие на

[24] З л а т а р с к и, В. Словенско житие на св. Наума от XVI в. — Сп БАН, 30, 1925, 1—29.

[25] T r a p p, E. Die Viten des hl. Naum von Ochrid. — Byzantinoslavica, 35, 1974, 161—185.

[26] За първи път известие за своето откритие Ив. Дуйчев дава в статията си: Un manuscript grec inconnu avec l'acolouthie et la Vie de St. Naum d'Ohrid. — In: Studia historico-philologica Serdicensia, 1, 1938, 121—124. Вж. и рецензията за нея на Р о м а н с к и, Ст. (Iv. Dujčev. Un manuscript grec inconnu avec l'acolouthie et la Vie de St. Naum d'Ochrid. — In: Studia historico-philologica Serdicensia, 1, 1938, 121—124. — Македонски преглед, 11, 1938, № 1—2, с. 240).

Кирил (по-нататък — ЖК) даже в цитатите, които служат на В. Златарски като доказателство за такъв извод[27].

2. Дори да допуснем, че житиеписецът е следвал най-общо неговото повествование, както е сторил с Климентовото житие, необясним остава фактът, че се е отказал да включи някои подробности, свързани с освещаването на славянските книги от папата, които биха му били от полза при изграждането на съответния епизод в Житието на Наум. Например той съобщава само за литургия в храма на апостолите Петър и Павел срещу подробното описание на църквите, в които е била отслужена литургия, в ЖК. Освен това в ЖК не се споменава за общ храм на двамата апостоли, а текстът гласи точно: **и авїе пѣше лїтоургїю въ цр҃кви стго апла петра словен҃скын҃ езыкѡ҃. и въ дроугын҃ дн҃ь пѣше въ цр҃кви стые петронндн, и въ дроугын҃ дн҃ь въ цр҃кви стго андрее. и ѡ т҃оудѣ пакы оу велнкааго оучнтелна въселен҃скаго павла апла цр҃кви.** А това, че авторът на Житието на Наум е търсил повече информация, се вижда от израза: **нбѡ самы книгы раз҃гыбающте се и казоваХо се,** който вероятно има легендарен произход.

3. Житието на Наум въобще не спазва последователността на събитията в ЖК и дори редът на излагането им на места е противоположен. Например в ЖН след литургията Константин е подстриган за монах, а Методий е ръкоположен за епископ на Моравия и Панония. Идва освещаването на книгите и ръкополагането на учениците, между които са Климент и Наум. Едва след това се извършва вечерното и утринното последование в църквата „Св. Петър и Павел". В ЖК е обратно: най-напред се освещават книгите, ръкополагат се учениците и чак в следващата XVIII глава се разказва за приетия от Кирил монашески образ, и то непосредствено преди смъртта му. По съвсем различен начин са подредени събитията и в Житието на Климент, което означава, че старобългарският писател се е отказал да следва стриктно своя основен извор в този епизод, защото може би е разполагал с друг литературен източник.

4. Най-сигурното доказателство, че житиеписецът на Наум е имал такъв източник, са данните, които не съвпадат нито с ЖК, нито с Житието на Климент. За тях В. Златарски смята, че са почерпани от гръцкото житие на Наум, запазено в Москополското издание[28]. Е. Трап обаче убедително доказа не само че това житие е възникнало след Второто житие на Наум, но и че то е било създадено след другото гръцко житие, запазено в ръкопис № 827 от Атинската библиотека.

Кой е бил другият извор за Второто житие на Наум, засега с положителност не може да се каже, но във всеки случай Пространното житие на Кирил трябва да се изключи от обсега на неговите източници.

Колкото до образа на Наум, който житието изгражда, той не се различава особено от представения в запазената част от най-старото славянско житие. Действително фабулната експозиция, макар и в съвсем сбит вариант, е пряко свързана с героя. Споменава се за произхода му и неговите родители. Но още тук дейността на Наум е поставена в контекста на Кирило-Методиевото дело. Същинският фабулен дял отново представлява повествование за учениците на славянските просветители, чийто събирателен образ е съставен съвсем последователно с пълното съзнание, че именно това е целта на твор-

[27] З л а т а р с к и, В. Цит. съч., с. 8.
[28] Пак там.

бата въпреки заглавието й. Конкретни данни за Наум житиеписецът излага едва в края, при това в първото изречение на пасажа до неговото име е поставено името на Климент. Следователно, да се възприема образът на Наум като част от общия образ на останалите ученици, вече се е превърнало в традиция. Започнало е формирането на един своеобразен култ изобщо към учениците на Кирил и Методий на старобългарска почва, който по-късно ще се експлицира в култ към св. Седмочисленици.

Кога е създадено Второто житие на Наум, ще се уточни, ако се разгледа успоредно с останалите произведения за светеца — както с житията, така и със службите.

Едната гръцка служба заедно с житието е позната по Москополските издания от 1740 и 1742 г. Както отбелязва Ал. Милев, издателите са имали изключително голяма почит към Наум — неговият лик се среща на единадесет места в книгата[29]. Съществуват още няколко старопечатни издания на тези произведения: 1. Венецианско от 1762 г.[30]; 2. Венецианско от 1695 г.; 3. Венецианско от началото на XVIII в.[31]; 4. Лайпцигско от 1761 г.[32]

Другата гръцка служба и другото житие са познати засега само по преписа от споменатия ръкопис № 827 от 1646 г. Според Ив. Дуйчев „службата е била съставена и четена именно в манастира „Св. Наум Охридски", гдето се съхранявали мощите на светеца". По негови наблюдения 42 стихири от този текст липсват в Москополския. „Изобщо по своето съдържание текстът представя различия по отношение на Москополското издание в смисъл, че тук липсват някои стихири, които намираме в това издание, докато, обратно, ръкописният текст дава допълнителни стихири, които липсват в споменатото издание. Нещо повече — при еднакви по съдържание стихири все пак могат да се установят различни текстови различия."[33] Ив. Дуйчев посочва също, че житието от атинския препис има доста отлики от останалите познати жития на Наум както по своя изящен стил, изобилстващ с реторични похвати и библейски цитати, така и по своя обем. То е около три пъти по-дълго от Второто българско житие. Като доказва пряката връзка между тях, Е. Трап показва заемките на гръцкото от българското в няколко пункта[34]. За по-късна редакция на това гръцко житие може да се смята издаденото в Москопол. Промените в текста са се извършвали в две основни линии в ръкописната традиция (издателите споменават в увода, че са имали пред очите си стари ръкописи, по които са съставяли книгата) — съкращаване предимно на реторичните части и отпадане на някои факти с опростяване на стилно-езиковите средства.

По отношение на атрибуцията[35] с най-голяма вероятност може да се приеме авторството на охридския архиепископ Константин Кавасила (1255

[29] М и л е в, Ал. Цит. съч., с. 13, бел. 3.

[30] То е описано от Б. Цонев под № 590. Вж. Ц о н е в, Б. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 2. С., 1923, но опитите ми да го открия останаха безуспешни.

[31] Известия за тези издания дава М. Манусакас (цитирам по: Д у й ч е в, Ив. Пространно гръцко житие . . . — В: Проучвания . . ., с. 184).

[32] За обнародването на Наумовата служба в това издание споменава И в а н о в, Й. Цит. съч., с. 322.

[33] За съжаление не можах да видя преписа на цялата служба, който е снел Ив. Дуйчев по рък. № 827, тъй като архивът на проф. Дуйчев все още не е напълно обработен. Житието по атинския препис е издадено от Т г а р р, Е. Цит. съч., с. 168. За службата цитирам Д у й ч е в, Ив. Пространно гръцко житие . . . — В: Проучвания . . ., с. 186.

[34] Т г а р р, Е. Цит. съч., с. 162.

[35] Според Ив. Снегаров то е дело на Д. Хоматиан (вж. С н е г а р о в, Ив. История на Охридската архиепископия. Т. 1. С., 1924, с. 278). Ив. Дуйчев предполага авторството на К. Кавасила (Д у й ч е в, Ив. Пространно гръцко житие . . . — В: Проучва-

—1260). Негово дело е канонът в службата, чийто акростих е: Ναοῦμ τὸ λοιθὸν λῆμμα Θεοῦ αἰνέσω, ὁ ἀρχιποιμὴν Βουλγάρων Κωνσταντῖνος ὁ Καβασίλας.

Проучвайки текста по Венецианското издание от 1762 г., Ив. Снегаров забелязва, че в службата има два канона. „Указание за това виждаме в надписа след първата ода на първия канон: ὁ δεύτερος κανὼν συνημμένην ἔχων τὴν ἀκροστιχίδα τῷ πρώτῳ."[36] Вторият канон следва в текста след всяка съответна песен от първия канон, като специално е отбелязан с означението ἄλλος. В Москополското издание и двата канона са добре запазени. Състоят се от по девет песни (като втората закономерно липсва). Всяка песен съдържа три или четири тропара плюс богородичен, чиято начална буква също участвува в акростиха. Песните са поместени последователно една след друга — след първа песен от първия канон идва първа песен от втория, след трета песен от първия канон идва трета песен от втория и т. н. Първият канон е предназначен за първи глас, а вторият — за четвърти. За разлика от наблюденията на Ив. Снегаров, че „отсъствуват песните с акростишните „ι" от думата „λοιθὸν" и „ὁ ἀρχὶ" от думата „ἀρχιποιμὴν"[37], тук с ἀρχιπ- завършва IX песен от първия канон, а акростишните букви от останалата част на думата -οιμὴν са начални букви на тропарите от първа песен на втория канон. За по-голяма прегледност давам успоредно акростишните букви на двата канона:

Първи канон		Втори канон	
I	песен Ναυμ	I	песен οιμην
III	песен το λο	III	песен Βουλγ
IV	песен ισθο	IV	песен αρων
V	песен ν λημ	V	песен Κωνσ
VI	песен μα θε	VI	песен ταντ
VII	песен ου αι	VII	песен ινος
VIII	песен να(ε)σο	VIII	песен ὁ Καβα
IX	песен αρχιπ	IX	песен σιλας

Както се вижда, първата част на акростиха се образува само от песните на първия канон, а втората му част — само от песните на втория канон, като думата ἀρχιποιμὴν е разделена от двата канона. Житието следва след двете шести песни, след кондака и икоса. Това е убедителен аргумент за неговото авторство. Нарушения в акростиха има само на две места — началната „σ" от Σοφίας на втория тропар от IV песен на първия канон и замяната на „α" вместо „ε" във втория тропар на VIII песен от първия канон. Любопитно е предположението на Ив. Снегаров, че „по всяка вероятност Теофилакт е започнал и гръцката служба на св. Наума"[38]. Тази хипотеза би могла да се приеме едва след обстойното текстологическо проучване на всички преписи от Службата на Наум и по-специално на онези стихири от атинския ръкопис, които се явяват нови по отношение на Москополското издание. Напълно възможно е и тук да се е получило своеобразно „съавторство" на охридските архиепископи, каквото е установено в гръцката Служба на Климент Охридски.

От гледна точка на историята на текста интерес представляват късните

ния . . ., с. 191). Вж. и Т г а р р, Е. Цит. съч., с. 165. Според него Д. Хоматиан не може да е авторът, тъй като няма връзка между неговото Климентово житие и това.

[36] С н е г а р о в, Ив. История . . ., с. 281.

[37] Пак там.

[38] Пак там, с. 270.

български Служба и Житие на Наум, за които П. А. Лавров в бележките към изданието им твърди, че са превод по Москополското издание[39]. Още Н. Туницки обаче посочва, че не москополският текст стои в основата на българския превод, тъй като в двете заглавия са посочени различни дати за празнуването на паметта на Наум — в първия случай е 20 юни (тази дата е установена едва през 1720 г. от Св. Синод на Охридската архиепископия[40]), а във втория — старата дата 23 декември [41]. Според Е. Трап по-вероятно е преводачът да е познавал текста от протографа на Венецианското издание от 1695 г., тъй като и там в заглавието стои 23 декември[42]. В потвърждение на тезата, че българските Служба и Житие не са превод по Москополското издание, могат да се привлекат и други съществени различия: например, макар че в българския превод също се съдържат указания за два канона, в него не са маркирани нито акростихът, нито авторът. В действителност двата канона тук са размесени с трети, посветен на Предпразненство на Рождество Христово. Такива тропари от канон на Предпразненството стоят пред всяка песен от първия канон и в гръцкия текст, но за разлика от българската Служба появата на канона там отново е съпроводена с акростих.

Заслужава внимание фактът, че в края на изданието на Лавров е поместен още един — трети — канон на Наум за първи глас (след указанието за **канwнъ, поемы на колва**), който липсва в Москополската книга. Той също не съдържа акростих и има преводен характер. Навсякъде, където става дума за българите, последователно е спазена формата за трето лице множествено число: **хвалатъ вашѳ памать, бгодновенїи, и любовїю оублажаютъ бwлгарскїа людн, канменте и нaвме всеблженнїи и мощеи вашнхъ рakѳ почитаютъ и своа нхъ спасителн васъ проповѣдаютъ** и др. Самостоятелен кондак след неговата шеста песен не е поместен. На негово място стои отпратка към кондака от другите два канона, а икосът дори не е и указан. Наличието на този канон засилва предположението, че гръцката Служба не е дело само на един автор.

Преводното житие изглежда по-сходно с москополското, отколкото с атинското, но не познава пряко нито едно от двете. Следователно трябва да се смята, че българските Служба и Житие са превод от трета гръцка редакция на тези произведения, която не познаваме. Най-близо до първообразите на творбите на охридските архиепископи вероятно стои преписът от ръкопис № 827. Поради прекъснатостта на ръкописната традиция и липсващите няколко основни звена в нея засега генеалогична схема е невъзможно да бъде направена, но поне е ясно, че за основен източник на гръцкото житие са служили Второто житие на Наум, Теофилактовото житие на Климент Охридски и други извори, навярно имащи легендарно естество.

От казаното дотук може приблизително да се определи времето на създаване на Второто житие на Наум. То е възникнало след Теофилактовото,

[39] Л а в р о в, П. А. Жития св. Наума Охридскаго и служба ему. — Изв. ОРЯС, 12, 1907, № 4, 7—37.

[40] Вж. Кодекс на Охридската архиепископия. — СбНУ, 10, 1901, с. 365.

[41] Т у н и ц к и й, Н. Материалы для истории жизни и деятельности учеников св. Кирилла и Мефодия. Сергиев Посад, 1918, с. 45.

[42] Т г а р р, Е. Цит. съч., с. 161. Текстът на Службата в Москополското издание наистина е поместен при четивата за 20 юни, но в източника му навярно е стояла старата дата — 23 декември, понеже навсякъде преди песните на първия канон са включени песни за Предпразненство на Рождество Христово, поради съвпадение на празниците. Вероятно промяната на датата в заглавието е направена от самите издатели, което обаче също не е доказателство, че преводът е правен по Москополското издание, тъй като се откриват и много други отлики.

но преди Константин Кавасила да стане архиепископ, т. е. в края на XII — първата половина на XIII в.

Мисълта за трети извор се налага поради присъствието на няколко момента в българския превод, които не се откриват нито в творбата на Теофилакт, нито във Второто житие, например: известието, че Климент починал преди Наум, което е явен анахронизъм; контаминирането на образите на Климент и Методий в последния абзац, в който дори се казва: **въ моравѣ же поставн прѣтолъ свои архїепскїи стын климентъ**. Подобно смесване става на две места в гръцката Служба на Климент Охридски. Така в Славата на трети глас от Великата вечерня, означена като дело на архиепископ Григорий, а също и в икоса от канона на Димитър Хоматиан Климент се възпява като пръв пастир и учител на Моравия и Панония, което говори, че тази контаминация се е извършила на гръцка почва до XIII в. Освен това житието съобщава, че след освещаването на книгите в Рим Методий се „върнал в българската земя" заедно с Климент, Наум и други ученици. Идеята за „българска мисия" на Кирил или Методий също е късна. Тя се свързва с патриотичните тенденции в нашата литература от XII и XIII в. и се среща в други паметници от това време, като Солунската легенда, Успение Кирилово, Проложното житие на Кирил, но не е заета направо от нито едно от тях. Интерпретацията в българския превод обаче е най-близо до тази в Проложното житие на Кирил, в което след смъртта на Кирил за Методий се съобщава: **по семь нде в болгарьи... тако же и въ словѣны прошедъ, вса грады... и по дунаю**. Подобна мисъл е изразена в третия тропар на шеста песен от втория канон на Кавасила: **вѡлгарѡвъ паки съ меѳодїемъ просвѣтилн есте**.

Важен е и още един факт. И трите гръцки редакции на житието съвсем стриктно спазват старобългарската традиция и акцентът на тяхното повествование пада върху двамата братя първоучители, Климент, Наум и другите ученици изобщо, макар формално според заглавието това да са творби за Наум. По този начин е изграден и образът на Наум в Службата. Особено в каноните на Кавасила много често се споменават Кирил, Методий и Климент. В шеста песен на втория канон дори изрично се посочва броят на учениците: **оучнкѡвъ четверицѳ нсполнилъ есн**, а по-долу в същия тропар стоят имената на Кирил и Методий, което означава, че в случая се прославя сбор от шестима светци. Това показва, че през XIII в. дори в гръцка среда все още не е било започнало формирането на култа към св. Седмочисленици.

За това, че не само образите на Наум и Климент са били изграждани по този начин в творби, според чието заглавие би трябвало да се разказва предимно за тях, доказателство намираме в откритото във Венецианското издание от началото на XVIII в. Житие на Кирило-Методиевия ученик Сава. То е поместено в Службата за св. Седмочисленици. Засега неговият славянски първоизточник може само да се предполага. Важно е обаче, че литературното му обкръжение отново е свързано с общия култ към първоучителите и учениците им.

Обстоятелството, че във всички произведения, посветени на Наум, негов самостоятелен образ не се изгражда, говори за определен начин на възприемане на дейността му. Това е така, защото главният аксиологичен център в разглежданите творби е делото на Кирил и Методий и следовниците им — тяхната апостолска мисия. Преклонението пред нея довежда до частична десемантизация на отделните образи. Те имат най-голям смисъл, когато са заедно. Индивидуалните им страни интересуват средновековните писатели само дотолкова, доколкото трябва да се попълнят данните, изисквани от ка-

нона. Ранният етап на този групов култ се характеризира с числена неизбистреност. Важен е не броят на светците, а смисълът и значението на общото дело, затова в различните агиографски паметници срещаме различни числа, а най-често за тях се говори просто в множествено число. Оттук идва и днешното впечатление, че Наум сякаш е стоял в сянката на своите учители и съратници, а също и неудовлетворението, че средновековните книжовници са ни казали толкова малко за него, без да се замисляме, че всъщност са ни завещали това, което за тях е било най-съществено.

HAGIOGRAPHICAL WORKS ABOUT NAHOUM: LITERARY SOURCES AND TEXTUAL RELATIONS

Emilia Gergova

(S u m m a r y)

The purpose of this article is to analyze the vitae of saintly and hymnographical works about Nahoum of Ohrid, given in a certain chronological order. This allows a clarification of the textual influences between them, as well as their relation to other Old Bulgarion writings, such as VC, VM, etc.

The enhanced image of Nahoum in them is also taken under consideration. The tradition to place him in the context of the disciples of Cyrill and Methodius goes way back to the so-called *First Vita of Nahoum* and remains steady through all the works. He is directly connected with the group cult for the Seven Saints, although the early period of this cult is characterized with a numeric unclarity. Thus, our contemporaries remain unsatisfied with being told too little about this writer by the mediaeval scribes.

КЪМ ВЪПРОСА ЗА ПОЧИТАНЕТО НА КНЯЗ БОРИС I КАТО СВЕТЕЦ

Нина Георгиева

Канонизацията на Борис I като покръстител на българите се смята в историографията за несъмнена. Това мнение е основано върху анализа на извори, предимно гръцки и латински, свидетелстващи за благочестивия живот на Борис и чудесата на гроба му, и се подкрепя от аналогията с почитането на Константин Велики и Владимир Киевски като покръстители[1]. Често авторите се опират на споменаването на Борис в Месецослова на архимандрит Сергий[2]. Съдбата на Борисовото почитане, както и мястото му в идеологическата програма на Симеоновата епоха не се разглеждат[3], макар да се правят опити за възстановяване на житието на Борис и други свързани с живота му текстове от Хв. въз основа на по-късни балкански произведения[4].

Трябва да признаем обаче, че с категорични данни за ранно (средновековно) почитане на Борис като светец науката засега не разполага. Такива данни могат да бъдат единствено отбелязването на паметта му в синаксарите, съществуването на обслужващи почитането творби (сигурното указание е наличието на служба) или поне споменаването му като „свети" в някои ранни и с доказана автентичност паметници[5]. Непредубеденият анализ на посоче-

[1] З л а т а р с к и, В. История на България през средните векове. Т. 1. С., 1971, с. 340; Г ю з е л е в, В. Княз Борис I. С., 1968, с. 497, 500; С ъ б е в, Т. Самостойна народностна църква в средновековна България. С., 1987, с. 351; Л и т а в р и н, Г. Г., Б. Н. Ф л о р я. Общее и особенное в процессе христианизации стран региона и Древней Руси. — В: Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988, с. 250.

[2] Например Г ю з е л е в, В. Цит. съч., с. 526, бел. 151; С ъ б е в, Т. Цит. съч., с. 351, бел. 97. Посочената у Сергий страница обаче е грешна — вероятно обърквaнето е започнало от препратката у Ц у х л е в, Д. История на българската църква. С., 1911, с. 347. Паметта на княз Борис, покръстител на българите, умрял през 906 г., е отбелязана в Сергиевия Месецослов без посочване на извора и което е по-важно, така не може да се определи нейната достоверност и древност (на 2 май) (С е р г и й а р х и м а н д р и т. Полный месяцеслов Востока. II. Владимир, 1901, с. 114).

[3] Дори в монографии, посветени на Златния век — например у Ив. Божилов, изобщо не се говори за канонизацията на Борис (Б о ж и л о в, Ив. Цар Симеон Велики (893—927): Златният век на Средновековна България. С., 1983).

[4] Д р а г о в а, Н. Фрагменти от старобългарското житие на свети княз Борис в балкански средновековни творби. — В: Литературознание и фолклористика. Сборник в чест на 70-годишнината на акад. П. Динеков. С., 1983, 93—101.

[5] За почитането на цар Петър като светец, което също се отнася към периода до византийското завладяване, имаме запазени сигурни данни: служба (И в а н о в, Й. Български старини из Македония. С., 1970, 383—394), няколко синаксарни упоменава-

ните по-горе извори (без предварителното приемане на канонизацията като естествена и безспорна) потвърждава единствено наличието на достатъчно основания за такава канонизация, позволява да се определи възможният й характер и с голяма доза вероятност допуска написването на подготвящи текстове (житие)[6], където да бъдат отразени основните Борисови „подвизи во Христе" и чудесата на гроба му. Дали този култ се е утвърдил, или е заглъхнал (кога, защо?), не може да се каже. Положението допълнително се усложнява от липсата на каквито и да било надеждни домашни извори за светостта на Борис[7], срещу съществуването на „св. Тривелиус, покръстител на българите" в латинската традиция[8].

Така очертаното състояние на въпроса подтиква към неговото преразглеждане — поне заради по-ясна и по-обективна постановка на проблемите, евентуално с откриването на нови насоки за бъдещо изследване. Тъй като засега не могат да се прибавят нови извори, преразглеждането може да се опре единствено на интерпретирането на Борисовото почитане в малко променен контекст — на фона на Симеоновата епоха като време на християнизация на България и в светлината на съвременната представа за почитането на другите православни владетели — покръстители на своя народ.

И така, необходимо и възможно ли е било утвърждаването на Борис като светец в Симеоновата епоха? Как е могъл „да се впише" комплексът от идеи и внушения, пропагандирани чрез канонизирането на владетеля християнизатор като пръв държавен светец, в контекста на конкретното българско разбиране за християнизация на страната (т. е. за характера на промяната, извършваща се в българското общество) и на обективните закономерности и проблеми на този процес? За да отговорим на въпроса, очевидно трябва да започнем с изясняването на Борисовото почитане като идеологически комплекс и на християнизацията като преломен в идеологическо отношение период на зараждане, развитие и сблъсък на идеи. Протичането на взаимодействията между тях остава хипотетично, но неговото изследване може реално

ния в паметници от XIV в. (пак там, 383—384); цар Петър е назован „свети" в Дриновския поменик на българските царе, в разказа за Зографските мъченици, в Българския апокрифен летопис, във Виргинската грамота на Константин-Асен (пак там). Логично е във връзка с него да се споменава и неговият дядо Борис на същите места (като светец), но отбелязване на неговата памет, служба или назоваването му като светец липсват.

[6] Известни са случаи, когато въпреки написването на житие и съхраняването му в традицията канонизация на съответния светец не е била осъществена — такъв пример ни дава Житието на Стефан Лазаревич от Константин Костенечки, написано през XV в., което е последвано от официална канонизация едва през XX в.

[7] До Паисий включително такива извори засега не са известни. В неговата история главата за българските светци започва със „светия крал Тривелия, наречен монах Теоктист", през чието царуване се кръстил целият български народ (П а и с и й Х и л е н д а р с к и. Славянобългарска история. С., 1980, с. 177). Това сведение изглежда е взето от латински източници, тъй като този светец е известен засега само в латинската традиция. У Блазиус Клайнер обаче царе светци в българската история няма — нито Борис, нито Тервел и Телериг (смятани от някои изследователи за „замесени" в странното име Тривелиус) са споменати като такива (вж. История на България от Блазиус Клайнер, съставена в 1761 г. Под редакцията на Ив. Дуйчев и К. Телбизов. С., 1977, с. 147, 148, 149).

[8] За св. Тривелиус вж. D u j c e v, Iv. Slawische Heilige in der byzantinischen Hagiographie. — In: D u j c e v, Iv. Medioevo bizantino-slavo. II. Saggi di storia letteraria. Roma, 1968, p. 211 et not. 2. Паметта на св. Тривелиус е на 13 март. В краткото му житие, поместено в Менологий на бенедиктинския орден, което Дуйчев цитира, се разказва историята за царя—покръстител на българите, която определено се свързва с княз Борис (доброволно оттегляне в манастир след покръстването на страната, езическа реакция под ръководството на престолонаследника „отстъпник", излизане от манастира, отстраняване от престола и ослепяване на сина, „поставяне" на по-малкия син и завръщане в манастира). Тълкувания относно името „Тривелиус" — пак там.

да бъде подпомогнато от типологически паралели — със съдбата на Константиновото почитане във Византия, на Владимировото в Русия и на Симеон Сръбски в Сърбия (доколкото последният също е пръв държавен християнски светец и бивш владетел).

Константин Велики е почитан като „равноапостолен“[9]. Неговото равноапостолство обаче е твърде различно от това на светците от светителския тип, които „наследяват“ апостолите в по-ново време. Образът на Константин подчертано е повлиян от императорската идея, един акцент, който постепенно натежава в неговото почитане[10].

По принцип аргументацията на светостта на Константин, основана на уникалния акт на официалното приемане на християнството (313 г.) и въвеждането му за държавна религия на империята (324 г.), не противоречи на аргументацията на апостолския тип, доколкото представя този акт като продължение на апостолската мисия. Самото представяне обаче на един държавнополитически акт, осъществен посредством официална институция (макар от отделна, „богоизбрана“ личност) като част от сотирологичната мисия, сакрализира вече не личността сама по себе си, а личността като въплъщение на съответната институция. Така образът на Константин Велики се включва в неговото апостолско почитане (разглеждано като идеологически комплекс)[11] в цялата си пълнота на съвършен от християнска гледна точка император.

С това твърде важно допълнение Константиновият култ — бидейки апостолски, т. е. запазвайки основната идея за проповядването на вярата със слово и дела — променя както функцията, така и конкретния си адресат. В сферата на светската власт Константин въплъщава идеалния християнски император, утвърждавайки с това самата институция от гледна точка на християнството[12]; в църковната сфера представя принципните отношения на централната светска власт с религията (Бога) и църквата. Държавнополитическият и църковно-религиозният аспект на Константиновия образ трябва да се разглеждат в неразчленимо единство. Те се различават само по своите проявления — съответно в дворцовия или църковния ритуал и изкуство, и по изтъкването на едни или други страни на Константиновия характер и жизнен път.

Основните елементи на Константиновия образ-символ присъствуват още в произведенията на неговия съвременник и биограф Евсевий Кесарийски, откъдето проникват във формиращата се императорска идея (нейния християнизиран вариант). Промените в него, които настъпват под влиянието на развиващото се християнско изкуство и идеология (особено култа към светците), намират отражение в по-нататъшното развитие на Константиновата легенда, чието окончателно оформяне се отнася към X в.[13]

[9] При анализа на Константиновото почитане са използувани две по-нови обобщителни изследвания заедно с приведените данни и цитираната литература — E w i g, E. Das Bild Constantins des Großen in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters. — In: Das Byzantinische Herrscherbild. Herausgegeben von H. Hunger. Darmstadt, 1975, 133—192; K a r a j a n o p u l o s, J. Konstantin der Große und der Kaiserkult. — In: Das Byzantinische Herrscherbild. Herausgegeben von H. Hunger. Darmstadt, 1975, 109—132.

[10] Влиянието на социалната роля на светеца върху характера на отделните култове е естествено, макар и по-късно явление и се наблюдава и при други светци (проявява се най-вече в адресата на почитането).

[11] Подобна формулировка на култа към светците вж. у Б о г д а н о в и ћ, Д. Смисао Раваница. — В: Манастир Раваница. Споменица о шестој стогодишњици. Београд, 1981, с. 15.

[12] Както е известно, една от основните причини за преследванията на първите християни в Римската империя е техният отказ да се поклонят на „гения“ на императора.

[13] И в а н о в а, Кл. Византийските източници на Похвалата на Константин и Елена от Евтимий Търновски. — Старобългарска литература, 10, 1981, с. 9.

Превръщането на Константин в официален държавнополитически символ се отбелязва във византийската традиция от включването на това име в императорските акламации. Акламациите „Нов Константин" — „Нова Елена" стават религиозно значим, повратен момент в развитието на императорската идея. След Халкидонския събор те се утвърждават като символ на правоверието на императора и на императорството като служене на Бога[14].

Култовото почитане на Константин и майка му Елена се утвърждава през V в., когато е включено в църковния календар. Светостта на императора се аргументира с неговото равноапостолство, т. е. актът на официалната християнизация на империята се третира като продължение на апостолската мисия на друго ниво и с други средства (още Евсевий сравнява Константин с апостол Павел — като оповестител на Евангелието сред езичниците)[15]. Въпреки това като основни събития на почитането се очертават два епизода от Константиновата легенда, свързани със социалната роля на върховната светска власт — Кръстното знамение и Обретението на кръста. В православната традиция първото се превръща в символ на християнската мощ (с божия помощ), второто подчертава ролята на светската власт като покровител на църквата[16].

След превръщането на църквата в официална държавна институция, функционираща в тясно сътрудничество със светската власт, Константиновото равноапостолство би могло да се конкретизира като „светителство" — изравняване на императора с висшите служители на църквата. Подобно третиране допуска двояко тълкуване — императорът е служител на църквата, той управлява според нейните интереси или, обратно, императорът стои наравно с църковните служители по правоверие и духовен авторитет, запазвайки недостижимия си светски авторитет, което му дава право да се намесва в църковните дела. Тълкуването на Константиновото равноапостолство всъщност засяга твърде важния въпрос, кому е поверено „свише" управлението на земното „божие царство" — на императорската власт или на църквата. Във Византия доминиращ е императорският аспект на Константиновия образ-символ — това показва предпочитанието към втория посочен вече вариант на тълкуването, поне от страна на светската власт, макар и оспорван от някои църковно-политически концепции[17]. Така продължението на апостолската мисия във Византия е „завещано" на светската власт — или най-малкото се извършва под нейно ръководство. За Константинови наследници и „подражатели" се смятат само византийските императори — единствените законни управители на земното божие царство.

Освен че се превръща в ядро на една външнополитическа концепция (доктрината на византийския икуменизъм), това схващане отразява относителното надмощие на светската власт във Византия над църквата; неслучайно в Западна Европа „Константиновото наследство" е „получено" от църквата[18]. Идеята за уникалност на „земното божие царство" като една светска или църковна империя, възникнала като резултат от спора за „Константиновото наследство", има важни последици за политическия и духовния живот в държавите, принадлежащи към културния регион на Византия и папството.

---

[14] E w i g, E. Цит. съч., с. 143.
[15] Пак там, с. 137.
[16] Пак там, с. 159.
[17] За църковно-политическите концепции във Византия вж. Т р о и ц к и, С. Црквено-политичка идеологија Светосавске Крмчије и Властареве Синтагме. — Глас Српске академије наука, 212, 1953, 155—206.
[18] E w i g, E. Цит. съч., с. 171.

Трябва да отбележим също, че и в самата Византия класическият, Евсевиев модел на блажения император, който синтезира царското и апостолското служене, съчетавайки „двете двойки: водачи и герои с учители и прокламатори на вярата“[19], се третира от църквата като посегателство върху нейните интереси и специфичната ѝ обществена роля. Поради това равноапостолството се поема от светската власт само временно (Константин Велики е единственият император светец) и след Константин е „предадена“ на църквата. Истинските равноапостоли стават светителите (т. е. канонизирани служители на църквата), а по-късно в славянска среда и учителите. Дуализмът на властта във Византия (светска и църковна, с водеща роля на светската власт), проявен и в съдбата на Константиновото почитане, се проектира и върху външнополитическата идеология — „една империя, една църква“.

Ако трябва да обобщим изводите от изследването на Константиновото почитане, като най-съществено за нуждите на нашето изследване ще изтъкнем следното. Преди всичко силното присъствие на идеологическия комплекс на идеалното императорско служене, чийто държавнополитически смисъл е неразделно свързан с религиозния и се превръща в ядро на икуменистичната доктрина. В резултат на това равноапостолството на Константин е до голяма степен потиснато, особено в по-късната традиция, фиксирана в Метафрастовото Житие на Константин[20]. Подчертано въздействие върху характера и съдбата на почитането оказват обстоятелствата и задачите на християнизацията във Византия, както и статутът на отношенията между двете централни държавни институции — императорския институт и църквата. Очевидно императорът светец се оказва най-убедителният символ на победилото християнство и същевременно на неговата адаптация към византийския държавнополитически модел (по същество предхристиянски). Тъй като основните проблеми на християнизацията на византийското общество са обновяването на императорския авторитет, утвърждаването му като сакрален с нови средства и в нови исторически условия и, от друга страна, утвърждаването на християнството посредством „одържавяване“ на християнската църква, с канонизирането на Константин се „отдава кесаревото кесарю, а божието Богу“.

От съществени уточнения се нуждае и твърдението за канонизиране на Владимир Киевски като равноапостолен. Неговото преразглеждане потвърждава впечатлението за влияние на определени фактори върху почитането на първите държавни светци.

Твърденията за ранен (скоро след смъртта) киевски култ на Владимир с апостолски характер не намират нужната подкрепа в изворите. Още Е. Голубински установява, че почитането на Владимир трябва да се отнесе към втората половина на XIII в., а не към XI в.[21] В най-новото изследване на канонизациите в руската църква от гледна точка на техния политически смисъл[22] канонизацията на Владимир е свързана с инициативата на водещите

[19] P i c c i o, R. Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom. — In: American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists. 2. The Hague-Paris, 1973, p. 452.

[20] И в а н о в а, Кл. Цит. съч., с. 11.

[21] Изследването на Голубински (Г о л у б и н с к и й, Е. Е. История канонизации святых в русской церкви. М., 1903) се оказа недостъпно, така че го цитирам по Х о р о ш е в, А. С. Политическая история русской канонизации (XI—XVI вв.). М., 1986, 85—86. Мнението на Голубински се споделя и от други автори, като В. Василиев, И. И. Малишевски и от Хорошев (вж. с. 91, бел. 87). Канонизацията е отнесена в интервала юли 1240—1263 г.

[22] Х о р о ш е в, А. С. Цит. съч.

църковни и светски кръгове в Новгород, който в края на 30-те и началото на 40-те години на XIII в. се очертава и се самоосъзнава като политически наследник на Киев, продължител на общоруската политическа и църковна традиция. Денят на празнуването на паметта на Владимир е 15 юли — денят на победата на новгородския княз Александър Ярославич над шведите при Нева (след която той получава прозвището си „Невски"); твърде вероятно е князът да има лични заслуги за канонизацията[23]. Установяването на ежегодното почитане на Владимир като „равноапостолен" и „нов Константин" в тези условия има за цел утвърждаване на политическия и църковния авторитет на Новгород като приемник на Киев и на княз Александър Невски като приемник на „покръстителя" Владимир. Отпратката към императора образец (Константин) е актуална в своя аспект на издигане на престижа на руския владетел и на изтъкване на връзката му с Източната църква. Подчертаването на православието на Владимир подчертава православието на Новгород и неговия княз като Владимиров наследник, а Невската победа на Александър Ярославич срещу немско-шведската агресия, благословена от папата, придобива за църквата стойността на победа на православието над „латинството" с божия помощ. Тези акценти са недвусмислено изразени в житието на самия Александър Невски[24].

За сметка на това в периода на Киевска Русия владетелят християнизатор не е най-актуалният държавнополитически символ. Причините са свързани предимно с вътрешнополитнческата ситуация в страната през периода XI—XIII в. В обстановката на княжески междуособици, липса на здрава денгрална власт и постоянна опасност от чужди нашествия актуални и популярни стават култовете на князете мъченици, жертва на такива междуособици — Борис и Глеб, а по-късно, по време на татарските нашествия — на князете мъченици в Ордата[25]. Почитането на Борис и Глеб като първи държавни светци отразява проблемите на централната светска власт, представяйки под формата на християнско смирение безпрекословното подчинение на „главата на рода" в твърде разклоненото и по същество езическо владетелско семейство, където възприемането на новата религия е призвано „да въведе ред". Несъмнено важно значение за установяването и развитието на „собствените", руски култове в Русия има фактът, че страната практически не успява да си извоюва църковна самостоятелност в рамките на източното православие (остава на пряко подчинение на Константинополската църква) за разлика от България и Сърбия. Известно е, че в киевския период от Византия са отклонени няколко предложения за официална канонизация на местни светци, между които и на княгиня Олга, майката на Владимир Киевски[26].

Допълнителна светлина върху обстоятелствата, които превръщат първия народностен светец в държавнополитически символ, хвърля канонизацията на Симеон Сръбски. Ситуацията изглежда различна само на пръв поглед, тъй като сръбските земи са били християнизирани доста преди да имат своя самостоятелна държава[27]; типологически обаче тя е аналогична — поради факта, че именно Стефан Неман (св. Симеон) е първият независим сръбски владетел. Държавностроителните процеси и християнизацията на раз-

[23] Пак там, 86—87.

[24] Пак там, 87—88 и цитираната литература.

[25] За тях вж. С е р е б р я н с к и й, Н. Древнерусские княжеские жития. М., 1915, и Х о р о ш е в, А. С. Цит. съч., 76—79 (с известна тенденциозност в тълкуването).

[26] Х о р о ш е в, А. С. Цит. съч., 84—85.

[27] За християнизацията на Сърбия вж. Историја српског народа. Т. 1. Београд, 1981, 315—327.

глежданите държави (Византия, Русия, Сърбия, а също и България) очевидно се развиват във взаимна връзка и зависимост, за да ги оформят като средновековни — такива, каквито те ще се развиват за определен период в рамките на определен културен регион. Характерът на почитането на св. Симеон, отлично документирано, и то в развитие, в обслужвалите го текстове (жития и служби), е добре проучен, както и обстоятелствата около самата канонизация[28].

Подобно на Константин във Византия (както и на Борис и Глеб в Русия) идеологическият комплекс на Симеоновото почитане в Сърбия отразява актуалния владетелски идеал, и то за продължителен период от време (до качествената промяна на владетелската идеология в страната през XIV в.[29]). Преподобническият елемент на почитането, който е доминиращ, подчертава духовното превъзходство на владетеля в светската йерархия, отразявайки индиректно неговата сравнително слаба военно-икономическа диференцираност от силните властели (наследство от преддържавния период). Династичният характер на култа, доразвит по-късно в канонизирането на Симеоновите наследници, също е отражение на преддържавни черти във владетелската идеология (родовия характер на властта). Както в другите разгледани случаи, почитането на св. Симеон е плод на съвместна инициатива и взаимноизгоден компромис (общи интереси) на църквата и държавата в страната. За разлика обаче от Константиновия култ, който отразява домината на светската власт над църквата, а по-късно равновесието и разпределянето на сферите на влияние между двете, Симеоновото почитане ясно отразява (особено в житията на св. Симеон) големия авторитет на църквата и правото ѝ на духовен наставник на светската власт[30], характерни за средновековна Сърбия. В условията на възникване и утвърждаване на (самостоятелна) християнска държавност в Сърбия култът на св. Симеон е оптималният във външно- и вътрешнополитическо отношение символ на промяната, тъй като санкционира успешно висок авторитет на сръбския владетел и на сръбската държава с адекватни за действителното му положение във вътрешната и външната йерархия на властите средства. Той изпълнява успешно възложените му функции подобно на Константиновия култ, тъй като и в двата случая съществената в голямата промяна е потвърждаването на авторитета на централната светска власт със средства на християнската религия и заявяването на определен тип отношения между основните институции на средновековната християнска държава (владетеля и църквата).

Важна особеност на Симеоновото почитане в Сърбия, която е в пряка връзка със споменатите вече отношения, е неговото ранно „сраствane“ с почитането на св. Сава[31] — първия сръбски архиерей, син на Стефан Неман (св. Симеон). Така наречения „двоен култ“ св. Симеон—св. Сава, т. е. владетел—архиерей, изключително популярен в Сърбия, е важен не само поради специфичния тип отношения държава—църква, които представя. В него,

---

[28] За канонизацията на св. Симеон: Трифуновић, Ђ. О настанку списа Светога Саве у светлости неких агиолошких појединости. — Богословље, 31 (45), 1987, № 1, 65—70 (с по-старата литература).

[29] За византинизацията на Сърбия през XIV в.: Историја српског народа, 466—470.

[30] Най-ярко тази тенденция е изразена в Доментиановото Житие на св. Симеон: Даничић, Ђ. Доментиан. Живот Св. Симеона и Св. Саве. Београд, 1865; коментар у: Богдановић, Д. Историја старе српске књижевности. Београд, 1980, с. 156.

[31] За трайното влияние на двойния култ Симеон—Сава и неговото идейно продължение в Даниловия сборник „Животи краљева и архиепископа српских“ през XIV в.: Богдановић, Д. Нове тежње у српској књижевности првих деценија XIV в. — В: Византијска уметност почетком XIV века. Научни скуп у Грачаници, 1975. Београд, 1978, 95—96.

дори по-силно, отколкото в Симеоновото почитане, е отразена спецификата на протичане на интересуващите ни процеси и идеологическите проблеми, които се решават чрез първите канонизации — „двойният култ“ е отпечатък не само на родовата концепция за властта в Сърбия (светска и духовна), но и на комплексността на проблема във външнополитическо отношение. За утвърждаване на новата самостоятелна държава във византийското „икумене“ авторитетът на собствената църква, „духовната еманципация“, е не по-малко важен от авторитета на светската власт.

Казаното дотук за първите държавни светци потвърждава канонизирането на Борис като твърде вероятна възможност — не толкова поради равноапостолния му подвиг, колкото поради това, че принадлежи към владетелския род. Ще добавим, че на практика всички първи държавни светци в Югоизточна и Централна Европа са членове на владетелския род — освен споменатите във Византия, Русия, Сърбия такива са св. Вацлав и св. Людмила в Чехия, св. Стефан и св. Ладислав в Унгария (към тях с някои уговорки могат да се прибавят зетският Йоан-Владимир, българският цар Петър и евентуално Борис). Този факт се обяснява от изследователите с голямата взаимна зависимост на държава и църква в ранния период на средновековните християнски държави, която ги подтиква да действуват в идейно единство и тясно сътрудничество. Казаното обаче за двойния култ Симеон—Сава в Сърбия и за съдбата на почитането на Владимир Киевски в Русия е важен сигнал за посоката на възможни промени на картината при повишена активност от страна на църквата в идеологическата област, продиктувани от някакви вътрешни или външнополитически причини. Централно място сред последните заема перманентната опасност от политическа и културна експанзия на Византия, а в определени случаи — на Византия и Рим.

И така, за да уточним възможната съдба на Борисовото почитане в България, трябва да аргументираме някакви предположения относно неговата адекватност на идеологическата обстановка в страната след покръстването и най-вече в периода на християнизацията като продължителен и управляван процес по времето на Борисовия наследник Симеон.

По единодушното мнение на изследователите християнизацията на България има някои важни особености на фона на аналогичните процеси в Югоизточна и Централна Европа, които са съществени за нашето изследване. На първо място, това е съхраняването на етническия и верския дуализъм в условията на една развита и централизирана държавност, при това с ясно изразен социално-икономически аспект на диференциацията. На второ място, подчертаното доминиране на светската власт над духовната, ролята ѝ на инициатор на покръстването и организатор на борбата за църковна самостоятелност и на духовния живот. Като важни аспекти на ситуацията по този пункт, които още не са намерили подобаващо разглеждане, можем да посочим някои черти на „извънредност“ и на двете взаимодействуващи институции, които правят възможните варианти на взаимодействие между тях трудно предвидими. Имаме предвид факта, че княз Симеон е подготвян за духовна кариера[32], и то във византийската столица; несъмнено той е бил вещ в духовните работи, но как точно е използувал своята вещина в качеството си на глава на светската йерархия, е невъзможно да се каже. Най-съществените особености на другата страна (църквата) произтичат от централното място, което заемат в духовния живот Кирило-Методиевите ученици.

[32] Аналогичен е по-късният случай със синовете на Стефан Неман в Сърбия — най-малкият е подготвен за духовен глава (бъдещият св. Сава); традицията църковният глава да бъде от рода на Неманичите е продължена от Сава II, племенник на св. Сава, и от още няколко сръбски архиереи.

Здравото обвързване на християнизацията с утвърждаването на християнската писменост и създаването на нов литературен език и нова култура придават на християнизацията на България характер на цивилизаторска мисия, разбиране, ясно изразено в Проглас към евангелието например. Не бива да забравяме обаче, че солунските братя са били по същество византийски мисионери и като такива са били обвързани неизбежно с византийските църковно-политически концепции на своето време (т. е. застъпвали са определено разбиране за отношенията държава—църква), а също така са провеждали определена външнополитическа линия на византийската църква (тяхното отношение към възгледите на покровителя им, патриарх Фотий, по горните въпроси все още не е достатъчно изяснено[33]). Учениците им несъмнено са били повлияни от тези възгледи и в някаква степен са се опитвали да ги провеждат в България. Въпреки че възгледите на Фотий — един от най-ревностните защитници на идеята за църковно-политическа самостоятелност и идеолог на културната експанзия на Византия през IX в. — са добре проучени, те могат да послужат за отправна точка само донякъде. Засега сме задължени поне да се предпазим от прибързани заключения за отношенията между Кирило-Методиевите ученици и Симеон и от евентуалното им идеализиране, както и да допуснем наличието на противоречия в средите на самия духовен елит[34]. Казаното по-горе има непосредствено отношение към третата основна особеност на християнизацията на България — стремежа към бърза и категорична „еманципация" от Византия в културно отношение, усилията за създаване на собствени, равноправни културни модели (пример за това е обръщането за образци към християнската „класика" в произведенията на автори от „Златния век", а не към съвременната византийска литература).

В така очертаната проблемна ситуация (с цялата ѝ условност) първият държавен светец би трябвало да символизира: 1) равенство на всички християни пред Бога независимо от етническа и социална принадлежност; 2) равенство на всички християнски държави пред Бога (т. е. равнопоставеност по отношение на Византия); 3) взаимния компромис на светската и духовната власт в разбирането за голямата идеологическа промяна (при по-голяма отстъпка от страна на църквата).

Според данните, с които разполагаме относно възможния характер на Борисовото почитане, посочените изисквания трябва да се покриват от идеологическия комплекс на един цар равноапостол (светител) и монах (преподобен), като точното съотношение на двата компонента в Борисовия култ не може да се предскаже. Ако го анализираме от гледна точка на християнизацията в България като проблемна идеологическа ситуация, това би ни довело до следните разсъждения.

Изискването за „равенство пред Бога" очевидно не може да се покрие от едно владетелско почитане, особено в конкретния случай, където освен социално, то е и етнически ясно определено. Отъждествяването на Борис с образа на прабългарския хан, войнствуващ езичник, гонител на християните и символ на доминирането на неговия етнос в българската държава (каквито несъмнено са били повечето предшественици на Борис), не може да не е било пречка за възприемането на неговия нов образ като знак на съвсем противо-

[33] За възгледите на Фотий вж. T a p k o v a-Z a i m o v a, V., L. S i m e o n o v a. Aspects of the Byzantine Cultural Policy towards Bulgaria in the Epoch of Photius. — In: Βυζάντια καὶ Εὐρόπη. Ἀθῆναι, 1987, 153—163.

[34] Вж. например интересния анализ на Храбровото Сказание за буквите на Р. Марти (M a r t i, R. Стилистические особенности апологии Храбра. — Старобългарска литература, 10, 1981, 59—70).

положни идеи — особено сред славянското и християнизираното от по-рано население. Що се отнася до прабългарите, канонизирането на Борис може би не е най-приемливото и за тях поради факта, че една част възприемат самата християнизация като „славянизация“ и заплаха за досегашните си привилегии[35], идваща конкретно от Борис, и поради безмилостната разправа с езическата реакция в името на „милостивия християнски Бог“ (включително ослепяването на собствения му син). Изискването за „равнопоставеност на Византия“ също не се удовлетворява оптимално — след Великия Константин Борис би могъл да бъде само негов подражател, „втори Константин“, но „подвигът“ на първия християнски император остава уникален. Преподобническият елемент на почитането би могъл да компенсира донякъде тази „неравнопоставеност“, подчертавайки персоналното християнско съвършенство на българския покръстител като по-усърден в добродетелта, но неговото изтъкване би имало конкретни последици (по-скоро би било сигнал за промени) във владетелската идеология. Препоръчването на едно „кризисно“ владетелско житие, където владетелят на земните блага се отказва от всичко земно в името на Бога, е косвен укор към суетата на властта, изискване за непременно покаяние (пред църквата) за нейното упражняване. По същество този проблем е свързан със следващия — за разбирането на светската и духовната власт, за същината на промяната. Ако тя е била приемана по-широко като „цивилизоване на българското общество“, при това без особени разногласия между заинтересованите институции, образът на Борис отново не е оптималното решение.

Всъщност най-силният аргумент срещу „кандидатурата“ на Борисовото почитане за пръв държавен светец е наличието на оптимално решение на разглежданите по-горе проблеми, но другаде — това са култовете на славянските учители, на просветителите Кирил и Методий и техните ученици и последователи в България. Те са „неетнически“, надсоциални и не подражават на никой византийски светец — те следват направо апостолите и служат само на Бога и на спасението на човешкия род, извличайки целия български народ от „мрака на невежеството“, разбирано в най-широк смисъл[36]. Изглежда твърде вероятно Борисовото почитане да е било изместено от това на учителите, които са били възприети по-добре (или са били пропагандирани по-усърдно) и са се утвърдили именно поради характера си върху много по-голям регион и за продължителен период от време (едно владетелско почитане може лесно да „заглъхне“ вследствие загубата на държавна самостоятелност например)[37].

Напълно възможно е Борисовата памет да е отпаднала по формални причини — при смяната на Типика или поради „поглъщане“ на избледнялата вече памет от празника на друг светец, по-авторитетен в християнската традиция или едноименник[38]. В тази връзка примамливо, но и малко вероятно е предположението за смесване на паметта на Борис (2 май) с едната от датите на отбелязване паметта на руските князе мъченици Борис и Глеб, с

[35] З л а т а р с к и, В. Цит. съч., с. 76.

[36] Вж. например изводите на Р. Пикио, основани на анализа на библейските цитати в уводите на пространните жития на Кирил и Методий: P i c c i o, R. The Function of the Biblical Thematic Clues in the Literary Code of „Slavia Orthodoxa“. — Slavica Hierosolymitana, 1, 1977, 1—13.

[37] Освен ако в него преобладават „класическите“ елементи, при това адекватни на атмосферата на загуба на държавна самостоятелност (например мъченически). Пример за това е изключителната популярност на почитането на Стефан Дечански в Сърбия по време на турското робство (в неговия Цамблаков, т. е. мъченически вариант).

[38] Въпроса за възможните формални причини обсъдих (през 1986 г.) със ст. н. с. Климентина Иванова и ст. н. с. Елена Коцева, на които изказвам благодарност.

която тя съвпада. Такова „обърквање“ на българския и руския княз Борис би могло да стане на руска почва по време на първото южнославянско влияние и да бъде пренесено обратно в България по време на византийското владичество заедно със самия култ на Борис и Глеб (може би не е без значение фактът, че Борис е имал брат монах — черноризец Докс). Възражението, че княз Борис би трябвало да бъде канонизиран под монашеското си име (което е неизвестно) или под християнското си име Михаил, лесно може да бъде разколебано — Борис и Глеб са по-известни с езическите си имена, отколкото с християнските Роман и Давид и се споменават винаги (и) с тях.

Накрая ще добавим, че окончателното изясняване на проблема за почитането на Борис като светец не може да мине без уточнението, откъде е взета датата му в месецослова на Сергий (дали не от прочутата приписка на Тудор, черноризец Доксов, където точно е отбелязана датата на смъртта му)[39]. Полезно може да се окаже изследването на почитането на св. Тривелиус в латинската традиция — преди всичко ако се установи връзка с някакви славянски извори.

ON THE VENERATION OF PRINCE BORIS I AS A SAINT

Nina Georgieva

(S u m m a r y)

This aiticle offers an analysis of the available data and some considerations about the canonization of Boris I and the establishment of his worship by his son Simeon within the framework of Bulgaria, as well as a comparison with the circumstances of canonization of other Orthodox rulers, the first State-acknowledged saints (Constantine the Great, Vladimir of Kiev, Simeon of Serdia). It is pointed out that it is impossible to solve this problem in a definite way with the support of the existing sources. New lines are given for future research. An assumption is made that the worship of Boris was probably a "shift" from that of the Slavonic teachers as a more adequate to the cultural and historical situation.

[39] Текст на приписката например в Д и н е к о в, П., К. К у е в, Д. П е т к а н о в а. Христоматия по старобългарска литература. С., 1978, с. 142.

„ШЕСТОДНЕВ“ ИОАННА ЭКЗАРХА И „ПОСЛАНИЕ“ КЛИМЕНТА СМОЛЯТИЧА
(к пониманию отношения славянской средневековой философии к античной традиции)

Михаил Бычваров, Вилен Горский

В ряду выдающихся деятелей „золотого века“ древнеболгарской культуры, творчество которых оказало определяющее воздействие на развитие древнерусской философской мысли, особое место принадлежит Иоанну Экзарху Болгарскому[1]. Да это и понятно, если учесть то значение, которое имели в культуре славянских народов произведения Иоанна Экзарха и в первую очередь его „Шестоднев“[2]. Ведь эта книга являлась по существу первым созданным в славянском мире универсальным энциклопедическим философско-теоретическим корпусом, в котором излагалось выработанное христианской цивилизацией знание о мире и человеке, трактовались коренные проблемы бытия. Иоанн Экзарх и его творчество достаточно рано были известны на Киевской Руси. Если учитывать, что в Успенском сборнике уже содержалось „Слово о вознесении“ Иоанна Экзарха, а день памяти его в июле отмечен в Синаксаре древнерусского Евангелия XII в., хранившегося в ЦГАДА в собрании синодальной типографии (№ 54), то можно утверждать, что как книжник и церковный деятель Иоанн Экзарх был известен во всяком случае с начала XII в.[3] Что же касается „Шестоднева“, то его влияние прослеживается, начиная с „Поучения“ Владимира Мономаха, „Слова о погибели русской земли“ и вплоть до творений протопопа Аввакума[4]. Здесь мы хотим обратиться еще к одному представителю культуры Киевской Руси, опиравшемуся в своем творчестве на идеи Иоанна Экзарха, утверждав-

[1] Горский, А., К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Т. 2, ч. 1. М., 1857, 1—43; Калайдович, К. Ф.Иоанн Экзарх Болгарский. М., 1824; Палаузов, С. Век болгарского царя Симеона. СПб., 1852; Генов, М. Философските идеи в писанията на Йоан Екзарх. — Философски преглед, 6, 1934, № 11, 24—32, и др.

[2] Перевод на болгарский язык, см.: Йоан Екзарх. Шестоднев, С., 1981.

[3] Куев, К. М. Съдбата на старобългарската ръкописна книга през вековете. С., 1986, с. 29.

[4] Лихачев, Д. С. „Шестоднев“ Иоанна Экзарха и „Поучение“ Владимира Мономаха. — В: Вопросы теории и истории языка. Л., 1963, 187—190; „Слово о погибели Русской земли“ и „Шестоднев“ Иоанна Экзарха Болгарского. — В: Русско-европейские литературные связи. М.—Л., 1966, 92—96; Сарафанова-Демкова, Н. С. Иоанн Экзарх Болгарский и сочинения Аввакума. — ТОДРЛ, 19, 1963, 367—372; Ангелов, Б. Няколко текстологически наблюдения. — В: Руско-български културни връзки през Средновековието. С., 1982, 9—15.

шему на Руси то течение средневековой философской мысли, которое ярко представляет „Шестоднев", созданный болгарским мыслителем. Речь идет о втором после Илариона митрополите русиче Клименте Смолятиче[5]. Время деятельности его приходится на вторую четверть XII столетия, период княжнения в Киеве внука Владимира Мономаха Изяслава Ростиславича. Очевидно, есть достаточные основания говорить о Клименте Смолятиче как о втором после Владимира Мономаха представителе древнерусской интеллектуальной элиты, проводившем в философской культуре линию, опирающуюся на идеи „Шестоднева" Иоанна Экзарха. Именно с точки зрения выявления созвучия философских установок, из которых исходили болгарский и древнерусский деятели культуры, обращение к творчеству Климента Смолятича чрезвычайно показательно. Ведь если судить по дошедшим до нас скупым сведениям о нем, Клименту Смолятичу отводилось его современниками далеко не ординарное место в культуре вообще, философской в частности.

Древнерусская летопись в общем-то крайне скупа на литературные характеристики. Подсчитано, что на протяжении 200 лет, начиная с 1037 г., лишь десять князей и митрополитов, сменивших друг друга за это время, удостоены летописью наименованием „книжник"[6]. Летопись по существу обошла молчанием творчество таких ярких представителей древнерусской культуры, как Иларион и Кирилл Туровский. Что же касается Климента Смолятича, то подчеркивалась не только исключительность его как книжника, но, что для нас наиболее важно, он, пожалуй, единственный древнерусский книжник, которого летопись удостаивает еще званием „философ". „Бысть книжникъ и философъ такъ якоже в Рускои земли не бяшеть"[7] — так оценивает Климента Смолятича Ипатьевская летопись. Более расширенную характеристику ему дает автор „Никоновской летописи": „Бѣ бо сей по премногу (любя) безмолвіе, и удоляяся отъ всѣхъ, и прилежа молитвѣ и прочитанію божественныхъ писаній, и бѣ книжникъ, и зѣло книженъ, и учителенъ, и философъ веліи и много писанія написавъ предаде"[8].

Произведенные характеристики адресуют к пониманию философии, содержащемуся в определении ее Константином-Кириллом Философом, на которое опирался в своей деятельности и Иоанн Экзарх. Существенным здесь являлось то, что философия мыслилась не просто как теоретическое знание о мире, но и как поучение на основе знания не только в качестве абстрактного теоретизирования, но и практической морали. Философом, соответственно, именуется не просто „книжник", обладающий знанием о пути праведной жизни, не только тот, кто „зѣло книженъ", но и тот, кто „учителенъ", кто способен научить другого праведной жизни. Наконец, философ — это тот, кто своим каждодневным бытием воплощает в жизнь ту высшую философскую истину, которая известна ему.

К сожалению, из числа тех „многих писаний", которыми среди современников был известен Климент Смолятич, до наших дней сохранилось очень мало. Ему принадлежит несколько ответов на „Вопрошания" Кирика Новгородца (ответы 21, 30, 38, 43; 4 пункт 101 вопроса). Клименту Смолятичу приписывалось „Слово о любви Климово" и „Слово в субботу сыропос-

[5] Никольский, Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. — Изв. ОРЯС, 2, 1897.

[6] Горский, В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — нач. XII вв. Киев, 1988, с. 56.

[7] Полное собрание русских летописей. Т. 2. СПб., 1908, столб. 340.

[8] Полное собрание русских летописей. Т. 9, СПб., 1862, с. 172.

тную". Но авторство этих произведений весьма сомнительно[9]. Наконец, основным из дошедших до нас произведений Климента является сохранившееся в двух полных списках нач. XVI в. „Послание пресвитеру Фоме". „Послание" состоит из двух частей. Первая, начальная часть, содержащая оправдание от упреков Фомы, принадлежит, по мнению Н. К. Никольского, Клименту Смолятичу. Вторая часть, тесно связанная с первой, содержащая различные толкования библейских и богословских положений, в значительной мере дополнена и изменена переписчиком монахом Афанасием, осуществлявшим редакцию „Послания" в XIII в. Впрочем, редактура Афанасия не нарушает общей идейной целостности произведения, которое в дошедшем до нас виде достаточно репрезентативно с точки зрения реконструкции теоретической позиции Климента Смолятича.

Анализ текста „Послания" позволяет несомненно говорит об отражении в нем идей и сюжетов „Шестоднева" Иоанна Экзарха. Об этом свидетельствуют и прямые заимствования из „Шестоднева", в частности, рассказа о малой рыбе „ехинии" и сказание о птице „алкион", которые приводят в числе прочих для подтверждения идеи всемогущества и премудрости бога — творца. Но более существенны не факты заимствований отдельных фрагментов текста. Они свидетельствуют разве что о знакомстве Климента с „Шестодневом". Но этого еще недостаточно для утверждения идейной близости древнерусского писателя с болгарским автором. Ведь вырванный из контекста фрагмент мог быть использован и в произведении, не совпадающем по идейной направленности с первоначальным текстом. Вот почему недостаточно лишь констатацией выявленных заимствований ограничивать рассмотрение вопроса об отношении Климента Смолятича к „Шестодневу" Иоанна Экзарха. Куда более важно то, что их единит и общность исходных идейных позиций, позволяющая отнести болгарского мыслителя, как и древнерусского книжника, к одному из течений, которое было выразительно представлено в средневековой философской культуре.

С этой точки зрения прежде всего показательным является анализ отношения обоих славянских деятелей культуры к античной философской традиции.

Проблема отношения Иоанна Экзарха к античной философии достаточно исследована в литературе[10]. Поэтому ограничимся напоминанием основных положений, конкретизирующих эту проблему.

Прежде всего, текст „Шестоднева" дает основания говорить о незаурядной эрудиции его автора, который демонстрирует широкие знания античной философской культуры. Фалес, Парменид, Демокрит, Диоген, Платон и Аристотель — вот далеко не полный перечень тех древнегреческих мыслителей, которые названы в тексте „Шестоднева". Иоанн Экзарх не только упоминает, но и использует в процессе изложения многие идеи и положения, сформулированные древнегреческими мыслителями. Особенно широко в этом отношении используются естественно-научные идеи Аристотеля, на которого он ссылается и в заглавии Первого слова[11].

Вместе с этим христианский богослов, естественно, отнюдь не является апологетом античной философии. В ряде мест своего произведения он включается в полемику с нею, отстаивая позиции христианского мировоззрения. Так, например, для него неприемлема позиция „первых философов и физиологов", которые утвержрдали в качестве первоосновы мира материальные

[9] Никольский, Н. К. Цит. соч., 65—73.

[10] Бъчваров, М., Б. Пейчев. Шестодневът на Йоан Екзарх Български (Светоглед и етика). — В: Йоан Екзарх. Шестоднев, 5—37.

[11] Йоан Екзарх. Шестоднев, с. 45.

элементы. Им он противопоставляет христианское понимание о высшей, всеобщей и единой причине сотворения мира, полемизирует с Аристотелем по вопросу происхождения и структуры мира, причем не ограничивается противопоставлением взглядом античных мыслителей Священному писанию, но выявляет и внутреннее несогласие между отдельными представителями древнегреческой философии, в частности между Платоном и Аристотелем[12].

Учитывая сказанное, охарактеризуем отношение к античной философии Климента Смолятича, каким оно вырисовывается на основании „Послания пресвитеру Фоме". По существу „Послание" — полемическое произведение, в котором митрополит дает отповедь своему критику священнику Фоме, пытавшемуся в условиях острой борьбы, развернувшейся в связи с вступлением по воле князя на митрополичий престол Климента Смолятича, скомпрометировать его. Показательно, что главный упрек Фомы Клименту как раз и состоял в том, что митрополит „славится", почитая себя философом, что вместо того, чтобы изучать Священное писание, он „пишет философию", излагая Гомера, Аристотеля и Платона. Вот как этот упрек звучит в изложении Климента Смолятича в тексте „Послания": „Речеши мн: „Славншнся пнша, фнлософ ся творя" . . . А речеши мн „фнлософнею пншеши", а то велми крво пншеши, а да оставль азъ почитаемая писанья, азъ писахъ от Омнра и от Аристотеля, и от Платона, нже во еллньскнх нырѣхъ славнѣ бѣеша"[13].

Между прочим, здесь мы встречаемся еще с одним толкованием понятия „философь", имевшим распространение в древнерусской культуре. В отличие от широкого понимания, восходящего к определению философии Константином-Кириллом Философом, это узкое, исходило из отождествления философии с ложной мудростью „внешних", языческих, эллинских философов. Мнимому пути истины на основе философии противопоставлялся путь, действительно открывающий истину — через постижение премудрости Священного писания.

Климент, отвечая своему оппоненту, собственно не опровергает предложенное понимание философии как „эллинской мудрости". Не отрицает он и того, что в своих писаниях обращался к античным мыслителям. Весь пафос „Послания" направлен прежде всего на опровержение Фомы, утверждавшего, что, занявшись философией, Климент тем самым оставил толкование Священного писания.

Различие в данном случае между Фомой и Климентом не в толковании философии как „Эллинской мудрости", а в отношении к этой самой античной философии. Если для Фомы она просто неприемлема и вопрос для него стоит лишь так — либо Гомер, Аристотель, Платон, либо Священное писание, то для Климента подобная дилемма решается не столь однозначно. Таким образом, предметом полемики оказывается отношение к античной философии. Отметим, что вопрос этот как во время Иоанна Экзарха Болгарского, так и в период деятельности Климента Смолятича в XII в. занимает заметное место в духовной жизни Европы.

Подъем интереса к освоению античного наследия в Византии связан с периодом Македонского возрождения в IX—XI вв. Фактически с этого времени (а именно тогда, предположительно между 900—915 гг.) и создавался „Шестоднев" Иоанном Экзархом, „эллинская мудрость" перестает быть

[12] Там же, с. 55, 56, 57, 253.

[13] Послание Климента Смолятича. — В: Памятники литературы древней Руси. XII в. М., 1980, с. 282.

лишь бранным словом, означающим все языческое и в силу этого — неприемлемое. Христианское мировоззрение к этому времени обрело здесь уже цельный характер, уверенность в собственной силе и неуязвимости, а поэтому могло спокойно обратиться к предшествующему наследию с тем, чтоб извлечь из него все для себя полезное без страха впасть в соблазн язычества. На этой основе в Византии получает развитие течение, ориентированное на превращение античной рационалистической традиции в инструмент христианской апологетики. Оно представлено прежде всего именами Михаила Пселла, Иоанна Италла, позднее в XII в. Евстратия Никейского. Но здесь эта тенденция встречает ожесточенное сопротивление. В „эллинской мудрости" был обвинен Пселл. Осуждению подверглись взгляды Италла, которому в вину вменялось внедрение „эллинских и инословных догматов и учений, введенных вопреки христианской и православной вере"[14].

Рационалистической тенденции, тяготевшей к восприятию идей античности, была противопоставлена линия мистицизма, представленная, в частности, в учении Симеона Нового Богослова.

Отзвуки борьбы этих тенденций обнаруживаются и в полемике Климента Смолятича с Фомой.

Для Руси XII в., так же как, впрочем, и для Болгарии периода деятельности Иоанна Экзарха, вопрос об отношении к античности обретает важность в силу переломного характера того этапа, который переживала Болгария в X, а Русь в XI—XII вв. Время, о котором идет речь, отмечено вызреванием новой культуры, которая начинает осознавать самое себя. Но культура, как отмечает М. Бахтин, погранична по своей природе, и поэтому осознание ее собственной сущности невозможно вне сопоставления с иными культурами, уже существовавшими на мировой арене. Для Руси, культура которой складывается на основе взаимодействия отечественной традиции, опирающейся на родовое сознание, с христианским мировидением, античность объективно занимает своеобразное срединное положение. Ведь древнегреческая философия уже не являлась продуктом родового мышления, понимающего человека как простую эманацию мифа. Вместе с этим, развивая взгляд на человека как простую эманацию материально-чувственного космоса, она не поднималась до уровня средневекового христианского толкования человека, его духовной сущности. Именно эта опосредующая роль, обеспечивающая освоение на древнерусской почве более высокого типа мировоззрения, которое несло с собой христианство, и обусловила обращение к античной философии книжников Киевской Руси XII в.

В этом отношении опыт творческого осмысления достижений античной философии в „Шестодневе" Иоанна Экзарха был крайне полезен. И им не преминули воспользоваться наиболее прозорливые из числа древнерусских интеллектуалов.

Кстати, в XII в. борьба вокруг освоения античного наследия ведется и в Западной Европе. По оценке М. А. Барга, для Западной Европы XII в. был временем, „когда христианство как процесс еще полностью не уступило место христианству как завершенной системе теологии. Именно это время явилось своеобразной „великой культурно-исторической ретортой" в которой был поставлен по сути второй после патристики опыт по адаптации воспринятого через арабов мыслительного материала античности на почве христианской духовности и осуществлена попытка выражения этого материала средствами христианской символики"[15]. Конечно, и здесь процесс

[14] Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. М., 1969, с. 268.
[15] Барг, М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма. М., 1987, 109—110.

этот протекал не безболезненно, зачастую провоцируя острую полемику вокруг оценки античного наследия. Таков общекультурный контекст, в который вписывается полемика Климента Смолятича с пресвитером Фомой об отношении к античному наследию.

Для нас существенно отметить, что позиция, отстаиваемая Климентом Смолятичем, по существу представляла собой прямое идейное наследование установок в этом вопросе Иоанна Экзарха.

Как и автор „Шестоднева", Климент отличался среди современников знанием античных философов. Между прочим, этот факт послужил для исследователей одним из оснований предположить, что Климент являлся воспитанником Магнаврской школы в Константинополе[16]. Подобные предположения высказывались и относительно Иоанна Экзарха[17]. (Впрочем, и в первом, и во втором случае такие гипотезы не находят каких-либо веских подтверждений историческими фактами.) Климент ссылается на античных авторов и считает, как и Иоанн Экзарх, что такое обращение к античному наследию допустимо для христианина. И все же сказанного недостаточно, чтобы охарактеризовать существо позиции, идейно сближающей Иоанна Экзарха и Климента в этом вопросе. Прежде всего, очевидно, можно утверждать о признании как Иоанном, так и Климентом лишь служебной функции, которую может исполнять античное наследие по отношению к христианскому мировоззрению. Если говорить о „Шестодневе", то в пользу такого заключения свидетельствует не только критическое отношение Иоанна ко многим идеям античных мыслителей, но и функциональная направленность произведения в целом. Ведь „Шестоднев" создавался с апологетической целью, он был предназначен для изложения целостной системы христианского мировидения аудитории новообращенных болгар. Это не был герметичный труд богослова, но талантливое пропагандистское произведение, адресованное пусть достаточно интеллектуально подготовленному читателю, но не искушенному в тонкостях христианского вероучения. „Староболгарский автор, — справедливо отмечает Н. Кочев, — был призван не только популяризировать христианское вероучение и христианскую нравственность, оно требовало и своей защиты . . . Эта направленность творчества его нашла свое выражение с огромной силой в его „Шестодневе". В этом произведении преобладающее место занимает доказательная сторона"[18].

Именно с учетом такой цели следует рассматривать и ту роль, которую отводит „Шестоднев" античной философии.

С аналогичными задачами было связано обращение к древнегреческому наследию и Климента Смолятича. В связи с этим обращает на себя внимание тот фрагмент „Послания", где, отвечая пресвитеру Фоме на упрек, что, оставив Священное писание, он излагал Гомера, Аристотеля и Платона, „нже во елньскнх ныѓѣхь славне беша", Климент замечает: „Аще и писахь, но къ кназю, и к тому же нескоро"[19].

Думаем, что в этом различении адресатов, к которым считает уместным Климент обращаться, используя при этом произведения античных мысли-

[16] Гранстрем, Е. Э. Почему митрополита Климента Смолятича называли „философом". — ТОДРЛ, 25, 1970, 20—28.

[17] Генов, М. Иван Екзарх. С., 1931, с. 2; Бонов, А. Възгледите за вселената на Йоан Екзарх Български. С., 1982, с. 46.

[18] Кочев, Н. Послеслов от преводача. — В: Йоан Екзарх. Шестоднев, 291—292.

[19] Послание Климента Смолятича . . ., с. 282.

телей, собственно и заключается ответ на вопрос о роли, отводимой им древнегреческому наследию. Если Фома — священнослужитель, не требующий научения основам христианского мировоззрения, то князь и его окружение представляют светскую аудиторию, к которой уместно обращение с поучительной целью. Аналогичной была аудитория, к которой апеллировал в своем „Шестодневе" Иоанн Экзарх. Представляется, что в данном случае позицию Иоанна Экзарха и близкую ей установку Климента Смолятича можно расценивать как созвучную весьма выразительной линии по отношению к античной философии, которая истоками своими восходит во всяком случае к учению каппадокийцев.

Ведь, по существу, на протяжении полутысячелетия, начиная с I—II вв. и до VI в., христианство реально сосуществует с античной философией, вступая с ней во взаимодействие. Это обусловило уже в то время довольно четкое разграничение двух тенденций в отношении к древнегреческой духовной культуре. Одна из них, опираясь на резкое противопоставление не только язычества христианству, но разума вере, постулирует однозначно негативное отношение к „эллинской мудрости". „У нас, христиан, — писал Афанасий Александрийский еще в IV в., — таинство боговедения не в мудрости языческих умствований, но в силе веры, даруемой нам от бога Иисусом Христом"[20]. Эта тенденция находит свое развитие в творчестве Исаака Сирина (VII в.), Симеона Нового Богослова (X в.). В целом ей, очевидно, была созвучна позиция оппонента Кирилла пресвитера Фомы.

Более глубокую точку зрения представляют каппадокийцы. В конечном счете, она была выражением попытки преодолеть реально существовавшее противоречие между установкой на истолкование Священного писания и Предания, с одной стороны, и отсутствием в Библии достаточно разработанной философской системы, адекватной уровню знаний в культуре, к которой принадлежали представители патриотики. Собственно, они и принялись достраивать эту систему, привязывая ее к библейским текстам. Но такую работу невозможно было проделать без обращения к античному наследию, что и порождает попытки хотя бы частично оправдать правомерность использования этого наследия.

Опираясь на послание ап. Павла, каппадокийцы развивают взгляд на христианство не только как на практический образ жизни, основанный на вере, но и как жизнь духовную, предполагающую рефлексию на предметы веры, объяснение, разумное истолкование сокровенной истины, заложенной в Писании. Причем на этом пути не исключается возможность обращения и к античному наследию.

Еще Климент Александрийский (II — нач. III в.) утверждал, что „философия нужна была эллинам для справедливости. Теперь она нужна для укрепления веры в бога тем, кто веру усваивает через доказательства."[21] Конечно же, при этом античная философия отнюдь не уравнивалась в своем значении с путем веры, но она и не отбрасывалась. Такова, во всяком случае, позиция главы каппадокийцев Василия Великого, творчество которого послужило основным источником для Иоанна Экзарха. Мудрость духовную разъясняет Василий в своих „Беседах на Шестоднев" по отношению к мудрости „внешней", опирающейся на античную философию, конечно же, предпочтительнее, подобно тому, как красота жен целомудренных выше красоты

[20] Афанасий Великий. Творения. Свято-Троицкая Лавра, 1903, 4—3, с. 238.

[21] Цит. по: Рамм, Б. Я. Светские и церковные начала в культуре раннего средневековья. — Изв. Воронежского педагогического института, 1938, вып. IV, с. 48.

жен „любодейных". Но тем не менее он широко использует в своем „Шестодневе" античную мудрость.

Развивая эту линию, Григорий Назианзин утверждает, что христианская мудрость является прямой наследницей мудрости философской, причем последнюю, считает он, вовсе не следует отождествлять с язычеством. Язычество — это заблуждение, продукт невежества. Античная же философия есть любомудрие, и в этом смысле обращение к ней полезно. Конечно, при этом необходим строгий отбор, предполагающий отсечение всего, что неприемлемо для христианина. Говоря о трудах античных мыслителей, Назианзин подчеркивает: „Мы извлекаем из них полезное даже для самого благочестия, через худшее научившись лучшему, и немощь их обратив в твердость нашего учения"[22]. Пожалуй, наиболее полно разработана эта проблема третьим представителем каппадокийского кружка Григорием Нисским. По его мнению, обращение к античной философии необходимо, во-первых, для критики ересей, которые основаны на „философских хитросплетениях". А поэтому для того, чтобы разоблачать ложность опирающихся на идеи античных философов еретических учений, необходимо их — идеи античных философов—хорошо изучить и знать. Во-вторых, поскольку христианская вера по своему существу оторвана от „настоящей жизни", допустимо в процессе „оглашения" проповеди прибегать к различным доказательствам, в том числе заимствованным из арсенала античной мудрости, если эти доказательства могут убедить неверующих.

Наконец, сошлемся еще на одного представителя этой линии, чрезвычайно авторитетного как в Болгарии, так и в древней Руси, творения которого переводил Иоанн Экзарх, — Иоанна Дамаскина. Обосновывая необходимость для христианского богословия обращения к античной мудрости, он подчеркивает, что „И царице свойственно пользоваться услугами служанок"[23]. Собственно к этой линии в христианской традиции и примыкает Иоанн Экзарх. Эту же тенденцию в культуре Киевской Руси представляет Климент Смолятич, как можно судить на основании анализа его „Послания". Вот почему, характеризуя отношение к античности Иоанна Экзарха и идейно созвучного с ним Климента Смолятича, нельзя ограничиваться указанием на использование ими древнегреческих источников. При всем им обоим присущем позитивном отношении к античности, они, конечно же, не являлись апологетами или прямыми продолжателями „эллинской мудрости". Взгляд их на греческую культуру остается взглядом христианских деятелей, не чуждающихся „эллинской премудрости", в том числе во время проповеди, обращенной к аудитории, не изощренной в богословских тонкостях, да к тому же совсем недавно вступившей на путь христианства. Нет оснований преувеличивать значение и роль античности в философии древних славян, даже говоря о столь выдающихся представителях интеллектуальной элиты, как Иоанн Экзарх и Климент Смолятич. Собственно, не „даже", а именно в силу их высокого интеллектуального потенциала такое преувеличение роли античности было бы по́просту неосторожным. Складывающийся в славянской культуре тип философствования тяготел к пониманию истины, уже сформулированной и данной в Священном писании. Цель познания представлялась в истолковании Писания, где античности отводилась в лучшем случае роль подспорья при разъяснении и не более. Иоанн Экзарх и Климент Смолятич принадлежат в пределах такого типа мышления к наиболее позитивному крылу, представители которого признают познавательную способность ра-

[22] Григорий Богослов. Творения. Т. 1. М., 1849, с. 50.
[23] Иоанн Дамаскин. Полное собраное творений. Т. 1. М., 1913, с. 50.

зума, но при обязательном условии совпадения выводов разума с требованиями канона. Это, конечно, не было отрицанием роли разума, но и не являлось апологетикой его. В пределах такого христианского рационализма значение разума ограничивается служебной функцией. Он (и основанная на нем философия) призван содействовать в уяснении христианских догматов и укреплять в благоверии. Истина же, — это общепризнанно, — дана в Откровении и изложена в Писании.

В связи с этим может быть поставлен и такой вопрос: представляет ли собою такого типа отношение к античности явление регрессивное, тормозящее продуктивное развитие философской мысли? Вопрос сам по себе не надуман. На протяжении длительного времени, во всяком случае с эпохи Возрождения, позитивное отношение к античности, близость к ее философии воспринималась едва ли не как решающий критерий при оценке прогрессивности позиции того или иного мыслителя. И тем не менее, не взирая на такую традицию, думаем, ответить на поставленный вопрос следует отрицательно. Признание генетической связи с античностью философии, утверждавшейся в древней Болгарии и в Киевской Руси при убежденности в том, что новая философия выше той, что разрабатывалась в древнегреческой культуре, — из такой позиции, как можем судить, исходили Иоанн Экзарх и Климент Смолятич, — отражало объективную реальность.

Средневековое мировоззрение действительно во многом противоположно античному мировидению. Но при этом переход от античности к Средневековью был значительным шагом вперед, означал существенный прогресс в истории философской мысли.

Рассмотрим это положение несколько детальнее. Как духовная квинтэссенция культуры философия всегда представляет собой рефлексию по поводу человеческого бытия. Поэтому центральной для любой философии является проблема человеческой личности. Различие в данном случае между философскими мировоззрениями и культурами, сущность которых они выражают, заключается в том, как понимается личность. Прогресс же здесь проявляется в углублении взгляда на личность как индивидуально-неповторимую, суверенную целостность. Обращаясь с этой точки зрения к сопоставлению античного и средневекового типа философии, отметим проводимое А. Ф. Лосевым различение субстанциональной и атрибутивной личности[24]. Субстанциональной, согласно А. Ф. Лосеву, личность является тогда, когда она представляется в органической связи тела и духа, объективного и субъективного начал. Только такой подход к личности позволяет понять ее как неповторимую единичность.

Атрибутивное же понимание акцентирует внимание лишь на одном из признаков личности — объективном или субъективном, которые сами по себе не есть сама личность, не составляют в отдельности взятыми субстанции ее, но выражают лишь существенные признаки, атрибуты личности.

Так вот, с этой точки зрения переход от античной к средневековой философии знаменовал существенный этап на пути становления понимания субстанциональной личности. „Античность, — пишет по этому поводу А. Ф. Лосев, — весьма богата рассуждениями как раз об атрибутивной личности."[25]

Что же касается средневековья, то здесь уже вырабатывается по существу персоналистское учение о личности, хотя и надчеловеческой. В рамках этого типа мышления личность по существу впервые предстает не сво-

[24] Лосев, А. Ф. Античная философия и общественно-исторические формации. — В: Античность как тип культуры. М., 1988, 44—58.

[25] Там же, с. 49.

димой к природе, выступая сочетанием природных и духовных атрибутов. „Чувственно-материальный космологизм" (А. Ф. Лосев), присущий античной философии, по существу не позволял выделить человека из обезличенного мира природы. Человек здесь трактуется не как личность, но как вещь. Время господства античного способа мышления являет собой „те светлые дни, когда, — по оценке А. Ф. Лосева, — человек молился на звезды, возводил себя к звездам и не чувствовал своей собственной личности"[26]. А отсюда и абстрактно-созерцательный, пассивный характер, имманентно присущий античной философии. Ведь мир наличного бытия предстает здесь не только в качестве действительности, но и как норма, которую остается лишь пассивно принимать и подчиняться ей. За пределы наличного, чувственно-материального космоса незачем стремиться, ибо там ничего нет. Изменения же, происходящие внутри космоса, вновь-таки не зависят от человека, ибо совершаются по законам природы, которая не нуждается во вмешательстве человека. С этим же связано и отсутствие в античности исторического мышления, которое не могло сформироваться в рамках мировоззрения, основанного на „устойчивой приверженности идее строгой упорядоченности окружающего мира, универсального характера космического закона, имманентной силы, действующей спонтанно, божественного разума — логоса, пронизывающего и регулирующего Вселенную"[27].

Новый тип мышления, складывающийся в эпоху средневековья, отвечал более высокому уровню развития процесса самосознания личности. Здесь в качестве абсолюта предстает не чувственный космос, но божественная личность, возвышающаяся над космосом историей. И человек осознает себя уже не в модусе отношений с природой, космосом, но в междуличностном общении с абсолютом. Человек как одушевленно-разумное существо выделяется из природы. Он стремится не пассивно созерцать ее, но выйти за пределы действительности, преодолеть мир наличного бытия, привлекая в качестве основания уже не природу, а пусть абсолютную и сверхчеловеческую, но все-же личность. Такой подход не только позволял преодолеть абстрактно-созерцательный, пассивный характер античного мышления, но и открывал простор для назревшей идеи исторического прогресса. Новая модель мира предполагала различение бытия сущности от существования, которое уже не представляется замкнутым в самом себе, а устремлено по линейной перспективе исторического развития к достижению изъятой у него собственной сущности.

В пределах средневекового типа мышления открываются возможности для обращения к внутреннему миру человека, осознания конечности его физического бытия и возможностей в бесконечном мире. Глубокое переживание тайны бытия, свойственное человеку той поры, приводит его к обостренному моральному самоочищению, к углублению не столько мирознания, сколько мирочувствования.

Но позитивные начала, заложенные в средневековом типе мышления, могли полностью реализоваться не на пути отрицания, отбрасывания всего накопленного предшествующей философской традицией. Вот почему среди различных идейных течений, взаимодействующих на поле средневековой культуры, наиболее продуктивным оказалось то, которое стремилось творчески переосмыслить достижения своих предшественников — выдающихся античных мыслителей, с тем, чтобы взять на вооружение все наиболее ценное из созданного ими. Именно эту идейную линию и представляют Иоанн

[26] Лосев, А. Ф. Дерзание духа. М., 1988, с. 170.
[27] Барг, М. А. Цит. соч.

Экзарх Болгарский и Климент Смолятич. Ведь по существу центральным мотивом, пронизывающим „Послание“ Климента Смолятича, является проблема человеческой деятельности, вопросы, связанные с этической, нравственной проблематикой человеческого бытия.

Поистине гимном человеку, его деятельности, величию и ценности его представляется „Шестоднев“ Иоанна Экзарха. Человек, по „Шестодневу“, в отличие от мира природы, является образом божества, высшим творением бога. „Человек со своим умом стоит выше всего видимого творения; ибо лишь человек среди всего известного и видимого — единственное разумное и рассуждающее существо, и он единственный имеет разумную душу и воистину создан по образу и подобию своего невидимого творца“. „Самое ценное из всего — человек“[28].

JOHN THE EXARCH'S *HAEXAMERON* AND THE MESSAGE OF CLEMENT SMOLJATICH (ON UNDERSTANDING THE RELATIONS BETWEEN THE MEDIEVAL SLAVIC PHILOSOPHY AND THE ANCIENT TRADITION)

Michail Bucvarov, Vilen Gorski

(Summary)

The present paper analyses the harmony between the philosophic views of two prominent figures in the Old Bulgarian and Old Russian culture: John the Exarch (9th-10th cc.) and Clement Smoljatich (second quarter of the 12th c.). Clement Smoljatich's message to Presbyter Thomas reflects ideas and topics from John the Exarch's *Haexameron*. It is pointed out that Clement Smoljatich's attitude to ancient heritage stems out directly from the ideas and points of view expressed by John the Exarch with respect to this issue.

[28] Йоан Екзарх. Шестоднев, с. 152, 156—157.

КЪМ ВЪПРОСА ЗА ПРОНИКВАНЕТО НА ИДЕИТЕ НА ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ В СТАРОБЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА

Лидия Денкова

Мисловният свят на старобългарската литература отдавна задържа вниманието на изследователите с една интересна своя особеност. Става дума за това, че независимо от разнообразието на идеите и темите, разработвани през ранносредновековния и късносредновековния период, теоретичният пласт, онова идейно съдържание на старобългарската литература, което обикновено се свързва със средновековното философстване и влиза в историята на философските идеи, клони осезаемо към линията на византийския неоплатонизъм, представен от най-високите му образци. Напълно обяснимо новохристиянската, нетрадиционна старобългарска култура от IX—X в. се обръща не към съвременната ѝ византийска мисловност, отдадена вече на витиеватите тънкости в коментирането на наследената антична философия, а към по-ранните систематизиращи християнски писания, в които е постигнат догматично утвърденият, неоспорим от богословска гледна точка синтез на античността и християнството. Достатъчно е да се припомни предпочитанието на първите славянски просветители към кападокийския кръг и авторитетите на следващия, догматично доразвиващ гръцката патристика, период: предпочитанието на Йоан Екзарх към Василий Велики и Йоан Дамаскин, на Константин-Кирил към Григорий Назиански[1]. Без да се впускаме в разсъждения върху необходимата закономерност на такова предпочитание, ще отбележим само, че именно тази целенасочена избирателност, влиянието, осъществено чрез скритото или явно цитиране в оригинални трудове и най-вече в преводите, определя особения подтекст на теоретичните размишления в старобългарската литература.

Достатъчно свидетелства обаче сочат, че един от източниците за задълбочаване на тези размишления по посока на най-развитите образци на византийския неоплатонизъм е известният Ареопагитски корпус, наречен така по името на представения за автор апостолски персонаж Дионисий Ареопагит (I в.), който включва 4 трактата („За небесната йерархия“, „За църковната йерархия“, „За божествените имена“, „За мистичната теология“)

[1] Специално по този въпрос вж. С ъ б е в, Т. Влияние на св. Григорий Назиански върху св. Кирил Славянобългарски. — Год. на Духовната академия „Св. Климент Охридски“, 18 (44), 1968—1969, 1971.

и 10 послания[2]. Позоваването на Дионисий у старобългарските автори не остава незабелязано за повечето съвременни изследователи[3], но не е цялостно проследено. Освен това досега не са потърсени причините за устойчивото влияние на ареопагитските идеи в контекста на историческите свидетелства по т. нар „Дионисиев въпрос" — въпроса за идентифицирането на автора, за времето на написването и ортодоксалността на неговите съчинения. Дионисиевият въпрос несъмнено има втора, далеч по-съществена страна, а именно как тази сложна система, напомняща по нещо Хегеловата диалектика, как този своеобразен връх на чистото съзерцание и философстването на Прокловата школа[4], останало ненапълно усвоено дори за разработената теология на латинския Запад[5] (с изключение може би на Ериугена и Николай Кузански), е можело да проникне в една култура без философски традиции: целенасочено, избирателно или по инерция, покрай цитирането на коментари върху корпуса. И дали сблъсъкът със сложното съдържание и сложния стил на изказа в Ареопагитския корпус не е предизвиквал у старобългарските автори същото „голямо унинне" от неразбирането на „дълбочината на смисъла", в което изпада Константин-Кирил, когато решава да вникне в „много от беседите на Григорий Богослов"[6]? Впрочем към началото на века редица немски изследователи доказаха, че авторът на Ареопагитиките е бил силно повлиян не само от късноантичния неоплатонизъм, но и от отците на църквата — Климент Александрийски, Ориген, Кирил Йерусалимски, Йоан Златоуст, като най-многобройни са заемките от трите представители на кападокийския кръг: Василий Велики, Григорий Назиански (Богослов) и Григорий от Ниса (напр. цитирането на 38-ата беседа на Григорий Богослов[7]). В този аспект възприемането на ареопагитските идеи би могло да гравитира във фокуса на интереса именно към ранната патристика, пречупен през ортодоксалните интерпретации на Максим Изповедник и по-добре познатия на старите български богослови Йоан Дамаскин. Друг, не по-маловажен въпрос е дали през IX—X в. корпусът е познат изцяло, или откъслечно. Някои изследователи са склонни да приемат първото, т. е. че корпусът е бил познат в своята цялост, позовавайки се на свидетелството на Анастасий

[2] Ареопагитският корпус е поместен в: Patrologia graeca. Ed. Migne. T. 3. Paris, 1857.

[3] Станчев, Кр. Дионисий Ареопагит. — В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. С., 1985, 587—589; Велчев, В. От Константин Философ до Паисий Хилендарски. С., 1979, 24—27; Ангелов, Д. Кирил и Методий и византийската култура и политика. — В: Константин-Кирил Философ — български и славянски първоучител. С., 1983, с. 74; Станчев, Кр. Константин-Кирил Философ и формирането на естетическите възгледи в средновековна България. — В: Константин-Кирил Философ . . ., 198—201; Пейчев, Б. Константин-Кирил — основател на българските философски традиции през средновековието. — Философска мисъл, 37, 1981, № 4, с. 33, и др.

[4] Литературата върху идеите на Ареопагитския корпус е огромна. Интересен, съдържателен анализ на развитието на Дионисиевата философия в контекста на античните традиции вж.: Daniélou, J. Platonisme et théologie mystique. Paris, 1953; Gersh, S. From Jamblichus to Eriugena. An investigation of the prehistory and evolution of the Pseudo-Dionysian tradition. Leiden, 1978; Ivanka, E. von. Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1964; Sheldon-Williams, J. P. Pseudo-Dionysius. — In: The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1970, 457—472; Roques, R. L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Dénys. Paris, 1954.

[5] Дионисиевото влияние на Изток изследва Meyendorff, J. Notes sur l'influence dionysienne en Orient. — Studia patristica, 2, Berlin, 1957, 547—552.

[6] Пространно житие на Константин-Кирил. — В: Стара българска литература. Житиеписни творби. Т. 4. С., 1986, с. 39.

[7] Вж. Stiglmayr, J. Der Neuplatoniker Proclos als Vorlage des sog. Dionysius Areopagites in der Lehre vom Übel. — Historisches Jahrbuch Görresges, 16, 1895, 253—273, 721—748.

Библиотекар за отличната запознатост на Константин-Кирил със „свитъка на достопаметния отец“ (Дионисий Ареопагит). Към това свидетелство се връщаме по-нататък, но и тук може да се отбележи едно на пръв поглед странно обстоятелство. Както е известно, Дионисий е цитиран в Македонския кирилски лист[8], неслучайно съпоставян от изследователите с Пролога на Йоан Екзарх към „Небеса“, тъй като и двете произведения обосновават преводаческите принципи, и то като се позовават на разсъжденията на Дионисий. Според А. Наумов и А. Минчева тези разсъждения засягат „концепцията на Дионисий Ареопагит за смисловия превод“[9], но след идентифицирането на гръцкия източник за Йоан Екзарх (пасаж 708c—d от трактата „За божествените имена“) установихме, че теорията на свободния превод у Йоан Екзарх е оригинална трансформация на Дионисиевата теория на „ероса“ като употребимо, смислово многозначно име на Бога[10]. Напълно логично е пишещият на универсалния гръцки език автор на Ареопагитския корпус да не се е интересувал от проблемите на превода и в случая с „ероса“ е обяснимо защо Йоан Екзарх, а и другите старобългарски книжовници и преводачи не са превели изцяло „указанията“ на Дионисий за жизнено засягащите ги принципи на превеждането. Такива указания просто не са съществували. Целият Ареопагитски корпус е преведен едва в 1371 г. от Исай Серски[11] и ако се изключи предговорът на самия Исай, в който той съобщава какви трудности е срещнал при превода от „многопремъдрия елински език“, късното исихастко Средновековие не свързва Дионисиевите трактати с преводаческите принципи, а с църковната и небесната йерархия, с догматичното богословие, христологията и мистиката на озарението.

Косвено доказателство за особеното, избирателно възприемане на ареопагитската философия през ранния период е цитирането на Дионисиевата теория за несамостоятелната същност на злото в Словото за четвъртия ден на Йоан-Екзарховия „Шестоднев“: **не бо имать само о себѣ зъло съства никакогоже, якоже святын дионисии глаголетъ. не бо естъ ничьтоже зъло и никъдеже никако же нѣстъ.**

Явно пасажът 128c[12] е свободно компилиран (у Айтцетмюлер гръцките съответствия с Василий и Севериан са посочени след 144a), тъй като от цялата втора част на IV глава на „Божествените имена“, която представлява един малък трактат върху злото, силно повлиян от Прокловото съчинение „De malorum subsistentia“, Йоан Екзарх цитира само заключителните думи: ὅτι τὸ κακὸν οὔτε ὄν, οὔτε ἐξ ὄντος, οὔτε ἐν τοῖς οὖσι (716 b). В случая може да се приеме, че позоваването става косвено, чрез Йоан Дамас-

[8] По този въпрос вж. М и н ч е в а, А. За текста на Македонския кирилски лист и неговия автор. — Старобългарска литература, 9, 1981, с. 10.

[9] Пак там, с. 5; вж. още М и н ч е в а, А. За преводаческите принципи на Константин-Кирил. — В: Изследвания по кирилометодиевистика. С., 1985, 116—119; Н а у м о в, Ал. Мисли върху старобългарската и старославянската теория на превода. — Език и литература, 33, 1979, № 5, с. 15.

[10] Вж. Д е н к о в а, Л. Имя любви (философские источники первой славянской теории перевода: Псевдо-Дионисий Ареопагит и Йоанн Экзарх). — Etudes balkaniques, 1989, № 2, 68—85.

[11] Ръкописът (най-старият в ГПБ, Гилфердинг № 46) съдържа 329 листа и включва освен схолиите и предговора на Максим Изповедник; следват всичките 15 глави на „Небесната йерархия“ (до 65б), изцяло трактатът „За божествените имена“ (66а — 213б), „За църковната йерархия“ (213б — 289б), „За мистическата теология“ (289б—298а) и десетте послания (298б—328б): Т р и ф у н о в и ћ, Ђ. Писац и преводилац инок Исаија. Крушевац, 1980, с. 33. Кр. Станчев наброява 75 преписа на превода. Вж. Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. С., 1985, с. 588.

[12] A i t z e t m ü l e r, R. Das Hexaemeron des Exarchen Joannes. IV. Graz, 1966, p. V, 149.

кин, тъй като в превода на „Богословието“ се откриват аналогични текстове за онтологичната недостатъчност на злото и за безмерната доброта на Бога[13]. Интересен е обаче контекстът на въвеждането на теорията за злото — трансценденталната свръхединност на Бога у Дионисий, Бог като единица, насочено против всяко манихейско раздвояване на битието, и опровергаването на схващането на „астролозите“ за злата същност на звездите в Четвъртото слово на Йоан Екзарх. Контекст, който и в двата случая визира „еретичните“ отклонения. Любопитна е устойчивостта на критиката против „звездословците“ в словото за четвъртия ден от сътворението на славянските шестодневи, когато се разказва за създаването на светилата, тъй като теодицеята, оправдаването на Бога за съществуващото зло[14], идеята за добрата, изначална същност на всемира и човека, теорията за свободната воля като причина за „самопроизволното“ отпадане в злото неотменно присъствуват като „общо място“. Паралелът с „Шестоднева“ на Афанасий Холмогорски (руска компилация от XVII в., основаваща се върху произведенията на Василий Кесарийски, Григорий Богослов, Йоан Дамаскин и Йоан Екзарх) показва почти дословно съвпадане на темата: „Виждь, яко все от Господа, а не от звезд счастие бывает, и не естеством человек благ или зол . . . И по сему яве, яко не от естества добродетель или злоба бывает, но от произволения. Аще же от звезд — то по естеству. Аще же по естеству — то ни муки, ниже хвалам и венцем суть достойни, обрящет же ся и Бог неправдив, овем добро, овем зло творя. Да не будет. Аще же по естеству нам тако зло творя, то и злу виновен Бог? Но не тако! . . . Аще кто верует в планитное течение и оклеветует тварь, подобно сему (дьяволу) творит. Того ради святии отцы второе идоловерие сие нарекоша.“[15] От „светите отци“ в Четвъртото слово на Афанасиевия „Шестоднев“ се цитират Василий Велики и Йоан Дамаскин, като липсва позоваването на Дамаскин върху Дионисий, цитирано от Йоан Екзарх. „Йерархичният доктор“, както почетно наричали автора на Ареопагитския корпус през Средновековието, е въведен още в предисловието с най-известната си по онова време „Небесна йерархия“ — разделянето и описанието на ангелските чинове: „Десять же чинов тогда сотвори их бог, яко же глаголет божественный Дионисие. Все же ангели нарицаются.“[16]

Характерно е, че този късен „Шестоднев“ вмъква Дионисиевата теория за злото в собствения й контекст, тъй като и в „Небесната йерархия“, и в „Божествените имена“ умозрителните спекулации се въртят около проблема за отпадането на ангелите — „движими ко злу или недвижими“. Естествено през XVII в. в Русия корпусът е познат изцяло благодарение на многобройните преводи и преписи, като се почне от преписа на митрополит Киприан[17] (1375—1406) и се стигне до преписа на инок Досифей от Соловецкия манастир (освен Дионисий той преписва — което е твърде показателно — Йоан Златоуст, Йоан Екзарх, Презвитер Козма, Василий Кесарийски и Йоан Дамаскин) и по-късните преводи на монаха Евтимий (1675 г.) и монах Мой-

[13] Богословие святого Йоанна Дамаскина в переводе Йоанна Екзарха Болгарскаго. М., 1878, 8—14. Мнението, че Дионисий Ареопагит е цитиран през Йоан Дамаскин, изказват Айтцетмюлер и Дуйчев. Вж. D u j č e v, I. L'Hexaméron de Jean l'Exarque. — Byzantinoslavica, 39, 1978, p. 213.

[14] Подробно въпроса за теодицеята разглеждаме в статията „Опит за проследяване на теодицеята у Йоан Екзарх и нейният славянски вариант у Константин-Кирил Философ“ (Кирило-Методиевски студии, 5, 1988, 49—60).

[15] П а н и ч, Т. „Шестоднев“ Афанасия Холмогорского. — В: Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989, 171—172.

[16] Пак там, с. 146.

[17] Вж. И в а н о в, Й. Българското книжовно влияние в Русия при митрополит Киприан (1375—1406). — ИИБЛ, 6, 1958, 25—79.

сей; благодарение на пълните преписи и преводи ареопагитските съчинения се възприемат цялостно, макар и с различна избирателност към темите от Василий Сурожки, Мелетий Смотрицки, Нил Сорски, Максим Грек, Кирил Транквилион Ставровецки и др.[18]

Подчертаният интерес към „Църковната" и „Небесната йерархия" през Късното българско средновековие се доказва най-вече от Патриарх Евтимий, който и в Първото, и във Второто послание — отговор на запитванията на монаха Никодим Тисмански, се позовава на авторитета на Дионисий Ареопагит. На запитването на Никодим, на каква възраст трябва да се вземат момчетата, за да бъдат подготвени за свещеници, във Второто послание Евтимий отговаря, че това не зависи толкова от възрастта, а от желанието, въпреки че е за предпочитане по-рано да се насочват към Бога, докато са още чисти и непокварени, защото, „ако свещеникът е и се нарича ангел на Господа вседържителя, както казва великият Дионисий, и молейки се над божествените дарове, има господен чин, свещеник прочее е длъжен да живее ангелски живот, да има достойнство и милост"[19].

Темата за подобието на свещениците на ангелите не е единствената, подсказана от Дионисий. Исихасткото самовглъбяване, пустинното безмълвие на личното единение с Бога също се коренят в съзерцателната мисъл, че да се приближи към Бога, може само онзи, у когото изначално е заложено божественото: „Да се богоуподобиш, това означава да усетиш раждането на Бога в себе си; следователно никой не би могъл да разбере истините, получени в дар от Бога, ако изначално не му е дадено да съществува по божествен начин" („За църковната йерархия", 329b). Но, от друга страна, исихастката църква е йерархична институция и затова не може да пренебрегне проблемите на посредничеството, още повече, че именно духовническите чинове са земната проекция на небесната йерархия, което ги задължава да имат съвършено, нравствено „ангелско житие". Само „ангелоподобните" могат да възведат непосветените към една по-висша причастност към Бога независимо от благодатно дарената способност на всеки за лично, неопосредствувано единение. В това отношение Дионисий Ареопагит е предпочитаният авторитет не само за деятелите на официалната българска църква. „Църковната йерархия" е широко и догматично усвоявана от цялото латинско и византийско Средновековие: доказателство за интереса към това произведение в България са включените тълкувания на Григорий Синаит върху „Църковната йерархия" („свещеноначалието") в Ряповия сборник (втората половина на XIV в.)[20]. Прецедентът на запознаването с Дионисиевата теория на строгото възхождане в степените на посвещаването обаче датира от по-рано и се открива в единствения включен цитат от Дионисий в Изборника от 1073 г. Досега някои

[18] Вж. П а с л а в с к и й, И. Роль неоплатонизма в развитии философских идей в России и на Украине от эпохи Киевской Руси до начала XII века. — В: Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. Киев, 1984, 191—197. За разпространението на Ареопагитския корпус в Русия и руските преписи: П р о х о р о в, Г. 1. Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита в древнерусской литературе: проблемы и задачи изучения. — ТОДРЛ, 31, 1976, 351—361; 2. Сочинения Дионисия Ареопагита в славянской рукописной традиции (кодикологические наблюдения). — В: Русская и армянская средневековые литературы. Л., 1982.

[19] K a ł u z n i a c k i, E. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375—1393). London, 1971, p. 221. Срв. превода в: П а т р и а р х Е в т и м и й. Съчинения. С., 1990, с. 227. Според Кайперт (K e i p e r t, H. Velikyi Dionisie sice napisa: die Übersetzung von Areopagita-Zitaten bei Euthymius von Tarnovo. — В: Търновска книжовна школа. 2. С., 1980, 339—340), на когото се позовава в бележката си към българското издание Кл. Иванова, въвеждането на Дионисий не е точен цитат, а перифраза на два текста от „Църковната йерархия".

[20] На л. 135б — 138б. Вж. № 80 в: К о д о в, Хр. Опис на славянските ръкописи в БАН. С., 1969.

автори[21] необосновано посочваха, че текстът е от „Небесната йерархия" и силно напомня богочовешкото действие, т. е. отнася се до двете природи на Христос. Както личи от поместения откъс[22] обаче, изобщо не става дума за θεανδρικὴ ἐνεργεία, въз основа на което понятие, както и на това, че Дионисий избягва да употребява φύσις за природата на Христос, се е приемало неговото идейно сходство с монотелитите. Освен това ние идентифицирахме текста като откъс 561 b от „Църковната йерархия" и в него отново се говори за „свещената", посредническа роля на църквата и реда на съподчиненост и приобщаване към теархията, което не може да се постигне в лично единение с Бога. Доколкото откъсът е бил само бегло споменаван, тук привеждаме превода:

„Като следвам и напълно в съгласие с Писанието, аз също бих могъл да кажа, че молитвите на светците са твърде полезни в този живот, и то тъкмо в такъв случай: ако някой възжелае светите дарове, за да вземе участие в тях, той трябва да добие благочестиво поведение, като осъзнае собствената си нищожност, и отиде при някои от благочестивите мъже, за да го помоли за помощ, като се моли заедно с него. Това ще му помогне най-много от всичко и ще допринесе най-висша полза. Тогава той наистина ще получи онова, което е искал от божествените дарове, като сам приеме част от божествената благодат на теархията заради богобоязливите помисли на съзнанието си, похвалното усърдие, с което измолва божествените дарове, към които се стреми, и (най-сетне) за своето съобразно с желанието и богоподобаващо поведение. И наистина, божествените закони на теархията повеляват, щото в разпределението на божествените дарове да вземат участие достойните, като се отдават по благолепен начин в онзи ред, където има достойни да ги предадат. Ако пък някой се отнесе с неуважение към този свещен порядък и бъде подведен от нещастното самомнение, че може сам да се приобщи към божествената теархия, без да зачита светите начала, и освен това отправи не свети, а недостойни молитви към Бога, и ако няма постоянно. . . (влечение към божествените неща, а се съобразява със самия себе си — то такъв човек напразно ще моли да се изпълни нелепото му желание)."

На едно друго място в „Църковната йерархия" Дионисий е пределно ясен откъде започва приобщаването към божествеността, свещената активност на богоуподобяването: „Когато някой е обхванат от любов към реалностите не от мира сего . . . той най-напред отива при някой от посветените, който го води при архиерея, който на свой ред го приема като овчица в стадото си" (393 b).

Но както Афанасий, който в „Шестоднев" подробно изрежда по Дионисий „видовете" ангелски чинове — архангели, началства, власти, сили, господства, херувими, серафими и т. н., Късното средновековие се вълнува още и от темата за причастността на отделните йерархични степени, от тайнството на отношенията между небесно и земно в сложния строеж на битието. Затова Никодим пита как при великия Дионисий първите чинове превъзхождат вторите, вторите — третите и т. н., и то превъзходството е и по чин, и по тайнство. И защо великата и страшна тайна на въплъщението се е явила не на първите чинове, а на последния? И как така някои от първите чинове и стигат, и ие достигат до вторите и така нататък в низходящ ред? Явно самото запитване сочи, че Патриарх Евтимий е бил много добре запознат с теорията

[21] В е л ч е в, В. Цит. съч., с. 192; П е й ч е в, Б. Философският трактат в Симеоновия сборник. С., 1977, с. 43.

[22] Л. 118 от изд. Изборник великого князя Святослава Ярославича (1073) с греческим и латинским текстами. Издание Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете. М., 1884.

на причастността у Дионисий, най-пълно изложена в трактата „За небесната йерархия", която всъщност доразработва онтологическата тема за божественото участие във всичко съществуващо, поставена в XI глава на „Божествените имена". Отговорът на Евтимий засяга тайната на разпространението на „светата теархия" и начините, по които долните редове могат да се усъвършенстват не направо, а се богоуподобяват чрез съвършенството на по-висшите. Ареопагитският корпус изобилствува с подобни пасажи, което затруднява точното идентифициране на текста от Първото послание. Все пак най-близки по смисъл са следните места:

В „Църковната йерархия" (372d) се казва: „. . . всеки един висш йерархичен ред в степента, в която го позволява неговата същност, причастност и ред, може, от една страна, да получава посвещение в божествените тайни и да стига до богоуподобяване, а, от друга, да предава на тия след него — според достойнството на всеки — част от тази своя богоуподобеност, която е получил от самия Бог. Що се отнася до по-долните чинове, те също могат както да се подчиняват на тези, които имат по-голяма мощ от тях, така и да подбуждат към усъвършенствуване подчинените на тях самите редове, които от своя страна не се задоволяват само с усъвършенствуване, а също, доколкото е възможно, ръководят другите. Така благодарение на тази божествена и йерархична хармония всеки ред може да участвува, доколкото му е възможно, в Бога." Независимо от всичко тайната на въплъщението, за която пита Никодим, остава скрита и дори най-висшите редове не могат да я постигнат напълно. Самата теология използува понятието „любов към хората", за да означи, че „Свръхсъщностният е отхвърлил своята тайна и се е явил на нас, хората, приемайки човешка същност" (Послание III на Дионисий, 1069b). Универсалната хармония обаче изисква постепенно откриване на тайната според главния принцип, който движи божията благодат („За небесната йерархия", X, 273 a—b). В такъв смисъл са и думите на Патриарх Евтимий: *„Великият Дионисий, както научен беше, така всичко написа и никой няма да му възрази.* Той казва, че светите престоли, херувими и серафими са по-висши от чина на тези след тях, тъй като се озаряват от самия божествен разум, поради което не бива да се смята, че Бог почива на тях и няма нищо по-висше, което да ги превъзхожда. Първият чин така беше сътворен, че да не се нуждае от очищение и чиноначалие, тъй като е направен да бъде пръв и да изисква от другите да бъдат по-ниско в очищението и просветлението. Достойно е да бъде наречен първи, защото е най-близо до божията тайна и е в най-висша степен изпълнен с ум и прост . . . Защото, ако не би се простирал повече от (долните чинове) и ако не беше разумявал от само себе си, не би се доближил до Бога. Приближавайки се до него, в по-голяма степен се очиства и просветлява и чинодействува. Подобно на това и вторият ред получава от първия божественото сияние. А как така великата и страшна тайна на въплъщението се укри от първите чинове? Това, което е от векове скрито и на ангелите непознато тайнство, както Бог възжела, така и направи (да бъде тайна). На нас ни е казано да вярваме, а не да изследваме, защото кой е разбрал божия ум? Но ние казваме, че Бог откри тайната на последния чин, за да не би някой по-долен ангелски чин, непричастен на божественото сияние, да се усъмни."[23]

Колкото и да изглежда непряка връзката, именно първото изречение от отговора: „Великият Дионисий, както научен беше, така всичко написа и никой няма да му възрази", ни връща към отношението на старобългарските автори по т. нар. „Дионисиев въпрос", към използуването на ортодокса-

[23] Kałuzniacki, E. Цит. съч., с. 211.

лно изтълкуваните чрез схолиите ареопагитски съчинения като идейно оръжие срещу различните ереси, фиксирано в „Шестоднева" на Йоан Екзарх и свидетелството на Анастасий Библиотекар за преценката на Константин-Кирил Философ. Връзката, естествено, се нуждае от напомнянето на някои факти.

Безспорно личността на автора на Ареопагитския корпус и съдържанието на съчиненията са два относително самостоятелни въпроса, преплетени в сложна взаимозависимост. Както е известно, съчиненията се „появяват" за пръв път на събора в Константинопол през 532 (533) г. При възникналия спор между поддръжниците на единната и двойствената (богочовешка) природа на Словото Христос предвожданите от Северий от Антиохия монофизити се стремят да докажат, че схващането за двете природи е чужда и „опасна новост", която трябва да се заклейми, тъй като древната традиция, „завещана от Кирил Александрийски, Атанасий Велики, папите Феликс и Юлий, Григорий Чудотворец и *Дионисий Ареопагит* (к. а., Л. Д.), учи, че в Словото божие Христос и след въплъщението има една природа". От своя страна ортодоксалните богослови, приемащи двете природи на Христос, в лицето на Ипатий възразяват, че се съмняват в подобно свидетелство на св. Дионисий Ареопагит и че ако такова свидетелство (testimonia) действително е съществувало, то не би убягнало от вниманието на Кирил и Атанасий, който е щял да го използува на Никейския събор, за да защити единосъщността на Троицата от нападките на арианите[24]. Въпросът е, че за автор на съчиненията се посочва онзи Дионисий Ареопагит (I в.), който според „Деяния на апостолите" (17:34) решава да приеме християнството след речта на Павел в Ареопага за възкресението на мъртвите в деня на Страшния съд (Деян. 17:30—32), а по-късно — според Евсевий — става първият епископ на Атина. Ясно е, че Ипатий не се съмнява в авторитетното, древноапостолско авторство, а само в това, че Дионисий е защитавал схващането за единната природа. След подробните коментарии на Максим Изповедник (VII в.), в които се потвърждава легендата за Дионисий като ученик на ап. Павел и ареопагитските идеи се тълкуват в напълно ортодоксален дух, никой вече не се съмнявал в автентичността и авторитетността на произведенията, „иззети" от монофизитите и превърнати в оръжие срещу самите тях. Ето защо е възможно формата **наоучень** у Патриарх Евтимий да визира представата за Дионисий като ученик на ап. Павел, а **сще напнса** — това, че е обхванал всички страни на християнското учение в стройната система на трактатите и посланията. Съмненията се пораждат у Лоренцо Вала (1415—1457), който открива латинския превод на диспута в Константинопол, направен през X в., в едно писмо на Инокентий, епископ на Марония, до презвитера Тома в Солун. За него, както и за Мартин Лутер, Еразъм Ротердамски, Жан Дайе и по-късно за Енгелхарт съчиненията са прекалено „платонически" и явно имат по-късен произход. След обстойните изследвания в началото на XX в. от страна на немските учени Щиглмайер и Х. Кох въз основа на многобройните паралели бе убедително доказано, че авторът на Ареопагитския корпус е твърде близо до разсъжденията на късноантичния неоплатонизъм на Прокловата школа и следователно е живял в края на V — началото на VI в. (вероятно ученик на Прокъл, приел християнството, или християнин, получил образование при неоплатониите)[25]. Най-вероятно според тезата на Ва-

[24] B u l h a k, E. Authenticité des œuvres de Saint Dénis l'Aréopagite et sa réintégration sur le siège épiscopal de Paris. Roma, 1938, 372—373.

[25] K o c h, H. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz, 1900.

пест[26] действителният автор съзнателно се е скрил зад името на апостолския Дионисий, използувайки мотива в Деянията, че слушатели на Павел са „някои епикурейски и стоически философи" и че „непознатият бог", на когото атиняните били издигнали олтар и когото Павел отъждествява с християнския, по някакъв външен начин се свързва с развитата апофатична теология, с темата за непознаваемостта на Бога в трактатите „За божествените имена", „За мистичната теология" и I послание до Гай. Във всеки случай, също както в средновековните български среди, руските преписвачи на преводите на корпуса давали подробни разяснения за атинския Ареопаг, убедени, че Павел е бил „общий наставник и руковождь" на Дионисий и Иеротей, а във Великите чети-минеи (в: Памятники славяно-русской писменности, изд. Археографическою комиссиею. СПб., 1870, стлб. 429) може да се прочете, че Дионисий е бил „от Павла христоносного афиняном веровавшим" ръкоположен за епископ на Атина. За цялото Средновековие обаче е оставал необясним въпросът, как съчиненията, писани, както се вярвало, през I в., са се появили едва през VI в., и затова отрано възникнала легендата за укриването на съчиненията у еретиците (монофизити и др.), които най-сетне ги извадили на показ на събора, за да се подкрепят с тях — иначе нямало как да се допусне, че „отците на църквата", творили от III до V в., не са ги познавали. Именно този аргумент на Ипатий и сетнешната легенда се съдържат и в думите на Константин-Кирил, че „ако светите отци, сиреч нашите предишни наставници, бяха имали случайно Дионисий, те без съмнение биха унищожили с остър меч еретиците (арианите в аргумента на Ипатий — б. а., Л. Д.), които едва и някак с тояга обезглавиха"[27].

На споменатото писмо на Анастасий Библиотекар е било неведнъж отделяно внимание във връзка със сведенията за образоваността на Константин-Кирил, но в случая са необходими допълнителни уточнения. Писмото на Анастасий, изпратено на 23 март 875 г. до император Карл Плешиви, е писано по време на особено раздвижване на духовете във Византия и Западна Европа около важни богословски въпроси (напр. иконопочитането), сред които особено място заема и въпросът за съчиненията, носещи името на Дионисий Ареопагит. На Запад съчиненията стават известни след пратеничеството на византийския император Михаил II (824 г.), който подарява „свитъка на св. Дионисий" на император Людовик Благочестиви (интересно е, че и двамата императори, проявяващи нескрити симпатии към иконоборческото движение, се интересуват от „законодателя" на иконопочитането Дионисий Ареопагит[28]). Людовик изпраща свитъка в манастира „Сен Дьони", за да бъдат преведени на латински (там всъщност се ражда легендата за мисията на Дионисий на Запад и покръстването на галите, за св. Дионисий Галски[29]). Изглежда обаче, че Хилдуин от манастира, комуто бил поръчан

[26] V a n n e s t e, J. Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Dénis l'Aréopagite. Bruges, 1959, p. 14.

[27] Латински извори за българската история. Т. 2. С., 1960, 207—208. Пълно издание на писмото на Анастасий Библиотекар до Карл Втори в: Magnae Moraviae fontes historici. III. Diplomata, epistolae, textus historici varii (Opera Universitatis Purkynianae Brunensis. Facultas philosophica, 134). Brno, 1969, 175—176.

[28] Според Кр. Станчев отлично запознатият със съчиненията на Дионисий Константин-Кирил е бил под влияние на неговата теория за образа в известния спор с Йоан VII относно иконопочитането (вж. Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1, с. 588).

[29] Всички описания на житието, мъченичеството и смъртта на канонизирания светец от I в. Дионисий Ареопагит се съдържат в Menaea Graeca и Vetus Martyrologium Romanum (в редакцията на Цезар Бароний от 1584 г.), издържани в жанра на похвалното слово. Според Menaea Graeca Дионисий заминал за западната част на империята да проповядва християнската вяра, но бил заловен и обезглавен. От по-новите издания, съдържащи индексите на житията и похвалните слова за Дионисий, от Симеон Метафраст, Ми-

преводът, не успял да се справи с нелеката задача и затова по-късно Карл Плешиви възлага превеждането на Ериугена. Към 867 г. преводът е готов[30], но веднага предизвиква вълненията на Анастасий Библиотекар, който го редактира и в писмо до Карл се оплаква, че е неясен и се нуждае от допълнителни тълкувания. Едновременно с въпроса за достойнствата на превода изниква и въпросът за действителния автор на корпуса. Може да се предположи, че съмненията относно авторството на апостолския Дионисий са подсказани на императора от самия Ериугена, поради което Карл се обръща към Анастасий за разяснение, дали това е онзи Дионисий, за когото се говори в Деянията на апостолите. Писмото от 875 г., в което се цитира и мнението на Константин-Кирил, е *отговор именно на този въпрос* (!). Позицията на папския сътрудник напълно се покрива с установената апостолска авторитетност на писанията в коментарите на Максим, който само повтаря легендата, изложена в първите схолии към корпуса на Йоан от Скитополис, известен още като Йоан Схоластик (епископ на Скитополис в Палестина, 536—550 г.). Явно схолиите на Йоан обаче са били запазени фрагментарно, защото от XII в. пататък се смесват с тези на Максим Изповедник, под чието име се дават[31]. Днес със сигурност е известно, че прологът към схолиите на Максим (неотменно отбелязвани в старобългарските и руските преводи и преписи) е на Йоан, за когото споменава и Фотий, наричайки го „Йоан Схоластика". Въпросният пролог е интересен с това, че утвърждава „удивителната ортодоксалност и образованост на Дионисий", който умело се е приобщил към неоспоримите традиции на църквата, и заедно с това предупреждава за опасността от вредата, която могат да нанесат погрешните учения на езическите философи, ако не бъдат насочени към истинската вяра: „Oportet autem admirari orthodoxiam et eruditionem Dionysii qui revera et cum multa intelligentia ad traditiones irreprehensibiles Ecclesiae accessit, et animadvertere doctrinas vitiosas philosophorum paganorum ad veritatem converti."[32]

За да се очертае общата идейна среда, в която се оформят възгледите на Константин-Кирил Философ, е необходимо да се спомене и позицията на Фотий по „Дионисиевия въпрос". В известното му съчинение „Мириобиблион, или Библиотека" се говори за някой си Теодор, който защищавал автентичността на ареопагитските съчинения срещу противниците ѝ. Прави впечатление, че Фотий цитира само възраженията и премълчава доводите на Теодор, поради което мнозина изследователи са склонни да приемат, че той споделя тези възражения. Това обаче не означава, че Константин-Кирил споделя съмненията на Фотий, още повече че изразява несъгласие с него, задето „е пръснал сред народа толкова голяма заблуда" с теорията, че „всеки човек се състои от две души" — мъдрост, която „обърква и унищожава"[33]. Освен това самият Фотий не се е съмнявал в съществуването на апостолския Дионисий, за което говори един откъс върху синодалното послание на св. Софроний, където Дионисий е наречен „велик в делата си и още по-велик в

хаил Синкел, Григорий Киприанин и др. може да се отбележи: Bibliotheca Hagiographica Graeca. Ed. F. Halkin. T. 1. Bruxelles, 1957, 166—167.

[30] Интересно е, че преводът на Ериугена бил също толкова тежък и неразбираем за съвременниците му, както по-късният славянски превод на Исай, което несъмнено произтичало от сложността на оригинала. Въпреки това латинският превод от IX в. бил достатъчно авторитетен и едва двеста години по-късно съчиненията на Псевдо-Дионисий били отново преведени от Йоан Сараценус.

[31] Вж. B a l t h a z a r, P. von. Das Scholienwerk des Joannes von Scytopolis. — Scholastik, 15, 1940, 16—38.

[32] Латински извори за българската история. Т. 2, 214—215.

[33] Пак там, с. 195.

мислите си" ученик на Павел. От друга страна обаче, Фотий познава начина, по който монофизитите са тълкували Дионисиевата христология, за да докажат единната природа на Бога Слово. Това личи от приведените от него фрагменти на Ефрем, патриарх на Антиохия (526—545 г.), който сам се позовавал на Дионисий. Интересно е, че Северий, който пръв изнася ареопагитските съчинения (и заради което някои изследователи го смятат за техния действителен автор)[34], не представя абсолютния монофизитизъм, тъй като се придържал по-скоро към учението на Кирил Александрийски за двете природи на Христос — сътворена и несътворена, съчетани в една сложна природа (φύσις σύνθετος)[35]. В защитата си, задето е отхвърлил решенията на Халкидонския събор, Северий се позовава на писмото на Дионисий до Тимотей, където се казва, че „божието подобие, което Исус има с нас, е над всяка възможност да го изразим. То е неописуемо и непостижимо . . . А как Словото е могло да съществува в човешки образ, си остава недостъпна тайна." Явно това е същото послание, засягащо тайната на въплъщението, което цитира Патриарх Евтимий в отговора си до Никодим. Въпреки това Северий е осъден на няколко събора и сведенията за това се съдържат и в старобългарската житийна литература — в Пространното житие на архиепископ Методий[36], в Пространното житие на Иларион Мъгленски от Патриах Евтимий, където „Севир" (Северий) е в редицата на другите анатемосани ересиарси: Арий, Евномий, Савелий, Македоний, Аполинарий, Ориген и други „подобни на тях"[37].

В разгрома на монофизитството най-много заслуги имали Леонтий Византийски (починал през 543 г.), който се позовавал на „Божествените имена" в полемиката срещу Несторий и Евтихий, и Максим Изповедник с диспута в Картаген (645 г.) срещу константинополския патриарх Пир. Забележително е, че в спора и двамата използували авторитета на Дионисий (Пир цитирал Дионисиевото понятие θεανδρικὴ ἐνεργεία, а Максим го обвинявал в разтрояване на божеството). Убеденият Пир заминал в Рим при папа Мартин I, който най-сетне на Латеранския събор през 649 г. официално провъзгласил съчиненията, носещи името на апостолския Дионисий, за автентични и ортодоксални. Това решение било потвърдено от следващите папи, като Адриан I.

По времето на Константин-Кирил вече има и много жития на „мъченика" Дионисий — такива пишат константинополският патриарх Методий Изповедник (842—846 г.), Михаил Синкел, а по-късно Симеон Метафраст. Известно е, че именно Анастасий Библиотекар превежда на латински житието, написано от Методий, и затова в отговора си до Карл Плешиви не търси нови аргументи за авторството на апостолския Дионисий, а просто препраща императора към това житие („Huius autem passionis textum beatus Methodius. . ."). Освен това позицията на Анастасий се изяснява от някои интересни подробности на биографията му[38]. Той бил в активни връзки с известни и влиятелни личности като архиепископа на Реймс Хинкмар, папите Николай I и Адриан II, а всеки от тях отстоявал мнение по Дионисиевия въпрос: Хинкмар бил убеден, че именно *Климент Римски* (I в.) е възложил на Дионисий ми-

[34] Вж. S t y g l m a y r, J. Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien. — Scholastik, 3, 1928, 161—189.

[35] С н е г а р о в, Ив. Кратка история на съвременните православни църкви в три тома. Т. 1. С., 1944, с. 137.

[36] Стара българска литература. Т. 4. С., 1986, с. 70.

[37] Пак там, с. 92.

[38] Подробно биографията на Анастасий Библиотекар и отношението му към политическия и културния живот на България са изяснени в: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1, 65—70.

снята по покръстването на галите, Николай I горещо настоявал съчиненията му да бъдат преведени на латински; а Адриан II, приел в Рим братята Кирил и Методий, препоръчвал изучаването на „този пръв отец на църквата" и неведнъж цитирал ареопагитските съчинения в писмата си до император Карл. Тези факти обясняват защо Карл се обръща именно към Анастасий, който има признат авторитет в областта на църковната история.

И точно тук се преплитат някои интересни съвпадения, на които досега не е обръщано внимание. Най-напред Кирил и Методий пристигат в Рим през 867 или 868 г., т. е. точно по времето, когато Ериугена е завършил своя превод на Ареопагитския корпус и Анастасий вероятно е започнал да го редактира в обстановка на разгорещени спорове около автора му. Но мисията на славянските духовници е връщането на мощите на Климент Римски — според изградената легенда активен съратник на Дионисий. От това се заинтересува не друг, а епископът на Велетри Гаудерик (един от двамата, които посвещават славянските ученици), тъй като катедралният храм във Велетри бил посветен на Климент Римски и той се интересувал от всички сведения за живота и кончината на светеца. В известното писмо, с което Анастасий Библиотекар откликва на интереса на Гаудерик, се разказва подробно за дейността на Константин-Кирил Философ и за това, че би желал да преведе на латински написаните от Кирил три съчинения в чест на откриването на мощите. Явно представянето на Климент Римски само като светец не е достатъчно и за да се допълни обликът на „философа" Климент, писал специални богословски съчинения, Анастасий споделя: „Впрочем, не искам да крия от твоя светост, че блаженият Климент е написал някои неща, които не са достигнали до нас и за които споменават св. *Дионисий Ареопагит, атински епископ,* и *блаженият Йоан Скитополски* (к. а., Л. Д.), чието учение се намира между синодалните издания. Тяхното съдържание по този въпрос, преведено вече отдавна, ти ще намериш в ръкописа на споменатия вече атински епископ св. Дионисий. Необходимо е и това да се вмъкне в съчинението, което по твое настояване пише споменатият служител (за живота на Климент Римски — б. а., Л. Д.)."[39]

Действително в V глава на „Божествените имена" се цитира „философът Климент", когото още първите схолии отъждествяват с Климент Римски, тъй като според „апостолската" биография на Дионисий двамата църковни глави на Атина и Рим били в тясно сътрудничество помежду си и дори си разменяли писма по църковни въпроси (Барденхевер обаче доказа, че запазеното писмо на Климент Римски до Дионисий върху историята на монашеството е апокрифно[40]). През XII в. познавачът на античната философия Пахимер, който също коментира ареопагитските съчинения, уточнява със сигурност, която *липсва на първите коментатори*, че става дума не за друг, а за „епископа Климент", автора на двете послания до коринтяните (PG III, 848d), чиято неавтентичност обаче днес също се приема за доказана. Всъщност в V глава на „Божествените имена" (824d) Псевдо-Дионисий (както се означава действителният автор на корпуса) се противопоставя на казаното от „философа Климент", че „логическите" форми, идеи (λόγοι), първообразите на всичко съществуващо у Бога са прости отношения (πρὸς τὶ); според ареопагитското разбиране те са прототипи, образци (παραδείγματα), съобразно които Бог твори, и са надарени с действително съществуване като каузални сили (δυνάμεις) или участия (μετόχαι) в Бога; в стълбицата на битието тези образци предхождат същностите, които получават съществуване

[39] Латински извори за българската история. Т. 2, с. 205.
[40] Цит. по: Bulbak, E. Цит. съч., с. 126.

само доколкото са причастни към тях и чрез тях към Бога. Както обаче установи Ч. Пера[41], цитираните разсъждения издават типологични сходства с един пасаж от „Стромата“ (V, 14, 93) на Климент Александрийски (около 150—215 г.). Според легендата живелият през I в. Дионисий не би могъл да познава автор, живял близо двеста години след него, и затова „философът Климент“ бързо се превръща в Климент Римски.

Както може да се заключи от доста сложната картина, при срещата на Константин-Кирил Философ с Анастасий Библиотекар е бил разискван не един въпрос, а два, сплетени в неразкъсваем възел: Дионисиевият и Климентовият въпрос. Това обяснява защо Анастасий привежда думите на Константин-Кирил за Дионисий именно във връзка с връщането на мощите на Климент Римски: „Най-после великият мъж и наставник с апостолски живот Константин Философ, който, идвайки в Рим по времето на достопаметния папа Адриан II, върна тялото на св. Климент на престола му и който беше запаметил целия свитък на често споменавания и достопаметен отец и споделяше със слушателите си колко голяма полза има от неговото съдържание, имаше обичай да казва, че ако светите отци, сиреч нашите предишни наставници, бяха имали случайно Дионисий, те без съмнение биха унищожили с остър меч еретиците, които едва и някак с тояга обезглавиха.“[42] Ясно е, че думите на Константин-Кирил потвърждават известната още от Ипатий ортодоксална позиция по Дионисиевия въпрос, както и легендата, че Климент Римски е писал някакви съчинения, съдържащи се в свитъка на „достопаметния отец“ Дионисий Ареопагит. Ето защо няма никакви основания да се твърди, „че като доказателство за късния произход на ареопагитските книги можем да считаме и приведените изказвания на Константин Философ за техния автор, от които се вижда, че техният автор не е бил известен на източните отци на църквата и следователно е писал след тях“[43]. Тъкмо обратното. Както се опитахме да покажем, мнението на Константин Философ е приведено от Анастасий именно в подкрепа на тезата за автентичността, за „апостолския“ (I в.) произход на съчиненията. От друга страна, няма основания да се преувеличава и оценката на корпуса, дадена от Константин-Кирил. Според В. Велчев „за нас в случая е важно и интересно, че в посоченото писмо Анастасий Библиотекар се съдържа изключително висока оценка на тези отдавани на Дионисий Ареопагит съчинения и че тази оценка се основава на мнението за тях на Константин Философ, който ги поставя *по-високо* (? к. а., Л. Д.) от съчиненията на отците на църквата. От това може да се заключи и друго — Константин Философ не е виждал в отците на църквата последната дума на теологическата мисъл, бил е в състояние да прецени техните произведения от гледище на по-сетнешното развитие на философската мисъл в духа на християнския неоплатонизъм, представен в ареопагитските книги.“[44]

Въпреки че някои автори поставят цялата Дионисиева философия (философията на образа)[45] в основата на типа художествено и теоретично мислене, характерно за старобългарската култура, конкретните факти (заемки, поименни цитирания) сочат друго: през IX в. ареопагитиките биват споменавани само по два въпроса: превода (и тук е странното обстоятелство, че

[41] Пера, C. S. Thomae Aquinatis in Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus expositio. Roma, 1950, p. 251.

[42] Латински извори за българската история. Т. 2, 207—208.

[43] Велчев, В. Цит. съч., 25—26.

[44] Пак там, с. 26.

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

самият корпус, откъдето са извлечени указанията за превода, не е преведен изцяло) и Дионисиевия въпрос, свързван с борбата против еретиците (монофизити, ариани). Вероятно Максим и по-късно Константин Философ са имали основание да говорят, че арианството по тяхно време не е окончателно изтръгнато („обезглавено"), което се доказва и от поръчаните на Константин Преславски преводи на Четирите слова против арианите на Атанасий Александрийски, косвено — от яростните нападки против „божите противници" у Йоан Екзарх[46]. Най-силното доказателство против „доразвиването" на теологическата мисъл на отците в духа на ареопагитския неоплатонизъм е цитирането на Дионисиевата теория за злото в Екзарховия „Шестоднев" — може би единствената тривиална, неоригинална теория на Псевдо-Дионисий. Следователно дълбочината на „трансценценталната" Дионисиева философия остава в много отношения неразбрана, оценката на корпуса — частична, за разлика от универсалната оценка и многостранното възприемане на отците на църквата (според Константин Философ не ученията на Дионисий, а ученията на Григорий Богослов „просвещава цялата вселена чрез тълкуването на правата вяра"[47]). Освен това старобългарските мислители усвояват християнския неоплатонизъм тъкмо в неговата първа, синтезирана форма, представена у Кирил Александрийски, Йоан Златоуст и най-вече кападокийския кръг — ако тази форма се доразвива, тя не е по посока на Дионисий, а по посока на Йоан Дамаскин. Разбира се, Йоан Дамаскин заимствува много от ареопагитските идеи (учението за Троицата, ангелологията) дотолкова, че основният му труд „Точно изложение на правата вяра" се определя като „амалгама от философията на Дионисий и Аристотел"[48]. Той също споделя легендата за „апостолския" автор на корпуса, също както и другият основен източник на Йоан Екзарх — Йоан Филопон, който, освен че пише полемика срещу споменатия Северий, в съчинението си „De opificio mundi" (II, 21) говори за „възвишената и благочестива философия, с която Дионисий е украсил епископския престол на атинската църква"[49].

Не особено ясен е въпросът с цитирането на „свети Дионисий Ареопагит" в 32-ра беседа на Учителното евангелие, сборник-тълкувание, съставено от беседите на Йоан Златоуст и Кирил Александрийски. Интересно е, че в същото писмо на Анастасий Библиотекар до Карл се говори за една реч на Йоан Златоуст, в която Дионисий е наречен „птицата, слязла от небето" (явно това е Дионисий от I в.). Както е известно, оригинална, т. е. принадлежаща на Константин Преславски, е само 42-ра беседа, а в другите той винаги точно посочва отеца, чието тълкуване превежда, подчертавайки своята неоригиналност: „Аз съм ваш угостител, макар и не съвършен, и не раздавам свое, но от евангелския извор"[50] (бес. 13). Самата 32-ра беседа представлява тълкуване на Кирил Александрийски върху евангелието от Лука (16:20—31), където се разказва притчата за богаташа, който попада в ада, и за бедняка праведник Лазар. Богаташът моли Авраам да направи така, че Лазар да възкръсне и да посочи на братята му праведния път. Авраам отговаря, че ако не слушат Мойсея и пророците, дори възкръсването на някой от мъртвите няма да ги убеди. Следва, че в лоното на Авраам, Исаак и Яков, което

[46] Йоан Екзарх. Шестоднев. С., 1981, с. 233.

[47] Динеков, П., К. Куев, Д. Петканова. Христоматия по старобългарска литература. 2. изд. С., 1967, с. 109.

[48] Bulhac, E. Цит. съч., с. 239.

[49] Пак там, с. 194.

[50] Архимандрит Антоний (Вадковски). Константин Епископ Болгарский и его Учительное Евангелие (из истории древне-болгарской церковной проповеди). Казань, 1885, с. 55.

според Дионисий Ареопагит е божествена и преблажена участ, се приемат с радост всички праведни — в тяхното множество, и само те заслужават да изпитат последното преблажено съвършенство[51]: . . . лоно же авраамле и исаково и иаковле. рече светыи дионисъ ареопагитъ божественыи поконща. и блаженая пръемающа вься праведьныкы въ блаженое и бесконьчьное конъчание.

Ако въвеждането на Дионисий в този случай е направено от Кирил Александрийски, явно се има предвид „апостолският" Дионисий във връзка с темата за възкресението на мъртвите в „Деяния на апостолите"; ако пък се визира някакъв определен пасаж от ареопагитиките (какъвто не успяхме да открием), вероятно е привнесен от по-късните преписвачи на Кириловия текст. Във всеки случай Константин Преславски не е можел да възприеме подобно разграничение и явно също не се е съмнявал в автентичността и църковния авторитет на Дионисий. Това обаче не означава, че в приведения текст трябва да се търси някакъв философски смисъл в духа на ареопагитските антиномии, както го тълкува Кр. Станчев: „В 32-ра беседа на Учителното евангелие непосредствено след Константиновото заключение е цитирана мисъл на Дионисий, въведена с пряко позоваване . . . и завършва с характерната за него антиномия „И бесконечное коньчание"[52]. Според нас с „бесконечное" се предава множеството на праведниците в тяхната съвкупност (πάντας τοὺς δικαίους ἐν αὐταῖς ἀγόρω), а с „коньчание" — крайната преблажена съвършеност на лоното Авраамово (εἰς τὴν μακαριωτάτην τελείωσιν). Разбира се, без подробен анализ на близки по смисъл места в „Небесната" и „Църковната йерархия" е невъзможно да се изкаже каквото и да е категорично твърдение. Категорично обаче може да се твърди, че през по-късния период легендата за светеца от I в. Дионисий е тясно обвързана с основните теми и идеи на ареопагатските съчинения. В това отношение особен интерес представлява богословският сборник от средата на XVI в. (сръбски, № 82 от славянските ръкописи в БАН[53]), включващ превода на Дамаскиновото „Изложение на правата вяра" (с нанесени схолии) заедно с превода на словата на Григорий Палама. На л. 283б—300б се дава и началото на Четвъртото слово против Акиндин, където се говори за апостолското житие и мъченичеството на Дионисий, който не само е слушал гласа на Христовите апостоли, вдъхновявал се е от огнените им думи и е пропорядвал непрекъснато божествените им слова, но „освен това, вдъхновен от Бога, изложи ученията за божественото съединение и разделение". Посоченият пасаж е твърде показателен и като че ли най-ярко концентрира отношението на старобългарските книжовници през целия средновековен период: увереност в авторитета и авторството на живелия през I в. Дионисий Ареопагит (т. е. няма разделяне на Дионисиевия въпрос на въпрос за личността и въпрос за съчиненията), както и увереност в ортодоксалността на съчиненията, закрепена в дългата традиция на използуването им в догматичните спорове и философствуващото богословие. Именно това отношение е имало основно значение за проникването на ареопагитските идеи, които под формата на ортодоксално богословие изразявали едно твърде философично съдържание, за да могат да предизвикат съответно философско задълбочаване на богословската мисъл и в средновековна България, без този процес да има пълна адекватност и без в край-

[51] Пак там, 92—93.

[52] Станчев, Кр. Концепцията на Псевдо-Дионисий Ареопагит за образното познание и нейното разпространение в средновековна България. — Старобългарска литература, 3, 1978, с. 70.

[53] Кодов, Хр. Цит. съч., 188—193.

на сметка да се постига онази същност на ареопагитската умозрителност, която на Запад предизвиква създаването на цели идейни течения (мистицизма) и цели философски системи. Така или иначе, ареопагитското влияние върху мисленето на повечето старобългарски автори е факт, като този факт, както се опитахме да покажем, трябва да се оценява внимателно — като факт за възприемането на църковния авторитет Дионисий Ареопагит, без който не е могъл да бъде възприет „философът" Дионисий, тоест цялото богатство на една изключително интересна, скрита зад псевдоавторството философия.

A CONTRIBUTION TO THE QUESTION OF PENETRATION OF THE IDEAS OF *PSEUDO DIONYSIUS AREOPAGITUS* INTO THE OLD BULGARIAN LITERATURE

Lydia Denkova

(S u m m a r y)

Attention is drawn to a specific characteristic of the philosophizing Old Bulgarian literature: the reception of the Byzantine neo-Platonism in the form testified to by the so-called *Corpus Areopagiticus*. The answer to the question about the steady but manyfold influence of the *Areopagiticus* ideas during the early (Cyril the Philosopher, John the Exarch), *Izbornik* of 1073* and the late medieval period (the translation by Isaja of Serres in 1371, Patriarch Euthymius, *Rjapov Sbornik*, etc.) is being searched in the "Dionysius question" itself, i. e. in the Old Bulgarian evidence proving the authenticity and orthodoxy of the Corpus. The analysis distinguishes also evidence of the *Apostolic Dionysius* (in Constantine of Preslav), identifies it in a passage of the *Izbornik* of 1073 and lays stress on the letter of Anasthasius, the librarian of Carolus II, connecting the Dionysius question with the interest of Cyril the Philosopher in the personality of Clement of Rome.

It is stated in conclusion that the Areopagitic philosophy has been accepted selectively, often through the intermediaries and in some cases (as in that of Cyril) — as a reflection of the discussion about the authentic author of the corpus.

РАШКАТА ПИСМЕНОСТ И БЪЛГАРСКИЯТ ПРАВОПИС ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО

Иван Добрев

Една от първите грижи на Петър и Асен след официалното признаване на Второто българско царство през 1187 г. е била да възстановят българската църква — техен помощник и идеологическа опора в освободителната им борба. Същата 1187 г. в новата столица Търново се извършило ръкополагане на български митрополит, с което била учредена и новата българска архиерейска власт във възобновената държава[1]. Настъпило време за възраждане и обнова на богослужебната книжнина, която след окончателното падане на България под византийска власт през 1018 г. била лишена от държавническа подкрепа и архиерейска грижа. Неизбежно се появил и въпросът за официалния български правопис и за чистотата на богослужебните книги. Още в края на XII в. важна роля е започнало да играе Търновското книжовно средище, което, опирайки се здраво на класическото старобългарско наследство, бързо се превърнало не само в основно просветно огнище на българската държава, но и в духовен и книжовен законодател на съседните славянски земи. За съжаление ние не разполагаме с нито един ранен търновски паметник, датиращ поне от първата четвърт на XIII в. От царската библиотека на първите Асеновци (Петър, Асен, Калоян, Йоан Асен II) не е оцеляла нито една книга, с трагична неизвестност е забулена съдбата на търновското патриаршеско книгохранилище[2], още през 1275 г. безмилостен пожар унищожава богатата библиотека на Зографския манастир — сред изгорелите 193 книги сигурно е имало и подарени от търновските ни царе или пък преписани от търновски книжовници[3].

[1] Златарски, В. История на българската държава през Средните векове. Т. 2. С., 1934, с. 470.

[2] Трифонов, Ю. Преданието за изгорената старобългарска библиотека в Търново. — Сп БАН, клон историко-филологически и философско-обществен, 14 (8), 1917, 1—42; Boulaki-Zissi, C. Ilarion of Tărnovo and the Renaissance in Bulgaria during the First decades of the 19th century. — Balkan Studies, 1976, 123—130.

[3] Вж. разказа за зографските мъченици в Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1931, 438—440: лѣтоу же текѫщѫ тогда ѿ създанїа мрѫ8 ѕ ѱ п а. въ і. тыи ѿ мца и зажегошѧ пиргъ асѣнѣ прѣ. и изгорѣ ве съ црквїю. и съгорѣшѧ книгы ρ ч г и съсѫдн. цркѡвнїи. и спитрахнан златн. и завѣси многоцѣнни. и въсѣ нна оутварь цркѡвнаа. иже бѣхѫ ѿ благочьстнѣы и прнпаматны прен. петра глл стго прѣ. и великаго іѡана асѣнѣ. и снмеѡна. ѡва възата быша ѿ нечьстивы ѡнѣхъ. ова же пожежена. сими въсѣми

При пълната липса на преки извори за щастие ние разполагаме с един косвен източник, по който можем да възстановим в най-общи черти основните признаци на търновския правопис от края на XII в. и началото на XIII в. Това е сръбската рашка писменост от първите години на XIII в., която е възникнала и се е развила под непосредствено българско влияние и по-точно по търновски образец. Засега за този косвен извор знаем само това, което са намерили за нужно да установят и съобщят сръбските учени. Невинаги последователни и точни в преценките си, те често заобикалят, премълчават или невярно тълкуват очевидната истина, че в основата на рашкия правопис стои преславското старобългарско писмо, на което се гради и ранната търновска правописна норма. Предстои основно да бъдат проучени онези важни промени в сръбския правопис през първите години на XIII в., които свидетелствуват за търновско книжовно влияние. Необходимо е това да стане съпоставително — чрез сразняване със старосръбската книжовна норма към края на XII в.

Както е известно, т. нар. „рашка старосръбска редакция" на старобългарското писмо (по името на града расъ или раса, сега Нови пазар в Югославия) възниква в началото на XIII в. Тя бързо е изместила зетско-хлъмската редакция (по името на хлъмьска земля и зета — области в Западна, Крайморска Сърбия) на старобългарското писмо, която е господствувала в тогавашната сръбска писменост. Град Рас е бил седалище на епископ още по времето на българския цар Самуил (976—1014) и на византийския император Василий II Българоубиец (976—1025), както личи от грамотата на Василий II за правата на Охридската архиепископия от 1025 г.[4] През последните десетилетия на XII в. Рас е станал главен град на сръбския жупан, а по-късно и велик жупан Стефан Неман (1168—1196). От епископа на Рас Стефан Неман е получил второ кръщение — по византийски (източнохристиянски) обред; първото кръщение на Стефан Неман в родното му място Рибница около Дукля е било извършено от местния латински свещеник. В средновековните латински документи Сърбия се нарича Rassia, Raxia, Rascia (за пръв път у Ансберт, който описва втория кръстоносен поход през 1189 г.), а сръбският владетел — rex Rassie, Raxie. Захлъмската област е останала дял на жупан Мирослав, брат на Стефан Неман. За същия Мирослав през 1180—1190 г. е било преписано прочутото Мирославово евангелие, което се смята за основен паметник на зетско-хлъмската редакция на старобългарското писмо. Заради това то ще бъде описано по-подробно.

Мирославовото евангелие дълго време се е намирало в Хилендарския манастир, а през 1896 г. е било подарено на сръбския крал Александър I. Сега се намира в Белградския народен музей. Един лист се пази в ГПБ (F. п. I. 83). В „Предварительный список славяно-русских рукописей XI—XIV вв." (Археографический ежегодник за 1965 год. М., 1966, с. 191) неточно е отбелязано: „вся рукопись хранится в Хилендарском монастыре на Афоне." Мирославовото евангелие е издадено по литографски способ през 1897 г. в Белград под заглавие „евандеље кнеза мирослава. Издање његова величанства Александра I краља Србије" (с предговор от Л. Стоянович) и през 1986 г. също в Белград от Н. Родич и Г. Йованович под заглавие „Мирослављево јеванђеље. Критичко издање". На последния лист

съгрѣшѫ и инѹцѣ кѫ, и мирстн чѧцѣ д. За нападението на латинците срещу Зографския манастир вж. още Аргиров, Ст. Из находките ми в светогорските манастири Хилендар и Зограф. — Сп БАН, 63 (31), 1942, с. 12.

[4] Иванов, Й. Цит. съч., с. 558.

има следната приписка: азъ грѣшныи гангрине диакъ недостоинъı нарецıи се диакъ. заставıхъ сие евангле. златомь кнезю. векославномоу. мирославоу. сноу завидиноу. Правописните му особености ще бъдат посочени по-нататък.

Паметникът се отклонява от старобългарската употреба на носовите гласни — много рано в сръбската реч праславянските носовки ǫ (старобълг. ѫ), ǫ̑ (старобълг. ѭ) и ę (старобълг. ѧ) са загубили носовия си призвук и са били заменени съответно с *у*, *ю* и *е*. По тази причина старобългарският правопис е бил труден за сръбските преписвачи на старобългарските книги. При възпроизвеждането на старобългарските богослужебни оригинали те непрекъснато са правели грешки, защото не е било възможно например да помнят, че пать се пише с малка носовка (ѧсъ), а есень с *е* (ѥстъ), че дѣвъ се пише с голяма носовка (ѫсъ), а оумъ с *у* (оукъ), че молѭ се пише с йотувана голяма носовка (ѭсъ), а югъ — с *ю* (юже). Замяната на ѧ с ѥ, на ѫ с оу и на ѭ с ю е била неизбежна. В Мирославовото евангелие срещаме например голоубь вм. голѫбь, доубь вм. дѫбъ, гредоущь вм. градѫщь, съходещь вм. съходаштъ, мрѣже вм. мрѣжа, властию вм. властиѭ, глю вм. глѭ. Изглежда, че в старобългарския оригинал, от който е преписван паметникът, не е имало разлика между ѫ и ѭ, както не се прави такава разлика в редица старобългарски паметници, като Енинския апостол, вмъкнатата част на Зографското евангелие, Зографския палимпсест, Македонския кирилски лист, л. 131_{9-30} и 216_{8-16} от Супрасълския сборник, Листовете на Ундолски, Мурфатларските надписи, надписа на българския цар Самуил от 996 г.

На мястото на ѫ староеръбският преписвач в съответствие със собствения си изговор е трябвало да пише ту оу, ту ю, но той не е постъпвал така, а е заменял произволно ѫ ту с оу, ту с ю, та са се получили написания като гредоущь и гредюшь от градѫштъ, доубь и мюжь от дѫбъ и мѫжь, голоубь и сю от голѫбь и сѫ (сѫета), ѣдющемь и недоужные от ѣдѫщемъ и недѫжьныа, снлу и невѣстю от снлѫ и невѣстѫ, сюпругь от сѫпружъ, гредоуть и рекють от градѫтъ и рекѫтъ, мнноувъшин и мнноути от мнневъшин и мненѫти. Типични са имперфектното окончание -ахю във форми като везахю, прохождахю, глахю вм. вазахѫ, прохождахѫ, глахѫ, както и графичните форми на спомагателния глагол като бюдѣте и бюдеть вм. бѫдете и бѫдетъ. Този крайно непоследователен правопис е пренесен и върху етимологичното оу — в стотици случаи имаме ю на мястото на оу в примери като бюрѣ вм. боурѣ, вѣрюете вм. вѣроуете, вьсюе вм. вьсоуе, погюбить вм. погоубить, постыню вм. поустынѭ, дюше вм. доуша, свѣдѣтельствюете вм. свѣдѣтельствоуете, тю вм. тоу, брегю вм. брегоу, к немю вм. къ немоу. Буквата ѫ се среща доста рядко, понякога на мястото, на което е стояла в старобългарския протограф, напр. тьчнѫ, даѫ, вжѫ, прѣдь мноѫ, водоѫ, странѫ, по изключение на мястото на оу или ю, напр. пѫть моръ вм. пѫть морю или лѫбаѫ вм. любаѫ. Обикновено ѫ се пише, за да не се съберат една до друга две букви оу или ю, напр.:

поѣтъ ѫ оученикъ вм. поѧтъ ѫ оученикъ, чаку єтєроу богатѫ оу(го)бзн се нивѣ вм. чакоу єтєроу богатоу оугобьзн са нивѣ, полагаѫ ю вм. полагаѫ ѫ, чачьскюѫ вм. чальчскѫѫ, гаа смѫ оучитєлю вм. гаа смоу оучитєлю, створьшюѫ вм. сътворьшѫѫ. Правилото важи и когато съседните букви оу или ю са разделени от друга буква, напр.: сющѫ поздѣ вм. сѫщю поздѣ, по оучищєнню нѫдєнскоу вм. по оучищєнню нюдєнскоу, дастъ смю сѫдъ творити вм. дастъ смоу сѫдъ творити.

Буквата ѧ (ѧ) обикновено се пише, за да не се съберат една до друга две букви є, напр.: прнѣѣсте дго вм. прнѣѣсте єго, сѣ, нѫѣ єсть вм. нѫе єстъ, нздрече ан вм. нздрече єи, рѣша смю вм. рѣша смоу, ае вм. єѫ, на смлєте вм. не смлєте, бы же агда вм. бѣстъ же єгда, все ѧзыкн вм. вѣса ѧзыкы, оучаше ѧ, погрѣсл є, разоумѣєте ащє вм. разоумѣєте єщє, она же ре ан гк вм. она же рече єи гн, отнде аднны вм. отнде єдинъı, сътнникю же єтерю вм. сътьникоу же єтероу, болещѣѧ вм. болѧщѣѧ, гнбнющѣѧ вм. гънбнѫщтєє, творещѣѧє вм. творѧштѣѧ, оучаше ѧ, позбаша є, оученще ѧ все жанко заповѣдаух вамь вм. оучаште ѧ вьсе єлнко заповѣдаѫхъ вамъ, не дастъ сѧ смю вм. не дастъ са смоу, єже естъ вм. єже єсть, удобѣе астъ вм. оудобѣе єстъ, нничтоже астъ вм. ничѣтоже єстъ, глаше ѧмю вм. глаше смоу, поклонише се ѧмю вм. поклониша са смоу, на распѫтне дго вм. на распѫтне єго, повѣдаше ѧмю вм. повѣдаша смоу. От подобни употреби в паметника са били обобщени графичните форми на спомагателния глагол ѧси (ѧсн) и астъ (дстъ), както и графичните форми на анафоричното местоимение дго (ѧго) и ѧмоу (ѧмоу). Правилото важи и когато съседните букви є са разделени от друга буква, напр.: єсѧ вм. ѧсѧ, чюдитѧ се вм. чюдѧте сѧ, не днѣнте са семю вм. не днѣните са семоу, вьзбоѣша се вм. вьзбоѣша сѧ, начесѧ вм. начѧсѧ, потресѧ се вм. потрасе сѧ, мане вм. мене, да не съблазнитѧ се вм. да не съблазните сѧ. Много рядко буквата ѧ стои в края на редовете на мястото на етимологично є или ѧ — пръѣѧ вм. пръѣѣ, сѧго вм. сего, прнхождаша вм. прнхождаше.

Мирославовото евангелие е едноеров паметник, в него се употребява само ъ. Без съмнение този правопис стои във връзка със старобългарския едноеров правопис, който е характерен за Македонския кирилски лист, Енинския апостол, вмъкнатата част на Зографското евангелие, Боянския палимпсест, л. 131 и 216 от Супрасълския сборник, Листовете на Ундолски. Според Б. Цонев същия правопис имат средновековните паметници от охридската школа (само ъ) и злетовско-кратовската школа (само ь)[5]. И двете едноерови средновековни школи в Македония са съществували още в началото на XII в. (ранен средновековен едноеров паметник само с ь е например Добромировото евангелие) и са послужили за основа на зетско-хлъмската редакция на старобългарското писмо.

[5] Цонев, Б. Класификация на българските книжовни паметници от най-старо време до края на XVI в. — Год СУ, I, 1904—1905; Цонев, Б. Кюстендилско четвероевангелие. Средновековен прототип на VI правописна школа. — ПСп., 66, 1905.

Друга правописна особеност на паметника е употребата на н вм. ъı след к, г и х, напр.: разбоиникн вм. разбоиникъı, изгнбль, вм. изгъıбль, грѣхн вм. грѣхъı, паски вм. паскъı, пакн вм. пакъı, сребрьникн вм. сребрьникъı, дрюгн вм. дроугъı, рюки вм. рѫкъı, недюгн вм. недѫгъı, книгн вм. кънигъı, пѣнезьникн вм. пѣнѧзьникъı.

Началното въ в Мирославовото евангелие на някои места е заменено с оу — оупросише вм. въпросиша, оу вьсь вм. въ вьсь, у вась вм. въ васъ, упросу вм. въпрошѫ. Тази замяна отразява една от развойните черти на старосръбската фонетика, а именно прехода на началното *в* в *у*. По-често се среща обратният случай — замяната на начално оу с начално въ, напр.: вьмрѣть вм. оумрѣтъ, вьжасю сѧ вм. оужасѫ сѧ, не вьжасанте се вм. не оужасанте се, вьготовите вм. оуготовите, вьмьрете вм. оумьрете, вьгодн вм. оугодн, вьсумнѣ вм. оусѫмьнѣ, вьвиеноу вм. оувиеноу.

Характерна черта на паметника е, че в него практически липсват знаците ѥ и ѧ. Не само след съгласна, но и след гласна, и в началото на думите преписвачът на Мирославовото евангелие пише е: етерı, его, моего, знаменне, вѣлѣешн, дѣлаешн, своего, есмь, едино, дѣсть, погнбаемь, егда, сѣаное, есн, велнемь, етн от ѧтн, свинне от свинна, людне, умираеть, всакое, пристьнь, едро от ѧдро, запрѣщае от запрѣщаа. Знакът ѥ се употребява много рядко, за да се избегнат две съседни букви е, напр.: нме ѥдиночедаго от нма единочаддаго. За употребата на знака ѧ вж. по-нататък.

При предаването на чуждиците, които съдържат ф и п, в Мирославовото евангелие има колебания и непоследователности (замяна на ф с п и обратно), напр.: канапа вм. канафа, парнсѣи вм. фарнсѣи, филатоу вм. пилатоу, фараклть вм. параклитъ. Подобна замяна, която свидетелствува, че гръцкото ф, без съответствие в славянската реч, е било предавано с п, се среща още в някои старобългарски глаголически ръкописи: та фати — τὰ πάϑη, в Мариинското евангелие; пиникъсъ — φοῖνιξ, в Синайския псалтир; фропитоу — προφήτης, в Клоцовия сборник; скорѣфна — σκορπίος, и фетронии — Petronius, в Синайския молитвеник. Понякога г пред мека гласна в чуждиците се предава с д — наследника на глаголическата буква ⰳ, напр. фарасседьскно, надемоно.

И така, главните особености на зетско-хлъмската редакция на старобългарското писмо са засвидетелствувани най-пълно в Мирославовото евангелие[6]. Те се свеждат до следното: 1. Употреба на ж и ѧ по изкуствени правила; 2. Липса на разлика между четенето на оу и ю (употреба на ю вместо оу и обратно); 3. Липса на буквите ѧ и ѥ или употреба по изкуствено правило; 4. Едноеров правопис (само ь); 5. н вм. ъı след к, г и х; 6. Лип-

[6] Кульбакин, Ст. Палеографска и језичка испитивања о Мирослављевом јеванђељу. — Посебна издања Српске краљевске академије, 52, 1925; Белић, А. Учење св. Саве и његове школе у стварању нове редакције српских ћирилских споменика. — В: Светосавски зборник. Кн. I. Посебна издања Српске краљевске академије, 114, Београд, 1936, 214—276; Vrana, J. L'Evangeliaire de Miroslav. Contribution à l'étude de son origine.s-Gravenhage, 1961, 113—141; Врана, J. Вуканово еванђеље. — В: Српска академија наука и уметности. Посебна издања. Кн. 404. Одељење литературе и језика. Књ. 18, 1967.

са на разлика между начално ѕ и начално оу; 7. Смесване на и и ф в чуждиците. В останалите старосръбски паметници за църковна употреба от края на XII и началото на XIII в. признаците на зетско-хлъмската редакция на старобългарското писмо се наблюдават непълно и непоследователно. Най-близък до тази редакция е правописът на един от преписвачите на Вълкановото евангелие (от л. 10 до л. 28), старосръбски паметник, който е бил създаден по поръка на великия жупан Вълкан (1200—1203), син на Стефан Неман. Същият Вълкан изместил от великожупанския престол брат си Стефан (по-сетнешния сръбски крал Стефан Първовенчани) с помощта на маджарския крал Емерих (1196—1204) и преминал към римската църква[7].

Към паметника, който се намира в ГПБ (F. п. I. 82), има следната приписка: понеже мнози начеше чинити. и повѣсти дѣяти иже w извѣстныихъ вещехъ: слоужи се мнѣ грѣшьномѹ прилѣжно и ѕнылоѧ: и хѫждьшюѧ всѣхъ: ни нѣдостоинюѧ назвати се имѣюѧи сиѧ: монїха сумеѡна: . . . по нензьмѣрьнѣи его мнлости: и по изволенню прѣстыѧ гже вце: прѣдасть Хсь. чьстьны вѣньць великѹ жѹпанѹ вълкѹ владычьствоующю имѹ: своею срьбьскоѡѣь землею: и зетьскоѡѣь страноѡѣь: и поморьскыми градь: . . . и нишевьскими прѣлы велеродьноѧ: велеславьноѧ: великѹ жѹпанѹ вълкѹ: сна самодрьжьнаго гна wвласти своѥѧ: стѣфана немане:[8]

За правописа на Вълкановото евангелие от л. 11 до л. 28 може да се каже, че е преход от зетско-хлъмската към рашката редакция на старобългарското писмо, основният признак на която е употребата на оу вм. ѫ, на ю вм. ѭ и на ѥ вм. ѧ. В началото на работата си преписвачът на споменатата част от Вълкановото евангелие се е придържал към зетско-хлъмското правило да избягва две съседни букви ѥ, като замени едната с ѧ, напр.: днѥ сѧ вм. днѧ сѧ, не сѧ ли ѥсть вм. не ѥ ли ѥсть, но по-нататък в преписа му на мястото на старобълг. ѧ редовно стои ѥ. Същото зетско-хлъмско правило виждаме и у книжовника, който е преписал страница и половина на л. 10 — прѣбываѫщеѧ вм. прѣбъываѫщее. У този преписвач виждаме и ѫ на етимологично място след гласна — ладѫ, дыхаѫщоу, дѣлаѫще, прѣбываѫщее — графична черта, която ни е позната от Мирославовото евангелие. Ясно е, че зетско-хлъмските преписвачи са се придържали към изкуственото правило „след гласна не пиши оу или ю, а ѫ", което на първо време им е помагало на много места да не се отклоняват от старобългарския правопис. Колебанието между оу и ю, което е характерно за преписвача на Мирославовото евангелие, от л. 11 до л. 28 на Вълкановото евангелие до голяма степен е премахнато — на мястото на ѫ се пише оу, а на мястото на ѭ се пише ю. По изкуствено правило обаче ю вм. ѫ или оу стои след д, напр.: ндю вм. ндѫ, w коудю вм. w кѫдоу, водю вм. водѫ, w медю вм. w медоу, ндю вм. ндѫ, боудю вм. бѫдѫ, боудють вм. бѫдѫтъ, ндють вм. ндѫтъ, обндю вм. обндѫ, гредють вм. градѫтъ. Това изкуствено правило е последица от желанието да не се

[7] Јиречек, К. Историја Срба. Т. 1. Београд, 1922, 211—212; Златарски, В. Цит. съч. Т. 3. С., 1940, с. 149, 179.

[8] Срезневский, И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. Вып. 2. СПб., 1867, 20—23.

натрупват едно до друго две съседни оу, което би се получило например при транскрипцията на бѫдѫ, бѫдѫтъ, отъ бѫдоу.

Следи от зетско-хлъмски правопис могат да се видят и в някои други стари сръбски паметници — напр. в Хиландарския типик от началото на XIII в. (Chil. AS 156), който е преписан от един от учениците на Сава Сръбски (най-малък син на Стефан Неман и пръв сръбски архиепископ, починал в Търново)[9]. Тук обаче знакът ѧ невинаги се поставя, за да се избегнат две съседни букви е (напр. имате вм. имете). Старото правило е вече нарушено и ѧ в много случаи е обикновен заместник на буквата е, напр.: жалающаго вм. желающаго, поутамь вм. пѫтемь, прѣстоупита вм. прѣстѫпите, тьщета вм. тьщете, сабе вм. себе, мена и мане вм. мене, слышеща вм. слышаште, обрещате вм. обрѫщете. Няма съмнение, че от употреби като хощета вм. Хоштете и радоунта се вм. радоунте са графичното окончание -та е било пренесено например във вьведѣта вм. вьведѣте или да оставента вм. да оставите.

В някои от паметниците, свързани с името на Сава Сръбски, се наблюдават и остатъци от употребата на ѫ в значение на оу, а именно в типика на Студеничкия манастир (на р. Студеница, приток на р. Рашка, на североизток от днешния Нови пазар), който типик е бил съставен от Сава през 1200 г. Той не е оцелял до наши дни, но е запазен в препис от 1619 г., извършен от оригинала, както личи от следната приписка: сїи типикь сѫтвь wбразникь светаго сабы сръбьскаго прѣписа се вь лѣто ѕ҃ѱ҃к҃ѕ҃ вь пештере светаго сабы постницѫ. бѣ бо прѣжде нась сьписань роукою светаго сабы[10]. Примерите с ѫ вм. оу са: къ игѫменоу, игѫмена, игѫмень, игѫменоѣ и под. Знакът ѫ в значение на оу се среща и в някои босненски кирилски паметници от XIV в., в които, както е известно, са запазени черти на зетско-хлъмската редакция на старобългарското писмо, напр.: иждѣвиѭмь, иждѣвькь, иждѣова вм. июдѣвиѭмь, июдѣвискъ, июдоова в евангелието на Твърдко Припкович от XIV в. (ГПБ, сбирка на Гилфердинг, № 6).

Същински рашки правопис, за който е характерна последователната замяна на ѫ с оу, на ѭ с ю и на ѧ с е, може да се види у Симеон, главния преписвач на Вълкановото евангелие, от л. 28 нататък. Този книжовник е преписвал от среднобългарски оригинал — в текста му има безспорна следа от среднобългарската замяна на носовките: възлежоуциихъ от среднобългарското възлежѫщихъ вм. старобългарското възлежѫщихъ, освен това адверзативният съюз е ноу от среднобългарското нѫ вм. старобългарското нъ. Под влияние на оригинала на някои места преписвачът е запазвал голямата носовка, която е предавал обаче с ѧ, напр.: трость колеблема вм. тростьколѣблемѫ, бѣаха вм. бѣахѫ, саботе вм. сѫботѣ, бада вм. бѫдѫ, слышаха вм. слышахѫ, пати вм. пѫти, дщерь иго лежащя вм. дъщерь его лежѫщѧ. Запазен е тук-там и знакът ıа (ѧ), когато в оригинала той

[9] Архимандрит Леонид. Типик или устав царске лавре Хиландара у Св. гори, који је написао његзин оснивалац Св. Сава. — Гласник Српског ученог друштва, 7 (24), 1868, с. 167, 170.

[10] Јиречек, К. Типик Св. Саве за манастир Студеницу. — Гласник Српског ученог друштва, 40, 1874.

е стоял на мястото на старобългарското ѫ. Напр. 1 л. ед. ч. изгонѧ вм. старобългарското изгонѩ, отемлѧщомоу вм. старобългарското отемлѩщомоу, пѧтьчѧ сѧ вм. пѧтьчѫ сѧ, бываѧть вм. бываѫтъ, покаѧть сѧ вм. покаѫтъ сѧ, събѧрѧѧ вм. събѧрѧѫ, съжизаѧть вм. съжизаѫтъ, ѧзыкоу вм. ѫзыкоу. Очевидно чувството за фонетичен правопис, което е имал сръбският преписвач, на споменатите места е било разколебано — езиковият усет му е подсказвал да замени ѧ с е и ѫ с оу, но поради средновековното смесване на носовките в горните примери той не е могъл да стори това, без да се отклони от сръбския изговор, и е предпочитал да запази оригиналната графика. Протографът му е спадал към онези средновековни ръкописи, в които начертанието на ѫ е приличало много на ѧ (такъв ръкопис е например Боянското кирилско евангелие от XIII в.), поради което сръбският преписвач е четял например рѧзѫ като рѧзѧ, сѫботъ като сѧботъ, слышахѫ като слышахѧ, но не е искал да замени ѧ с е, понеже сръбският изговор е изисквал на тези места оу.

Рашката редакция, също като зетско-хлъмската е едноерова — употребява се само ъ, съответно ы вм. ъı. Особено внимание заслужава правописът на буквата ѥ. За употребата на този знак в Мирославовото евангелие вж. по-горе. Подобен на Мирославовото евангелие е и правописът на книжовника, който е преписал л. 10 от Вълкановото евангелие — ѥсть, ѥдинъ, ѥго, аѳѵне, ѥсьмь, ѥгда, ѥсте, но знамѥние иже. Буквата ѥ почти не се среща и в един откъс от октоих, старосръбски паметник от началото на XIII в., който се намира в ГПБ (F. п. I. 76) — вѣчьныѥ от вѣчьныıа, своѥмоу, твоѥго, твоѥн, благочьстнѥ, нєразоумнѥ, просвѣщаѥть, но славьнословѥние, с което завършва последният полуред. В Хилендарския типик на Сава Сръбски, където са запазени редица особености на зетско-хлъмската редакция на старобългарското писмо, буквата ѥ се употребява непоследователно: послоушанѥ, ѥиже ради от ѥиже ради, братѥ, своѥмоу, сѵѥ, прочѥѥ, прьвоѥ, избираѥть, нашѥѥ, моѥю, ѥгоже, нѥѥ от нѥа, исписанѥ, причестнѥ от причастнѥ, сѫщѥѥ от сѫщѥѥ, но облачае от облачаѧ, еже, помышлєнїємь, въ келѥ от въ келиа, братѥ, подобаѥть, оуслышанѥ, оупрашаѥть от въпрашаѥтъ, сѵѥ, двое, свое, ємоу, ѥсть, ѥгда, съпабьдѣємо, пиѥть, ѥгоже, избираѧ от избираѥ, моемь, ѥсте, оукаждание, прѣстые от прѣстыıа, братѥ, прѣданое, слако. Същата непоследователност виждаме и у книжовника, който е преписал л. 11—28 от Вълкановото евангелие: ѥтєрь, ѥгоже, знамѥние, ѥсть, прѣбываюцѥѥ, дѣлаѥши, вѣроуѥ от вѣроуа, моѥ от моѧ, ѥше от аша, ѥмоу, но есьмь, ѥсн, ѥсть, ѥдино, ѥго, ємоу, вѣроуємь, моѥго, пиѥ от пиа, прѣполовлѥние, обрѣзанѥ, обрѣзаѥте, твоѥ. В босненските кирилски паметници, които са наследили някои от особеностите на зетско-хлъмската редакция на старобългарското писмо, знакът ѥ не се употребява — вж.: ѥго, ѥмѕ, свое от своѧ, ѥдиномоу, ѥсть, ѥбсное, знамѥние, твоѥго, мое, ѥже от аже, ѥсьмь (евангелие от XIII в. в ГПБ, сбирка на Гилфердинг, № 61); ѥгда, листне от листвѥ, ѥсть, ное (евангелие в ГБЛ, № 1693 в сбирката на В. Григорович); правѥне от правъıа, ѥго, проповѣдае от проповѣдаѧ, крьщѥние, ставлѥние, свое (евангелие на Твърдко Припко-

вич от XIV в.); єсть, смѣ, сліко, єдінь, свое (евангелие от последната четвърт на XIV в. в ГПБ, сбирка на Гилфердинг, № 7).

Можем да приемем, че задължителната употреба на ѥ в началото на думи или срички е присъща черта на рашката редакция на старобългарското писмо. За пръв път в сръбската книжнина тази особеност срещаме в един откъс от Службата на св. Димитър Солунски (ГПБ, F. п. I. 78): дмнтрїе, поѥмь, ѥще, своѥ, ѥгда, разорѥнїе, спсаѥ от съпасаѧ, ѥсмь, ѥдиною вьзиграѥть се, просвѣщаѥмь, но блжене, аще, память от памать, свщено, мтре. У дяк Григорий (на последните листове на Мирославовото евангелие), за чийто правопис В. Мошин[11] неоснователно пише, че е последователен рашки, в началото на дума или сричка срещаме ту ѥ, ту ѣ: єсть, мосмоу, єсн, подобаєть, свѣтлые, гліголе, твоѣго, но сніе, прославлаѥ, спсенніе, ѣзы от ѧзыкъ, помлоуѣнїи. Дори у главния преписвач на Вълкановото евангелие, Симеон, за когото с право може да се каже, че е последователен представител на рашкия правопис, могат да се намерят отделни примери, и то немалко, в които на мястото на очакваното ѥ стои ѣ — нѣсное, доброе, своѣмь, ѣже, ѥгда, ѣсте; нищожен е броят на примерите, в които вместо очакваното ѣ стои ѥ: пѣкы се, прѣдоуть вм. прѧдѫть. От втората четвърт на XIII в. насетне в рашките преписи на богослужебните книги, както може да се установи по палеографските албуми, правилото за употреба на ѥ в началото на дума или сричка се спазва най-последователно, напр.: смѣрение, ѥлнзарь, ѥдѣ вм. ѣда, абне, наказанне (Белградски паримейник от началото на XIII в., изчезнал по време на Първата световна война); хотѣннѣмь, прнѣмша, съвькоупаенне, соущеѥ, ѥго (Братков миней от времето на сръбския крал Владислав, изчезнал по време на Първата световна война); ѥсть, вслнѣмь, ѥго, свнніе от свнніа, бывьшіе, ѥмоу, ѥлнко (четириевангелие от втората четвърт на XIII в. в Хилендарския манастир — Chil. 22); ѥмоу, своѥмоу, твоѥю, ѥсть, чтеніе, ѥ от вин. п. мн. ч. ѧ (паримейник от първата половина на XIII в. в Хилендарския манастир — Chil. 313); сніе, спсеніе, ѥго, ѥмоуже, побѣсть, ѣже, ѣще (Поучения на Теодор Студит от втората четвърт на XIII в. в Хилендарския манастир — Chil. 387), рѣжденіе, нашеѥ, поставленіе, своѥ, оуѥстне от оуѣстне, писанне (житие на Панкратий от средата на XIII в. в ГПБ — Q. п. I. 33); смртьноѥ, недоужьные, ѥго, ѥдиноу, ѣже (изборно евангелие от средата на XIII в. в ГПБ, № 70 в сбирката на Гилфердинг); ѥгда, ѥго, ѥсть, прѣполовленне, моѥ (изборно евангелие от третата четвърт на XIII в. в Хилендарския манастир — Chil. 8); прнѣмшн, варѣѥть, спсенне, дароуѥ от дароуа, ѥдного, бластаѥ от бластаѧ (Теодулов октоих от третата четвърт на XIII в. в Хилендарския манастир — Chil. 158); ѥсть, ѣзыкн от ѧзыкъ, боуковноѥ, ѥлнко, жнтне, ранскоѥ (четириевангелие на дяк Буиило от третата четвърт на XIII в. в Хилендарския манастир — Chil. 23); фарнсѣѥ, ѥтоу от

[11] М о ш и н, В. А. Палеографическо-орфографические нормы южнославянских рукописей. — В: Методическое пособие по описанию славяно-русских рукописей для сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 1. М., 1973, с. 61.

атѫ, емоу, есть, таковыѥ, каменнѣмь, єдинь (изборно евангелие от третата четвърт на XIII в. в ГПБ, сбирка на Гилфердинг, № 65); избавленѥ, архиерѣи, скиниѭ, своѭ (апостол от 1277 г. в ГБЛ, сбирка на В. Григорович, № 1697); починаѥмь, ѥуѫние, ѥже, ѥго (четириевангелие на дяк Болеслав от последната четвърт на XIII в. в ГПБ, сбирка на Гилфердинг, № 1); въскрсенѥ, славоѭ, вышьствѥ, сѣдѧнѥ, страшноѭ, ѥго, вторѥ, приближаѥмъ се, пришьствѥ твоѥго, благоволенѣмь, знаменаѥть, сѣдѧнии (литургичен свитък от втората половина на XIII в. в Хилендарския манастир — Chil. 16/IV); ненасыщенѣѥ, вашѥ, желанѣмь, ражднзаѥмь, прѣти от прѣати, приѧмаѥть се, ѥгда, стоѥть от стоати, поставлѧѥмь, трѣнѥ (Златоструй от последната четвърт на XIII в. в Хилендарския манастир — Chil. 386); съгласѥ, съѥдиньше се от съѥдиньша са, своѥмь, есть, твоѥ, съблажнѣѥть, подобаѥть, съвькоупленѥ, гнилоѥ, ненсцѣлноѥ, ѿсѣкаѥмь, боѥще се от боѧще са, прочѥѥ, сѥ (Никонови пандекти от края на XIII в. в Хилендарския манастир — Chil. 175); єдинь, оуказанѥ, wѣлѣченѥ, полоучаѥмь, емоу, благонравьѥ, показанѥ (Златоструй от последната четвърт на XIII в. в Хилендарския манастир — Chil. 382); стоѥ, есть, ѥго, архиерѣwѣи, прѣвоѥ, причещенѥ от причащенѥ, абѥ, приемаѥть, даѥть, єдинь, приемшаго, ѥгда, почитаѥть, писаноѥ, оуслышанѥ, прѣдѣстоѥщимь от прѣдѣстоѧщимъ (литургичен свитък от края на XIII в. в Хилендарския манастир — Chil. 3/III); готоваѥт, абѥ, сбирaѥм се, поѥмь, ѥрен, стыѥ от стыа, оуслышанѥ, твоѥ, твоѥѥ от твоѣ (литургичен свитък от края на XIII в. в Хилендарския манастир — Chil. 16/V); твоѥго, оудывлаѥм' се, ѥсн, wчищенѥ, приѥть, теченѥ, своѥго, благовѣрьѥ, моѥмоу (миней за м. декември в Хилендарския манастир от края на XIII в. — Chil. 608); разроушаѥть, ѥго, ѥгда, ѥмоу, ѥже, ѥсѣмь, вѣроуѥи от вѣроуан (изборно евангелие с апостол от манастира Дубочица в Херцеговина от края на XIII или началото на XIV в. — ГПБ, сбирка на Гилфердинг, № 16); спсенѥ, ѥмоуже, твоѥѥ от твоѣ, въскрсенѣмь, смрьтьныѥ от съмрьтьныа, внднмнѥ от внднмыа, ѥсн, твоѥмь, ѥгоже (октоих от края на XIII или началото на XIV в. в БАН СССР, сбирка на Сирку, № 4. 5. 18) и др.

Откъде произхожда тази характерна особеност на рашкия правопис? Както е известно, знакът ѥ в началото на дума или на сричка се среща още в най-старите кирилски паметници (пергаментни и епиграфски), които са писани в Североизточна България през IX и X в. Виждаме го в надписа на Павел Хартофилакс (дѣлаѥма), в надписа на Тудора (ѥсн), в надписа на чъргубиля Мостич (їмѣнїѥ), рядко в Хилендарските листове (2 примера) и в Савината книга (17 примера), но последователно в Македонския кирилски лист и в Супрасълския сборник, където е засвидетелствуван почти без изключение в средата на думите след гласна (сватоѥ, ненстовоѥ, вънимаѥть, обрѣтаѥть са, съмѣннѣмь и под.), а също в ѥго, ѥмоу, ѥи, ѥж, ѥсмь, ѥсн, ѥстъ, єдинъ, ѥгда и под. Не е бил употребяван в началото на заемки от гръцки (єлиньскъ, єуангелиѥ, єулогин), в отделни случаи след и (и ѥже, съ нами єдинако, и єдва, и єлико), в частицата ѥи (ναί) и в място-

именението ѥтєръ, колебание между ѣ и є в Супрасълския сборник има в ѥда, ѥзєро, ѥлень, ѥлнко[12]. Тази употреба на ѣ е била пренесена и в старорускитe преписи от старобългарските оригинали — правилото, по което ѣ се употребява например в Остромировото евангелие от 1056/1057 г., в Синайския патерик от XI в., в Мстиславовото евангелие от 1115 г., Юриевското евангелие от ок. 1120 г., не се отличава съществено от правилото, по което се употребява ѣ в Македонския кирилски лист и в Супрасълския сборник[13].

Съществува мнение, изказано от А. Белич и поддържано от Й. Врана по повод заниманията му с текста на Мирославовото евангелие, че създателите на рашкия правопис са въвели правилото за употреба на ѣ под влияние на руската редакция на старобългарското писмо — особена роля се приписва на Сава Сръбски, който в началото на XIII в. се е подвизавал из Света гора и може би е търсил съдействието на монасите от руския манастир „Св. Пантелеймон". Част от рашките ръкописи наистина са преписани от староруски богослужебни книги (напр. Chil. 22 — четириевангелие от втората четвърт на XIII в., Chil. 8 — изборно евангелие от третата четвърт на XIII в., както свидетелствуват за това форми като молѧше вм. молѧше, дньлѧхоу вм. дньлѧхѫ, дѣлѧ вм. дѣла с ѧ вм. а). Но тези преписи датират от по-ново време, когато рашката правописна норма е била вече възникнала и укрепнала, и, разбира се, не могат да бъдат доказателство, че рашкото правило за употреба на ѣ в началото на дума или сричка е пренесено от руските протографи[14]. С името на Сава Сръбски се свързва протографът на Иловичката кормчая, преписана през 1262 г. от някой си Богдан по нареждане на кир Неофит, епископ на цялата Зетска област, за храма „Св. архангел Михаил" в Иловица. Към преписа има следната бележка, която без съмнение Богдан е взел от оригинала: нзнде же на свѣть нашего ѥзыка божьствьное се писание потьщанiемь и любовию многою и желанiемь нз млада wсвещенаго и богочьстна и прѣwсвещеннаго и прьваго архiепископа всеѥ сръбскыѣ земле кѹрь савы сына прѣподобнаго wтьца сѹмеwна[15].

Следните правописни особености на Иловичката кормчая издават руската редакция на архетипа:

1. Окончанието за 3 л. мн. ч. аорист на много места вместо -ша е -ша: съвкоупиша сѧ, прiсташа, събраша же се, прѣдаша, бѣша, видѣша, просиаша, съблазниша се, написаша. В кореният се наблюдават групи ча, жа, ща вм. ча, жа, ща: начала, съпричастьна, чиноначальникы, w прiчащающихъ се, дрьжащаго, прѣдьлежащаго, дрьжащимь. Вместо ѧ в нача-

[12] О б н о р с к и й, С. П. Судьба j-та (j) в Супрасльской рукописи. — Изв. ОРЯС, 17, 1912, № 3, 242—255; Д у р н о в о, Н. Спорные вопросы общеславянской фонетики. 1. Начальное *е* в общеславянском языке. — Slavia, 3, 1924—25, 225—235.

[13] Д у р н о в о, Н. Цит. съч.

[14] Оживени сръбско-руски връзки на Света гора е имало в по-ранна епоха. През 1089 г. руските монаси се преместват от манастира Ксилургу в манастира Пантелеймон, а през 1091 г. в Ксилургу се настаняват сръбски монаси; през 1163 г. сърбите се преместват от манастира Ксилургу в руския манастир Пантелеймон и остават там докъм 1197 г., когато се настаняват в стария български Хилендарски манастир. Вж. И л ь и н с к и й, Г. А. Значение Афона в истории славянской письменности. — ЖМНП, 11, 1908. Всички тези събития предхождат появата на сръбската рашка писменост и нямат отношение към възникването ѝ.

[15] J a g i c, V. Krmčaja ilovička godine 1262. — Starine, 6, 1874, 60—111.

лото на дума или сричка се пише ѧ — сег. деят. прич. оутѣрждаѧ, ѿвращаѧ сѧ, прѣбываѧ, прѣлагаѧ, прѣстоупаѧ, поѧти вм. поѧтн, сощаѧ вм. сѫштаѧ, ѧшеѧ вм. ѧшеѧ, ѧже вм. ѧже.

2. Еровите гласни ъ и ь в слаба позиция понякога се отбелязват с о и е в съответствие с руското средновековно църковнославянско четене: ѿвръжено бысть вм. ѿвръженъ бѣстъ, всако прнчьтьнык вм. вѣсѣкъ прнчьтьнкъ, прнбытъко вм. прнбъытъкъ, пролого вм. прологъ, тъкомо вм. тъкъмо, погребено вм. погребенъ, вѣско вм. воскъ, вѣстоко вм. въстокъ, Хотѣло вм. Хотѣлъ, влоудо вм. блаждъ, свщенныхо вм. свщенныихъ, постѣщнхо вм. постѣщнхъ, веселеньскы вм. въселенъскы (с е вм. ъ — народна етимология, обусловена от вѣсе 'всичко'), рождешаго се вм. рождьшаго сѧ, вѣпльщешаго вм. въпльщьшаго, створеше вм. створьше, Хоужденшаго вм. Хоужденьшаго, болешнмн вм. большнмн, собестеа вм. собьства, властелескымь вм. властельскъмь, селескь вм. сельскъ, ѡ слоужебѣ вм. ѡ слоужьбѣ, менншьскын вм. мънншьскън, грѣшенщи вм. грѣшьнщи, дльженн вм. дльжьнн, въ неме вм. въ немь, скончасте се вм. съконьчастъ сѧ, оудавнте вм. оудавнтъ, моуже вм. мѫжь (замяната обхваща и ь след р и л — ѿ цркове вм. ѿ цркъве, прокленьше вм. проклъньше, кленоуть се вм. клънѫтъ сѧ, нзврежеть се вм. нзврьжеть се). Има, разбира се, и случаи на обратна замяна — гласни о и е, предадени с ь: нестрнвь вм. нестрнво, вьѡвражаемьмоу вм. въѡвражаемомоу, тькмь вм. тъкъмо, вѣско вм. воскъ, о анхѣнмьствѣ вм. о анхонмьствѣ, котьры вм. которън, ещь вм. еще, нерьтнцн вм. неретнцн, шьстаѧ вм. шестаѧ, къ ѡлтарѣвн вм. къѡлтарєвн, прнемльть се вм. прнемаетъ сѧ, бьзь завѣщаннѧ вм. безъ завѣщаннѧ, презвутьрехь вм. презвутерехъ, вьселньскаго вм. въселеньскаго (понякога с ь се заменя и е, което произлиза от ѧ — дльгы нашь вм. дльгъı нашѧ, проклть се вм. проклѧтъ сѧ, стекоше сь вм. стекошѧ сѧ, снндє сь вм. съннде сѧ).

3. Групата ръ (рь) понякога се предава с ьр: оутьрдивше, ѿ пьрваго, ѿ четвьртаго, цьркы, свьршена от съвьршена, въ вьртоградѣхъ вм. въ вртоградѣхъ.

4. Вместо жд от dj понякога се пише ж: прѣже вм. прѣждє, тожсго вм. тождєго.

5. Окончанието за твор. п. ед. ч. и за дат. п. мн. ч. на имената от м. и ср. р. е -ьмь: словьмь, гробьмь, оумьмь, епнскопьмь, съ ѡцьмь, звѣрьмь.

Наистина в Иловичката кормчая в началото на сричка или дума редовно се употребява ѥ, но това е особеност на староруския протограф, а не е рашко правило, въведено и изобретено от школата на Сава Сръбски — в Хилендарския типик, другия стар сръбски ръкопис, който се свързва с името на този църковен и просветен деец, употребата на ѥ, както бе вече посочено, не е последователна и това е указание, че рашкият правопис не е създаден от Сава. Не е рашки и правописът на Григорий, който е писал на последните страници на Мирославовото евангелие. Там в началото на дума или сричка обикновено виждаме є: єлѣнь, єсн, єсть, жєдаєть от жаждаєть, людіе, твоє, мо-

емоу, мое, подобаетъ, поетъ, твоею, гангорне, евнгланє, своемоу (всичко 18 примера). Знакът є в началото на дума или сричка се среща по-рядко: єзыцн от азъыцн, прославлаємє се от прославлаа са, спсенне, помнлоуєши, сиє (всичко 8 примера). Навярно Григорий е бил подсетен за подобна употреба на є от староруския протограф, откъдето той е взел алелуйната прибавка към Мирославовото евангелие — в тази прибавка четем даша вм. даша, бъзваша вм. възъваша, масти твоа вм. мнлости твоа, разоумѣвая вм. разоумѣваа, които са безспорно указание, че изходният текст е бил руски. В старосръбските преписи от края на XII и началото на XIII в. не е съществувало строго правило за употреба на є. Това правило не е било изобретено или въведено от сръбските книжовници в Света гора с личното участие на Сава Сръбски под влияние на руските изводи, от които в отделни случаи наистина са се възползували отделни сръбски преписвачи. То не е създадено и в рашката канцелария от книжовниците, които са водили документацията на сръбските велики жупани и крале от края на XII и първата половина на XIII в.

В Хилендарската грамота на Стефан Неман, доколкото може да се съди от фотографията ѝ, знакът є не се среща, в грамотата на Стефан Радослав от 1234 г. четем єгова, пр'нєше от пр'наша, послоужєнне, сиє, даєте, єдьне, оутвръгєнне от оутвръждєнне, потварає от потвараа, єго, но моєга, лознемь, моее от моа, моемь. В грамотата на княз Андрей Хлъмски от ок. 1235 г. срещаме є, сиє от сна, євангланє, но єсть, свое.

Строгото правило да се пише є в началото на дума или сричка в старосръбската писменост е дошло от онези среднобългарски книжовни паметници, които са били създадени в Търново и в Света гора наскоро след освобождението ни от византийско робство. Както бе вече посочено в увода, още през 1187 г., непосредствено след сключването на мира с Византия, водачите на победоносното българско освободително въстание Асен и Петър се заели с организирането на църковната йерархия. За глава на българската църква бил ръкоположен свещеникът Василий — „против писаните и каноническите предания и противозаконно благодарение на съдействието на българската власт", както съобщава едно синодално постановление на охридския архиепископ Димитър Хоматиан от втората половина на 1218 г. Почти същите неща Димитър Хоматиан съобщава и в писмото си до керкирския митрополит Василий Педиат от същата година[16]. Според средновековните схващания не е могло да съществува независима държава без независима църква. Ето защо братята Асен и Петър според думите на Димитър Хоматиан поискали „да свържат с царското достойнство и патриаршеското" и принудили трима гръцки епископи в българските земи, между които бил и видинският, да ръкоположат един обикновен йерей (свещеник) в епископски сан. По време на Калояновата уния с папа Инокентий III на 8 септември 1203 г. папският пратеник Йоан Каземарински, капелан, предал на Василий папската благословия и му възложил палиум (бял пояс с червен кръст) ad plenitudinem pontificalis officii в знак, че епископският му

[16] Н и к о в, П. Принос към историческото изворознание на България и към историята на българската църква. — Сп БАН, клон истор.-филол. и философско-обществен, 20 (11), 1921, 21—22, 47, 53; З л а т а р с к и, В. Цит. съч. Т. 2, 472—475; Д у й ч е в, Ив. Търново като политически и духовен център на късното средновековие. — В: Д у й ч е в, Ив. Българско средновековие. С., 1972, с. 425.

сан е признат. Същевременно Василий бил провъзгласен за примас на България, звание, което в очите на съвременниците му се е равнявало на патриаршеско, както личи от споменатото синодално постановление на Димитър Хоматиан: ἔπειτα καὶ τὴν τοῦ πάππα τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης χεῖρα δι' ἀποστολῆς καρδιναλίου ἐκεῖθεν ἑλκύσαντες, πατριαρχικῇ προσηγορίᾳ δι' ἐκείνης τοῦτον ἐτίμησαν[17]. Но още преди тези събития Василий е носил титлата български архиепископ, за която научаваме от преписката му с папа Инокентий III: Ego Basilius indignus archiepiscopus sanctitatis vestre et pastor de Zagora (до 27 ноември 1202 г.), и от обръщението на папа Инокентий III към него — Archiepiscopo de Zagora (27 ноември 1202 г.)[18]. Според един по-късен домашен извор (Житието на Иван Рилски от Патриарх Евтимий) още през 1195 г., когато мощите на св. Иван Рилски били пренесени от Средец в Търново, Василий е бил смятан от сънародниците си за патриарх: и ѥвїе посла къ пр҃іарх҃ѹ своемѹ кїръ василїѹ сѫщѹ тѡмѹ въ трьновѣ великѣмъ градѣ. писанїе великїе сице. възсѣдѣвшемѹ ѥжїѹ архїереѹ кѹръ василїѹ. и дх҃овномѹ wцѹ нашегѡ дръжавнаго цр҃ва[19].

Първа грижа на новата българска духовна власт е била да възстанови старобългарските богослужебни книги. За основа са послужили правописът и отчасти текстовете на преславските книжовници от X в. Въвеждането на книжнина от преславски тип още в първите години на възобновената българска държава е било важен църковно-политически акт, с който се е изтъквала приемствеността на българската държавна власт и на българската църква. За седалище на Петър, по-големия от двамата водачи на освободителното движение, е била избрана старата българска столица Преслав, която в средновековните извори се нарича Петрова хора, вж. G. Acropolites: ἥ τε γὰρ μεγάλη Πρεσθλάβα καὶ ἡ Προβάτους καὶ τὰ περὶ αὐτὰ τῷ Πέτρῳ παρὰ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ Ἀσὰν ὡς οἰκεῖος κλῆρος δεδώρηται, ὅθεν καὶ μέχρι τοῦ νῦν τὰ τοιαῦτα τοῦ Πέτρου ὀνομάζεται χώρα[20]. Преславският митрополит е бил избран за първопрестолен (πρωτόθρονος), сиреч за пръв до престола на българския църковен глава. Това личи от надписа при с. Троица, Шуменско, с дата 1263/1264 г. (сн҃ храмъ стго николы и стго ѧдрѣа мчка създа сава матна ѥжна мнтрополнтъ вгоспнаго гра̀ прѣслава и протоѳрнъ)[21] и от Житието на Теодосий Търновски от втората половина на XIV в. (къ снмь и патрїа̀рхоу кѹръ ѳѳwсїѧ таже сщенн҃ѣншїн мнтрополн великаго преслава дорѡѳен протоѳрѡ. заха̀рїа мнтрополн дръстер'скы. лазарь мнтрополнтъ овча града. парѳенїе мнтрополн ловьч'скын. . .)[22].

От първата половина и от средата на XIII в. са запазени много малко български паметници, пряко или косвено свързани със столицата Търново или с търновския богослужебен правопис. Но и въз основа на онова малко, което е дошло до нас, можем да си съставим доста ясна представа за

[17] Н и к о в, П. Цит. съч., с. 52.

[18] Д у й ч е в, Ив. Преписката на папа Инокентия с българите. — Год СУ, истор.-филол. фак., 37, 1942, 3, 26—27.

[19] И в а н о в, Й. Цит. съч., с. 382.

[20] G e o r g i u s A c r o p o l i t a. Opera. Recensuit A. Heisenberg. Vol. 1. Lipsiae, 1903, p. 20.

[21] П о п к о н с т а н т и н о в, К. Старобългарски ктиторски надпис от с. Троица, Шуменски окръг. — Археология, 22, 1980, № 4, 56—58.

[22] З л а т а р с к и, В. Житието на св. Теодосия. — СбНУ, 20, 1904, с. 25.

особеностите на тогавашното писмо. Една негова характерна черта е употребата на ѧ след съгласна и на ꙗ в началото на дума или сричка, вж. напр.: ѧзыкы, паѧчинѫ, моѧ пр҃нѧто, но исповѣдаѧт сѧ, прозѧбша, гѧа, бѣжѧть в Погодиновия псалтир от първата третина на XIII в. (ГПБ, № 8 в сбирката на Погодин); нзрадьнъıѧ, звѣздънъıѧ, знаѧть, ꙗже, маринѧ, ꙗзъı, ꙗглне, но начал'нникъ, прозав'ши, бъıша, бдащимъ, домъıслнлъ сѧ в онази част на „Шестоднева“ (ГИМ, Синодална сбирка, № 54/354), която е преписана с носовки през 1263 г.; в Търновското евангелие от ок. 1272 г. (внтаѧть, обрѣте ѧ, ѧти, грѣѧ сѧ, оубиѧть, своѧ, възыскаѧща, въпрашаѧща, сиоѧ, трѣбоуѧть, ѿдаѧт сѧ, ѧжа, но вазаахъ, имѧ, пать, вѣзашѫ). По-непоследователно същият правопис е засвидетелствуван в Добрейшовото евангелие: поѧшѫ, ѧшѫ, ѧть, пр҃нѧтъ, поѧхъ, ѧзыкъ, ѧжика, ѿ ѧзы, ѧдницѫ, ншштаѧ, посла ѧ, но и пр҃нати, поать, ашѫ, пр҃нато, ѧзъıкь, своѧ, сѧ, нѣмъıѧ, жрѣбиѧ. В случайно оцелелите старобългарски кирилски паметници от X в. този правопис не е засвидетелствуван (изключение е Супрасълският сборник, където има няколко примера, като ѧзеѫ, ѧзъıкъı, гажбокъıѧ[23]), но е характерен за някои ранни староруски преписи от старобългарски оригинали, вж. напр.: мьртвъıѧ, ѧже, ѧзъıкомъ, ѧ, оустоıать, вѣроуѧн, но чюдите сѧ, нача, вѧцин, десате, потъкнеть сѧ, въ мѧ, градъı, обязано в Остромировото евангелие от 1056/1057 г. (ГПБ, F. п. I. 5); ѣѧ, внфанніѧ, обнкоуѧ сѧ, своѧ, но смоковьıницѧ, сѧ, прозабнеть, жатва, врѣмѧ, болѧ, рекошѧ в Новгородските листове от XI в. (ГПБ, F. п. I. 58).

За търновските паметници от първата половина и средата на XIII в. е била характерна и употребата на ѥ в началото на дума и сричка, вж.: ѥго, моленнѥ, достоıанніѥ, ѥлнко, людѥ, нцазаѥть, таѥть, но людемъ, земли, тебѣ, праведницн, веселнн в Погодиновия псалтир; своѥго, соуѥтоѫ, ѥсн, твоѥ, безаконнѥ, спасенніе, крънѥть сѧ, ѥсн, прѣврѣканнѥ, но конецъ, безоумень, прнпнче, волеѫ, смате сѧ, нападѥ, трепеть у един от преписвачите (л. 87—126 а) на Болонския псалтир (Болонска университетска библиотека — 2499. Ex Bib. S. Salvatoris 583), работил по време на Иван Асен II (между 1230 и 1241 г.), както личи от следната приписка: пнсашѫ же сѧ въ ѳХрндѣ градѣ. въ селѣ рекомъıмъ равне при цр҃н асѣнн блъгарьскъıмъ; в онази част от „Шестоднева“ от 1263 г., която е преписана с носовки — ѥсн, послоушанъıе, чистоѥ, блажѥноѥ, прьвоѥ, абъıе, познаѥшн, пригтовленъıе, ѡвланіемь, но весь пр҃нкллда, нево, паче, боле, тоже, дневна, чюдеса, невиднмааго. И този правопис е без съмнение старобългарски по произход (вж. по-горе), и то свързан с книжовниците от преславското средище, както личи и от редица староруски паметници, преписани от преславски старобългарски оригинали, вж. напр.: ѥже, ѥмоу, ѥдинъ, твоѥн, испнѥтъ, крьщенѥмь, ѥго, но хощеть, аще, прнде, рече же, чюдеса, съребрьнникъ в Остромировото евангелие; своѥ, ѥже, ѥн, ѥмоу, ѥсть, подобаѥть, разоумѣкемь, абъıе, молитвьıноѥ, състарѣѥть сѧ, замышленнѥмь, прошитенне, съпасаѥть, ѥлнко, но вьнидѥшн, посълеть, речено, бъıвъıше, аште,

[23] Margulié s, A. Der altkirchenslavische Codex Suprasliensis. Heidelberg, 1927, p. 52.

вьсего, далече в Изборника от 1076 г. (ГПБ, Ермитажна сбирка, № 20); истиноуѣть, противьноѥ, коемоужьде, мниоуѣть, лоуньноѥ, скорѣѥ, но о семь, невесн, седмн, нмена, сѣньце, тельць, овндеть, наше, покрѣвенъ в Изборника от 1073 г. (ГИМ, № 31-д в Синодалната сбирка); авне, его, твоѥ, невѣрьствне, ѥсть, но проχождааше, паде сѧ, четырн, петръ, море, прнведѣте, сребро в Архангелското евангелие от 1092 г. (ГБЛ, № 1666 в Музейната сбирка). Този правопис не е характерен за някои старорускн паметници от края на XI в. и по-късно, вж.: сѧ, праздьноуѣть и под. в Новгородския служебен миней за септември от 1095/1096 г. (ЦГАДА, № 84 от библиотеката на Синодалната типография); авне, емоу и под. в Житието на Текла (ГПБ, № 63 от сбирката на Погодин); еднномоу, есть и под. в Житието на Кондрат (№ 64 в същата сбирка); въздаанньмь, есмъ естьствьнаго, прьвое, еже, крщенньмь, разоумѣнье, егоже, слоуженье, свое, сьдѣваѣть, косенньмь, подоваѣть в Пандектите на Антиох (ГИМ, № 30 от сбирката на Ново-Йерусалимския манастир); емоу, повелѣние, наѹанне, прьвое в кирилската част на Реймското евангелие. Споменатата разнородност на староруския правопис е последица от нееднаквите правописни правила, които староруските книжовници са наследили от старобългарските протографи.

В търновските паметници от началото и средата на XIII в. се е употребявал и знакът ѫ вм. ъ в началото на сричка или дума: моѫ, наковаанѫ, оубоѫт сѧ в Погодиновия псалтир; въсмѣѫтъ сѧ, соуѣтоѫ, бжнѫ, разоумѣваѫ, възъискаѫн, разоумѣѫть, съѣдаѫщен, моѫ, печалнѫ, почнѫ, опъваѫ, съкрѣнѫтъ, ѫзъкъ в Болонския псалтир (л. 87—126 а); ѫже, снлоѫ, нашеѫ, сеѫ, клаѣнѫще сѧ в онази част от „Шестоднева", която е преписана с носовки.

Още в края на XII и в началото на XIII в. търновските богослужебни книги са имали твърдо установени книжовни норми, изработени по подобие на преславските книжовни навици и задължителни през първите десетилетия на XIII в. Едва по-късно, към края на XIII в., в търновските богослужебни книги са се установили по-други правила (замяна на ѥ с широко е, замяна на ѫ с а, замяна на ѫ с ѧ или ж). Разколебаване забелязваме още в Търновското евангелие. Правописът на ѧ тук е спазен, но знакът ѫ не се среща. В началото на дума или сричка по правило се пише е (еже, твораще, есн, еднъ, поемъ, егда, его) и много рядко ѥ (кже, ѥще, ѥднъ, ѥго). Подобна непоследователност има и в Добрейшовото евангелие (НБКМ, № 307, бивша Белградска народна библиотека, № 214): моѫ, велнкѫ, водоѫ, погыбшѫ, снѫ, сотоноѫ, ѫ, ноцинѫ, правьдоѫ, но снѫ, сѫдѫ, твоѫ, еднноѫ, мъанѫ, въ сандаанѫ, божѫ, вин. п. ж. р. ѫ, тобоѫ, доушеѫ, моеѫ, внноѫ (подобна замяна на ѫ с ж се наблюдава тук-там и в Погодиновия псалтир). Освен това в Добрейшовото евангелие в началото на дума или сричка се пише е и в редки случаи ѥ: еднна, естъ, анстне, своего, емоу, есн, твоемоу, коего, егда, прнемлеть, но и еже ѥсть, еже ѥсн, послѣдьнее, ѥмоу, ѥже. За употребата на ѧ в паметника вж. по-горе.

Сръбската църковна писменост, която е била по-неустроена и по-неразвита от българската (в началото на XIII в. сръбската книжовна традиция в

Атон е била още в зародиш, а сръбското архиепископство, учредено от Сава, датира едва от 1220 г.), наскоро след официалното възобновяване на българската писменост през 90-те години на XII в. е усвоила много от тогавашните търновски книжовни норми. От досега споменатите особености е бил възприет само правописът на ѣ, но не, разбира се, и знаците ѫ и ѧ, тъй като сръбското писмо още в зетско-хлъмските паметници е по правило без носовки. Културното влияние от страна на Търново върху книжовната дейност в седалището на рашкия владетел Вълкан е безспорно въпреки изостреното отношения на Сърбия с българския цар Калоян (1197—1207) по повод на присъединената към Сърбия с помощта на маджарите Нишка област (в едно от писмата си с дата 10 септември 1203 г. папа Инокентий III съветва Калоян да поддържа добри отношения с Вълкан: quatinus cum dilecto filio nobili viro Wico pacis studeas federa reformare, ne occasione discordie terra tua vel eius incurrat irreparabile detrimentum[24]). Доказателство за това влияние е самото Вълканово евангелие, в което са запазени значителни следи от преславската редакция на старобългарските богослужебни книги. Тук е мястото да се отбележи, че според някои мнения[25] т. нар. Вълканово евангелие не е писано за Вълкан, а за неговия брат Стефан (бъдещия сръбски крал Стефан Първовенчани). Докато жупанът Вълкан е бил съюзник на маджарския крал Емерих (1196—1204), Стефан, на когото Вълкан отнел великожупанската титла, е търсел подкрепата на българския цар.

Типични редакционни особености, свидетелствуващи за преславска лексика в текста на Вълкановото евангелие, са: правѣо вм. амінъ (около 30 примера), вонѧ вм. ароматы (Лук. 23:56), старѣишина жрѣчьскъ вм. архиерен (около 20 примера), рать вм. врань (Лук. 21:9), въставити вм. въскрѣсити (Лук. 20:28), достоѧнїе вм. причастїе (Лук. 12:13), жидовинъ вм. юдеи (над 10 примера) и жидовьскъ вм. еврейскъ (4 примера), залона вм. катапетазма (Лук. 23:45), пьсанїе вм. къниги (Йоан. 19:36) съжженїе вм. олокавътоматъ (Марк. 12:33), масло дрѣвѣно вм. олѣи (Лук. 7:48), патъкъ вм. параскевьги (3 примера), пастоухъ вм. пастыръ (3 примера), вѣрѣнъ вм. пистикин (Йоан. 12:3), поустити вм. посълати (Лук. 20:20), помазати вм. похризмити (Марк. 14:8), багрѣница вм. прапржда (Марк. 15:17), дѣла вм. рады (7 примера), съблазнъ вм. скандалъ (3 примера), послоушьствовати, послоушьство, послоухъ вм. съвѣдѣтельствовати, съвѣдѣтельство, съвѣдѣтель, съборъ вм. сънимъ (4 примера), дрѣводѣла вм. тектонъ (Марк. 6:3), жтрѣва вм. чрѣво (Лук. 1:42), страна вм. ѩзыкъ (8 примера)[26].

Когато са се изработвали нормите на рашкия правопис, търновската книжнина от края на XII и началото на XIII в., а чрез нея и преславската книжнина от X в. са играли съществена роля. Една от най-важните отличителни черти на рашката редакция на старобългарското писмо в сравнение със зетско-хлъмската редакция — употребата на ѧ вм. ѣ в началото на думи и срички, е заимствувана без съмнение от среднобългарската и старобългарската писменост. В главния представител на зетско-хлъмската

[24] Д у й ч е в, Ив. Преписката . . ., с. 34.
[25] В р а н а, J. Вуканово еванђеље . . ., с. 2.
[26] Доказателства, че посочените лексикални замени са извършени от преславските книжовници, и то още в началото на X в., вж. БЕ, 28, 1978, № 2, 89—98; 29, 1979, № 1, 9—21.

редакция — Мирославовото евангелие, знакът ѧ се среща рядко и употребата му е подчинена на изкуствени правила — за да се избегнат две букви ѣ в непосредствено съседство или в съседни срички: бжнѣ ꙗко, кораблѣ ꙗко, твоѣ ꙗко, бѣ ꙗко, вь градѣ ꙗже, ꙗвн се, вь снѣ ꙗвн се, по тебѣ ꙗможе, тебѣ ꙗвѣ, твоѣ ꙗвѣ, лютѣ ꙗко, запечатьлѣ ꙗко, прѣвьше, по мнѣ ꙗко, тебѣ ꙗкоже, вь мирѣ вѣ, о свѣтѣ, вѣнѣ. Иначе в началото на дума и сричка в същия паметник стои само ѣ: ѣвлемнѣ, ѣкоже, бжнѣ, ѣсе, от ѣса, ѣдѣть от ѣдать, злѣ, прошенѣ, марѣ, истиньнаѣ. Същата употреба на ѣ е характерна и за онзи книжовник, който е писал на л. 10—11 от Вълкановото евангелие: ѣан, ѣко, ѣдѣхоу от ѣдѣхѫ, оубоѣше от оубоѣша, стоѣше, знаменѣ, но ндѣахоу от ндѣахѫ. В паметниците на босненската кирилица от XIII и XIV в., които са наследили много от особеностите на зетско-хлъмския правопис, буквата ѧ не се употребява, вж.: ѣко, моѣ, ѣкоже, пришьственѣ (евангелие от XIII в. в ГПБ, № 61 в сбирката на Гилфердинг); бжнѣ, ѣкоже, покаѣнѣ, поѣсь, оусыниѣнь, ѣдь (евангелие на Твърдко Припкович от XIV в.). В Хилендарския типик от началото на XIII в., в който има много следи от по-стария зетско-хлъмски правопис, употребата на ѧ в началото на срички и думи е непоследователна: помышленїа, вязнь, ꙗже, сна, снаютъ, спасенїа, житиа, любимаѧ, но ѣко, ѣже, ѣденне, неѣвленномоу, ѣсти, аминоуѣ, ѣсѣе, снѣ.

Редовен правопис на ѧ в началото на дума или сричка срещаме у дяк Григорий в алелуйара към Мирославовото евангелие: твоѧ, ꙗко, ꙗкоже, оустрьмленнїа, моѧ, поношенїа, ѧдь, ѣсна, ꙁзанїа се, прѣпоѧшѣ, ѧростию, но тази графика е повлияна от староруския извод на преписвача[27] и не може да се приеме, че е указание за рашка редакция. Последователна употреба на ѧ в началото на сричка и дума има в онези ранни старосръбски паметници, в които в подобна позиция се употребява ѥ. Тази особеност се среща у оня книжовник, който е преписал л. 11—28 от Вълкановото евангелие (ꙗкоже, ꙗше от ѥша, мыѧше се, ѧдѣть от ѧдать, знаменїа, всѧа), у главния преписвач на същия паметник Симеон (ѥзаконїа, ꙗко, боѧхоу се, ꙗможе, коньчанїа), в откъса от Службата на Димитър Солунски от края на XII или началото на XIII в. (ꙗвн се, бжїа, съвръшенїа), в Братковия миней от времето на крал Стефан Владислав (ꙗвльша се, пѫщенїа, вьпиѧше, ꙗко), в Житието на Панкратий от средата на XIII в. (панькратїа, дїачьскаго, татїана, црьквьнаѧ, прѣданїа), в апостола от 1277 г. (пятїа, насльдїа, проѓятїа, небсная, ѿ монсѣа), в Хилендарския златоструй (№ 386) от последната четвърт на XIII в. (гласаѧ, ѧдѣть от ѧдать, прѣдьставлѣемаѧ, наѧдьше се, оученїа), в другия Хилендарски златоструй (№ 382) от края на XIII в. (дїаволь, ꙗко, злаѧ, оуказанїа, бжїа), в Хилендарския литургичен свитък (Chil. 3/III) от края на XIII в. (дїаконь, архиерѣа, таинаѧ, бжтвьнаѧ), в другия Хилендарски литургичен свитък (Chil. 16/V) от същото време (стаѧ,

[27] V r a n a , J. L'Evangeliaire . . ., 136—139.

чаѧнїѧ, прощенїѧ, ѩже, боѧти сѧ), в Хилендарския миней за м. декември (Chil. 608) от края на XIII в. (ѩкоже, прѣчтаѧ, стаѧ, сладькаѧ, снаѧнїе, въпиѧше, моученїѧ).

Както е известно, буквата ѧ е изобретена от преславските книжовници и се употребява в началото на сричка или дума в известна част от класическите старобългарски ръкописи — Супрасълския сборник, Савината книга, Зографските листове, Хилендарските листове; среща се много рядко в Енинския апостол, но не е характерна за Македонския лист и за Листовете на Ундолски, както и за някои среднобългарски паметници от западните и югозападните ни земи като Добромировото евангелие (XII в.), главната част на Слепченския апостол (XIII в.), Струмишкия апостол (XIII в.). От преславските паметници правописът на ѧ в началото на дума или сричка е бил пренесен в старорускатa книжнина (Остромировото евангелие от 1056/1057 г., Изборника от 1073 г., Изборника от 1076 г., Новгородските служебни миней от края на XI в., Пандектите на Антиох от края на XI в. и др.). При официалното възобновяване на среднобългарската богослужебна книжнина по време на първите Асеновци (края на XII в.) преславското правописно правило да се пише ѧ в началото на думи и срички е било възприето и от търновските книжовници, както личи от примери като ѧко, достоѧнїе, каѧнїѧ в Погодиновия псалтир, вражїѧ, съѣжанїѧ, истѧѣнїѧ, ѧко, твоѧ в Болонския псалтир (л. 87—126а), ѧснѣ, ѩже, вѣчнаѧ, внднмаѧ, въпиенїѧ, ѩкоже, намѣренїѧ, снаѧнїе, бытїѧ, кѫжьнаѧ, ѧко в онази част на „Шестоднева", която е преписана през 1262 г. с носовки. Най-старите рашки книжовници, които познавали много добре среднобългарския правопис и особено правописа на търновските паметници от края на XII и началото на XIII в., са възприели правилото да пишат ѧ в началото на думи и срички и са го наложили в сръбската писменост от XIII и XIV в.

Изобщо, като изключим безюсовата графика, рашката редакция на старобългарските книги се отличава много малко от старобългарската едноерова правописна традиция. Под влияние на старобългарската и среднобългарската писменост рашките книжовници са възприели и правилото да пишат в началото на сричка или дума ѡ вм. о. В оцелелите старобългарски кирилски паметници това правило не е спазено последователно, но наченките му са вече налице — в Енинския апостол все още срещаме само отделни примери, в Листовете на Ундолски, където след точка се пише обикновено широко или литургично о в значение на ѡ, то е вече по-последователно прокарано, в първата половина на Супрасълския сборник в началото на дума или сричка също има литургично (широко) о, но в много примери и обикновено о. В старорускитe текстове, ако не гледаме предлога и представката ѿ, буквата ѡ в началото на дума или сричка се явява едва през XII в., например в апокалипсиса от сбирката на Н. К. Николски, № 1 (БАН СССР). Правилото е чуждо и на някои от среднобългарските преписвачи в западните и югозападните земи (Добромировото евангелие, главната част на Слепченския апостол), но е засвидетелствувано в други ранни среднобългарски паметници като Охридския апостол и Григоровичевия паримейник. Може да се каже, че от началото на XIII в. с редки изключения то е било задължително за цялата среднобългарска писменост, в това число и за ръкописите, отразяващи чертите на ранния търновски правопис, като Погодиновия псалтир (в началото на стиховете вм. ѡ там се употребява

широко *о*), не само у онзи преписвач на Болонския псалтир (л. 87—126а), у когото влиянието на търновската графика е най-силно, но и у останалите, в онази част от „Шестоднева", която е преписана през 1263 г. с носовки. Споменатото правописно правило не е било присъщо на зетско-хлъмската редакция на старобългарското писмо. В Мирославовото евангелие знакът ѡ се употребява, за да се избегнат две букви о в непосредствено съседство (по ѡвласти, ѣко ѡ кнезы, всакъ бѡ огнемь, по ѡномѡ, ѣкѡ о нищихъ, его ѡ пртчѣ, добро ѡтѣтн от добро отати, пѡ ономѡ, ако ѡтроче, слово ѡтнде, овогѡ оубиише от ового оубишл), в предлога и представката ѡ, но освен това и във формите на въпросителното местоимение, ако след него стои оубо: чтѡ убо се ученне новое, ктѡ убо болн есть въ цртвн небешемь, чтѡ убо монсн заповѣда.

Правилото да се пише ѡ в началото на думи и срички е чуждо и на онзи преписвач на Вълкановото евангелие (л. 11—28), чийто правопис не е последователно рашки (ѡца, о немь, одрь, очн, о себѣ, облѣчете сѧ, но ѡ, ѡвѣщл), у главния преписвач Симеон обаче то се спазва последователно (вблѣчете се, ѡдежде, ѡчищаютъ, ѡ немьже, ѡко). Няма съмнение, че законодателите на рашкия правопис са го заимствували от своите средновековни образци, и то именно от ранните търновски богослужебни книги, с чието влияние се обясняват и другите особености на рашката редакция на старобългарското писмо. От началото на XIII в. правилото е характерно за всички старосръбски ръкописи, в това число и за Хилендарския типик (ѡставн, ѡврещеть, ѡвндітн, ѡно, ѡпоустѣло, ѡбразь), в който има много следи от зетско-хлъмската редакция на старобългарското писмо. То се среща и в някои от ранните паметници на старосръбската дипломатика, например в ктиторската грамота на Стефан Неман, дадена на Хилендарския манастир около 1199 г. (ѡбыцьнпка, ѡставнхъ), чийто провопис не е във връзка с рашката редакция на старобългарското писмо.

Почти всички отклонения от зетско-хлъмската редакция на старобългарското писмо свидетелствуват за сближаване със старобългарската и средновековната графика. Това важи преди всичко за самия характер на безюсовото писмо, което не се подчинява на изкуствени правила (за правописа на оу и ю в Мирославовото евангелие и у онзи книжовник, който е преписал л. 11—28 във Вълкановото евангелие, вж. по-горе), а на етимологичната старобългарска норма (оу вм. старобълг. ѫ и оу, ю вм. старобълг. ѭ и ю) и, разбира се, на особеностите на живата старосръбска реч.

Единствено отклонение от старобългарската и средновековната норма в ранния рашки безюсов правопис са колебанията между лоу и лю, които отразяват мекия изговор на *л* в старосръбски и в някои западнобългарски земи (вж. подобен изговор в новобългарските *у*-говори). У главния преписвач на Вълкановото евангелие Симеон, първия последователен представител на рашкия правопис, виждаме лоуподѣнти вм. любодѣяти, сьблоудсть се от сьблюдетъ сѧ, въ лоудехъ от въ людехъ, лоуте вм. люте, възлоубнть вм. възлюбнтъ, блоустн вм. блюстн, по прнклоучаю вм. по прнключаю, болоу от болѫ, люна вм. лоуна, глюбина от глъбина, люкавьствна от лъкавьствна, голюбн от голъбн, блюдно от блъдно, разлючеть от разлѫчатъ. Подбна правописна черта наблюдаваме и в Хилендарския типик,

в който има доста следи от зетско-хлъмската редакция на старобългарското писмо: ѫоубо от ѫюбо, ѫоубещаго от ѫюбащаго, вьзаубена вм. възаюбена, ѫоубимци вм. ѫюбимци; а също и у книжовника, който е преписал л. 11—28 от Вълкановото евангелие: съблоудоше от съблюдоша, ѫоубени вм. ѫюбни, плоуюу от плюнж, слюхоу вм. слоухоу, слюжьбоу от слоужьбж. Постепенно под влияние на средновековната графика в рашката редакция на старобългарското писмо колебанията между ѫ и ю стават все по-редки и към началото на XIV в. старобългарската норма побеждава. Рядко подобни колебания се появяват и в някои старобългарски паметници — в единични случаи още в Клоцовия сборник и в Супрасълския сборник, а по-често в Енинския апостол (блоудѣте, възлѣени, люче, лючьша, помилоу). Срещат се и в средновековната писменост от XIII в. (блудѣте сѧ, лѣежть, лѣдн вм. людн, прѣлѣвъı, лѣтѣ в Стаматовото евангелие; лочьшѧ, възлоубени, лѣдне, неклоучима, лоукѣна, оулючишж в Слепченския апостол и др.), но не под влияние на сръбската писменост, като сърбизми, а като свидетелство за мек изговор на л в някои средновековни български говори, предимно западни.

В рашката редакция на старобългарското писмо са били премахнати и отклоненията от старобългарската употреба на ѣ, сравнително малко в Мирославовото евангелие (ѿвещи вм. отъвѣщи), но чести в някои други ранни старосръбски паметници, като откъса от Службата на св. Димитър Солунски от края на XII или началото на XIII в. (вєрьнь от вѣрьнъ, въ вєки от въ вѣкъı, темже от тѣмь же, пожрєнние от пожрѣнние). Примери като нєповєдєть от нєповѣдѧтъ, потрьпєхъ от потрьпѣхъ, поменн вм. помѣнн, всєко вм. въсѣко, єлєнь вм. єлснь, внде вм. вндѣ, въсклнкнєте вм. въсклнкнѣте, кь тебе от къ тебѣ в алелуйара към Мирославовото евангелие, преписан от Григорий, се смятат за влияние от страна на староруския оригинал. Това обаче не е сигурно, понеже има и други старосръбски текстове от същото време с подобен правопис (е вм. ѣ). Като доказателство, че Григорий е преписвал от староруски оригинал, се сочат формите ѓазоумєвань от ѓазоумѣѧѧ и вин. п. мн. ч. ж. р. мастн твоя от мнлостн твоѧ. Забравя се обаче, че подобни форми (с ѧ вм. а) има и в някои средновековни паметници, например Врачанското евангелие: ѧшж от ашѧ, ѧчьнь от ачьнь, ѧзж от азж, вин. п. ж. р. мн. ч. ѧже от аже, любве бжна, ѿ галнлєя, нз нєя, вѣ стоя, вѣ чаю, стоѧща[28]. В рашката редакция на старобългарското писмо се е затвърдило правилото да се пише гдѣ, доньдѣ и под. вм. кѣдє > гдє, доньдє навярно под влияние на кждѣ и тждѣ, което е спазено в цялата старосръбска писменост независимо от правописа на паметника, вж. напр.: дондєже и ндєже в Мирославовото евангелие, също у книжовника, който е преписал л. 11—28 от Вълкановото евангелие, доньдєже и здѣ в Хилендарския типик, доньдєже у главния преписвач на Вълкановото евангелие, гдѣ в едно изборно евангелие от третата четвърт на XIII в. (Chil. 8), в Иловичката кормчая от 1262 г., ндєже в апостола от 1277 г., здѣ в Хилендарския златоструй от последната четвърт на XIII в.

Постепенно в рашките преписи под влияние на средновековната пис-

[28] Ц о н е в, Б. Врачанско евангелие. С., 1914 (Български старини. Т. IV), 23—26.

меност е била възстановена на етимологичното си място и гласната ъ. Най-много отклонения от старобългарската норма виждаме у книжовника, който е преписал л. 11—28 от Вълкановото евангелие: поустнин от поустъин, гредн от градъ, мн от мъ, послави от посъславъ, сапша хъ, водн, съкри се от съкръ са, тысоущь от тъсѫщь, оумнхъ се от оумъихъ са, прѣвнваеть, помншлѣюте, нзьвитъкѥ от нзбъитъкъ, рнбоу от рыбѫ, ѡ мрътвнхъ, въ вѣки, паки, кънигн, рѣкн, чавчьскн, слюгн от слоугъ. В Мирославовото евангелие н вм. ъ се пише предимно след задноезичните съгласни к, г и х: грѣхн, нзбытки, многн, могн, въ вѣкн и под. (вж. по-горе). Същия правопис виждаме и у книжовника, който е преписал л. 10—11 от Вълкановото евангелие (паки, въсхнтеть от въсхытатъ), и в Хилендарския типик (паки, погнбноуть, кротъкн, великнѥ, нѣкнхъ, многнхъ, погнбѣль, никнѥ, праздънки, мирскнмн, нѣкнмн, благнхъ). У главния преписвач на Вълкановото евангелие обаче преобладава етимологичното правило, включително и след к, г, х: чавчьскы, оученикы, въ вѣкы, нѣкы, благы, ѡ кынхъ, въсхытнть, с някои редки изключения (покрнвати, расхнтнть, зват. п. невѣрьнн, погнбьнеть). И в по-късните рашки паметници преобладава, общо взето, етимологичното писане на ы след к, г и х (пасхы, всачьскыхъ, погыбнете, грѣхы, црькы, книгы, вѣкы, нскарнѡтскы, погыбль, рашьскыѥ, сръбьскыѥ, аггльскын, чавчьскын, въсхыщающнхъ, великын). Отклоненията датират главно от XIII в. и са не само в позицията след к, г и х (лнкн, вскн от вѣкъ, паки, мирскни), но и в останалите случаи (весплътнихъ, посилати). С редки изключения през XIV в. в рашката редакция на старобългарското писмо етимологичният правопис на ы след к, г и х се установява още по-здраво. В останалите случаи обаче употребата на ы е непоследователна — освен замяна на ы с н (нспнта, стндеше се, род. п. ед. ч. похвални) в много рашки паметници от XIII и XIV в. вместо очакваното н се пише ы (живыть, поскрѣвыть, съ пѣсныю, нзбы, не глыте, спасеныѥ). Примери като паки, книги, грѣхи се срещат главно в босненските кирилски паметници, които, както се каза, са запазили много от чертите на старата зетско-хлъмска редакция на старобългарското писмо.

Под влияние на средновековната българска писменост в рашката редакция на старобългарското писмо е възстановен и правописът на начално въ вместо начално оу, което виждаме в паметниците на зетско-хлъмската писменост. Както бе посочено, в Мирославовото евангелие много често се срещат примери, основани на старосръбския изговор, като оупросиште вм. въпросиша, оу вьсь вм. въ вьсь, оу ме от въ ма, въ ускрѣшенне от въ въскрѣшенне, не оупрашаеть от не въпрашаетъ, удовнць вм. въдовнць, ускрнаю вм. въскрнаю, у васъ вм. въ васъ, а също и обратни примери, като въмрѣть от оумрѣть, въжасю се от оужасѫ са, не въжасанте се от не оужасанте са, въготовнте вм. оуготовнте, въмърете вм. оумърете, въгодн вм. оугодн, въсумнѣ от оусѫмънѣ, въбнену вм. оубнеиоу, въвѣдн вм. оубѣдн, въстрѣмн се вм. оустрѣмн са, въпапахю от оутапахѫ, въдобь вм. оудобь, въгнѣтающь те вм. оугнѣтающть та. Подобни примери за замяна на начално въ

с оу и, обратно, за замяна на началното оу с начално въ срещаме и в Хилендарския типик: оузети от възати, оу сие место вм. въ сие место, оуздрьжающихъ се от въздрьжащихъ са, оупрашати от въпрашати, оутором от вътором, вьлоучити вм. оулоучити, в игоумена вм. оу игоумена. Подобна е и графиката на книжовника, който е преписал л. 11—28 от Вълкановото евангелие: оузьметь от възьметь, оупрашахоу от въпрашахѫ, оуторнцею от вътрнцеѫ, оулазить от вълазнть, вькланн се от оукланн са, вьжасоше се от оужасоша са, вьмрѣти от оумрѣти, въ него от оу него. Този правопис не е присъщ на рашката богослужебна книжнина, която и тук е възстановила старобългарската и средновековната норма.

Най-после рашките книжовници са изхвърлили и знака ѧ, който произхожда от глаголическата буква Ⱁ и се употребява вместо меко г в гръцки заемки, а много рядко и в славянски думи, които съдържат рефлекс на праславянското съчетание dj. Този знак се среща и в зетско-хлъмската книжнина, както личи от единични употреби: фарасквевѧно вм. парасквевгнѣ или ндемоню вм. игемоноу в Мирославовото евангелие. С буквата ѧ си е послужил няколко пъти и главният преписвач на Вълкановото евангелие Симеон: ходаше от хождаше, привоѧхоу от привождаахѫ, исходѣхоу от исхождаахѫ, левднть от левгнть. Въвеждането на знака Ⱁ в кирилската писменост не е сръбско изобретение. Най-ранният пример е Ⱁеоръⱁн, намиран се на лист II в Синайския молитвеник, в списъка от имена в празната вътрешна част на заставката, който списък навярно е от началото на XII в. Буквата Ⱁ (ѧ) не е намерила приложение в средновековната кирилица и в рашкия правопис, който е изграден по старобългарски (средновековни) образец. След главния преписвач на Вълкановото евангелие Симеон знакът ѧ не се среща в класическите паметници на рашката писменост от XIII и XIV в. Същата буква обаче е характерна за босненската кирилица от XIII в. насетне, в която виждаме някои от главните черти на зетско-хлъмската редакция на старобългарското писмо. Там знакът ѧ се употребява предимно в гръцки думи — евѧлиѣ, анѧла, леѧнонь.

И така, главна особеност на рашкия правопис са отказът от изкуствените зетско-хлъмски графични правила и сближаването с правописа на старобългарските и средновековните паметници. От зетско-хлъмската книжнина рашките преписвачи на богослужебните книги са заимствували само безюсовия принцип, който са приложили съвсем последователно, и едноеровата графика (липса на буква ъ), която между другото е била свойствена и на редица старобългарски и средновековни ръкописи (Македонски кирилски лист от X в., едноеровите части на Супрасълския сборник, Добромировото евангелие от началото на XII в., Слепченския триод от втората половина на XII в. и други по-късни паметници). Почти всички други правила на рашките книжовници са съгласувани с особеностите на българската богослужебна книжнина и особено с най-старите търновски книги, възникнали непосредствено след освобождаването на България от византийска власт.

След обособяването ѝ в началото на XIII в. с рашката редакция на старобългарското писмо не са станали някакви по-съществени промени. Известно развитие има в начина, по който се е отбелязвала широката гласна след старите меки сонори р, л и н. В Мирославовото евангелие, където знакът ъ се употребява по изкуствено правило, графичният белег е ѣ. Съ-

щият знак ѣ вижда ме и в Хилендарския типик (оставѣющи, наставѣва, недаѣ, довѣѥть, вседрьжителѣ, благословѣѥть, исправѣѥти, кошоуѣ, отъ монастырѣ), и у книжовника, който е преписал л. 11—28 от Вълкановото евангелие (волѣ, яковѣ, родителѣ, рнмѣне, дивѣхоу се, молѣхоу, гнѣ= господьнѣ). И в двата паметника обаче има и случаи, в които вместо ѣ стои а: оставлати, монастыра (Хилендарски типик); молаше, любаше (Вълканово евангелие, л. 11—28). Подобен е и правописът на главния преписвач на Вълкановото евангелие Симеон: wставѣѥть се, вѣлѣѥть се, ис кораблѣ, пристаѣѥть, нѣковѣ, цѣлѣше, крьстителѣ, помышлѣти, цр̃ѣ, лазарѣ, мытарѣ, самарѣнинь, назарѣнинь, пастирѣ. Но наред с това има и много примери, в които след меките сонори р, л и н вместо ѣ стои а: дивлахоу, молахоу н, клањае се от клањѣ са, кесара, лазара, мнтара, назаранние, твораше. Примерите с а са били още повече, но на няколко места по-късен редактор е преправил а в ꙗ, вж.: давлаше, оучителѧ, дивлаше се, молахоу, наѳанаиѧ, клањаше, моря, твораше, които са станали давлꙗше, оучителꙗ, натанаиѧ, морꙗ, творꙗше и под. с буква ꙗ след мекия сонор, която не е характерна нито за преписвача Симеон, нито за зетско-хлъмската редакция на старобългарското писмо. Всъщност именно буквата ꙗ в позиция след меките сонори л, н и р е най-честа в по-късните рашки паметници — до средата на XIII в. все още могат да се срещнат отделни ръкописи, в които след меките сонори л, р и н се пише ѣ или а. Такъв ръкопис е например Псалтир № 452 в НБКМ[29], където земѣ, яковѣ, дрєвнѣа, конѣ, морѣ и под. според Б. Цонев могат да се обяснят с влияние на среднобългарския извод, или в Хилендарското четириевангелие (Chil. 22) от втората четвърт на XIII в.: вышьнаго, молѣше. От средата на XIII в. с много редки изключения в рашките ръкописи срещаме само лꙗ, нꙗ, и рꙗ, напр.: оучителꙗ, огнꙗ, нꙗ, поклањати се, ѿ болѧрь, славлꙗемь, зиждителꙗ, поустынꙗ, аврамлꙗ, поставлꙗемь, ищлꙗющи, поклањан'ное, родителꙗ, съдрабањемо, дѣлателꙗ, прѣвопастирꙗ, землꙗ, питателꙗ, исправлꙗемь, къ рнмлꙗномь (колебае се само правописът на нынꙗ, в някои паметници се пише нынѣ).

Няма съмнение, че и това по-късно рашко правописно правило се е появило под влияние на средкобългарската кирилска графика. Известно е, че в Супрасълския сборник има около 130 примера за лѣ и нѣ и около 600 примера за лꙗ и нꙗ[30], в Савината книга последователно след н се пише ꙗ: бањжънꙗго, нижънꙗго, клањаше са, нꙗнꙗ и под.[31] В същия паметник обаче знакът ꙗ никога не се среща след мекия сонор л. За Зографските листове, старобългарски паметник от X—XI в., са характерни примерите с лꙗ и нꙗ, като оучашнꙗти, съставлꙗти, раздѣлꙗꙗштемъ, поХоулꙗти. За същия правопис свидетелстват и някои ранни староруски

[29] Цонев, Б. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 2. С., 1923, с. 1.

[30] Meyer, K. Der Wechsel von ѣ und ꙗ in Codex Suprasliensis. — In: Symbolae grammaticae in honorem Ioannis Rozwadowski. Vol. 2. Cracoviae, 1928, 193—203.

[31] Щепкин, В. Н. Разсуждение о языке Саввиной книги. СПб., 1899, с. 274.

преписи от старобългарски оригинали, като Златоструй от XI в. (ГПБ, Q. п. I. 74): нѣлѧкѣть, поставѧѭ, ѿганѧтн, възбранѧкѣть, волѧ, въставѧѭтн, проганѧтн, трѣбѧѫѫ, огнѧ; и Остромировото евангелие от 1056/1057 г.: моря, възбранѧше, родителѧ, помъшлѧкѣте, варѧкѣть, раздрѧше (в много от староруските преписи ѧ се заменя с а, напр. срамаю сѧ, вин. п. ед. ч. мнтарѧ, покланѧти сѧ в Изборника от 1076 г.). В ранните търновски преписи от старобългарските оригинали след меките сонори р, л и н се е пишела буквата ѣ, с което се обяснява и фактът, че правописът рѧ, лѧ и нѧ не е бил въведен в най-старите рашки паметници, чиято графика е съобразена с практиката на първите търновски книжовници. Едва по-късно, към средата на XIII в., в рашката книжнина буквата ѣ в подобна позиция е била заменена с ѧ. Без съмнение този правопис, който в основата си е старобългарски, повече е съответствувал на сръбския средновековен изговор, който се е отличавал със силна мекост на сонорите л и н пред стара йотация.

Друга рашка правописна черта, която се е появила по-късно, е буквата ѥ след стари меки сонори л и н. Този правопис не е характерен за зетско-хлъмската редакция на старобългарското писмо и рашките паметници почти до втората половина на XIII в. У главния преписвач на Вълкановото евангелие, в Братковия миней от времето на крал Владислав, в редица хилендарски паметници от втората и третата четвърт на XIII в. (напр. Chil. 22, Chil. 313, Chil. 387, Chil. 8), а и по-късно в апостола от 1277 г., в евангелието на дяк Болеслав от 1284 г., в Пандектите на монаха Никон от края на XIII в. (Chil. 175) правописът е: по немь, къ немоу, понеже, съвькоупленїе, пр҃естоупленїе, нз негоже, въ гоненїи, пр҃еполовленїе, боле, испрaвленїю, гле от глаголѧ. Най-ранните ръкописи с ѥ вместо е датират от втората половина на XIII в., но зачестяват едва към края на същото столетие: к нѥмоу, ѿ нѥго, нѥле от нѣдѣлѧ, новопоставленый, пѫнѥмлѥть, клѣпѥмь, вьнѥгдѧ, матынк от милостынѧ. откриваме например в евангелието от манастира Дълбочица в Херцеговина (№ 16 от сбирката на Гилфердинг в ГПБ) от края на XIII в., а също и в редица хилендарски ръкописи от същото време (Chil. 3/III, Chil. 16/V, Chil. 314). Този правопис е характерен за почти всички рашки паметници от XIV в., в които последователно се пише нзвавленныѥ, нзбавленнѥмь, понѥже, занѥ, съвькоупленїи, ѿ нѥмѥже, оумнлѥны, боле, вышнѥе, испльненїе, к нѥмоуже, ѿдшевленьѥ, нединенїе, похвалѥнь, без нѥго. По произход тази правописна черта е старобългарска. Слабо застъпена в оцелелите старобългарски ръкописи (единични примери като 212_{28} занѥже и 29_6 к'нѥмоу се срещат в Супрасълския сборник), тя е оставила ясна следа в староруските преписи от старобългарските оригинали, напр.: занѥже, ослабленнѥ, промышленнѥ в Златоструя от XI в.; глѥшн, въ нѥмьже, нзлѥвъ, занѥ, ослабленоуоумоу в Остромировото евангелие от 1056/1057 г.; къ нѥмоу, ѿ нѥго, ослабленѧ, на нѥмьже, нзбавленнѥ в Архангелското евангелие от 1092 г. Споменатата особеност не е била свойствена на най-старите търновски богослужебни книги, които са възникнали в края на XII в., и затова не е била известна на първите рашки книжовници. Появила се е по старобългарски, а може би и по староруски образец по-

късно, за да се отбележи характерната сръбска силна мекост на *л* и *н* пред стара йотация.

Единствената рашка правописна особеност, която се е развила на сърбохърватска почва, е удвояването на гласните н и ь и добавянето на н след ы. Още през XII в. подобно удвояване се е появило в средновековните паметници на латиница по адриатическото крайбрежие, за да се отбележи дължината на гласните в местната славянска реч. В старосръбската писменост удвояване на ь във формите за род. п. мн. ч. на имената вече се среща в някои паметници от края на XII и началото на XIII в. (напр. земльнь в Службата на св. Димитър Солунски), но не е характерно за найранните образци на рашката писменост, която, както знаем, споделя най-важните графични особености на своите търновски среднобългарски оригинали. Споменатото удвояване зачестява едва през XIV в. като знак, че крайната гласна в род. п. мн. ч. трябва да се чете (сребрьникь, мьчаникь, вѣкь, нѣсь, книгь, лѣть). Удвояването на н или добавянето на н след ы се наблюдава от средата на XIII в. насетне, вж. напр.: 3 л. ед. ч. аорист приложнн, оукаоннн се, съврѣшнн, wсоуднн, снн рѣчь вм. сн рѣчь, ннн вм. нн, въ ннн вм. въ нн, с'ннмм вм. съ ннмь, щедротын, правдын, въ вѣкын, книгын, дарын, сребрьникын, словесын, дѣлесын, благовѣрьнк, мнн от мы, въ поустынын. Разбира се, в горните примери невинаги гласните ы и н са на етимологичното си място. Има и случаи, в които се удвоява и гласната а. Под влияние на сръбската рашка редакция удвоената гласна н се появява и в някои среднобългарски ръкописи от XIII и XIV в., вж. напр.: аще ан же ннн, брате останнн, тебѣ глл въстанни, мьненн, снмь, въздасни в Кюстендилското евангелие[32]. Удвояване на ь има в някои средновековни паметници от Западна България (XIII—XIV в.), но не само във формите за род. п. мн. ч., но и в други случаи, главно в краесловие: съ прыде, не бѣ во тьи свѣтъ, тьи бѣ тѣж, не бесѣдоуетьь, царь, вкротнтьь.

Освен рашката и босненската редакция през XIII в. е имало и други правописни системи без носовки (други безюсови редакции на старобългарското писмо). За разлика от горните две те са били създавани от български книжовници. Една такава българска безюсова система е засвидетелствувана в преписа на Йоан-Екзарховия „Шестоднев" от 1263 г. Преписвачът не е познавал рашкия правопис или не е искал да пише по рашки, а е взел за основа старобългарския текст и само е заменил ѫ с оу, ѭ с ю и ѧ с ѣ, понеже преписът му е бил предназначен за сръбско книжовно средище. Преписвачът Тодор Граматик е писал по нареждане на йеромонах Дометиан, духовник от Хилендарското сръбско братство въ стѣи горѣ въ пиргоу въ мѣстѣ прѣwбраженнна спсва въ снхастарни (ἡσυχαστήριον) стыѣ вце хнландарьскъне лаврѣ. Правописът му е двуеров (с ъі) и на много места съвсем етимологичен: єдннъ, облакъ, брѣгъ, прькъ, но оутварь, тварь, тврѣдь, днь, прѣмоудрость; съберетъ, ıавнтъ, нареченъ, съставъі, възва,

[32] Сегашното местонаходище на ръкописа не е известно. Паметникът е издаден: Ц о н е в, Б. Кюстендилско четвероевангеле. Среднобългарски прототип на VI правописна школа. — ПСп, 66, 1906, 536—561; Ц о н е в, Б. Един среднобългарски паметник от XIII в. (Кюстендилско четвероевангеле). — Год СУ, истор.-филол. фак., 27, 1931, 11, 1—50.

съѣкоупити се, но водьное, морьскыхъ, великъство, иѕверьскаꙗ, чиотворьца, рабьнаго. След меките сонори л и н стои буквата ъ: представаѣтъ, помышлаѣющемъ, клаѣюще, землъ, крьмителѣ. На едно място дори (л. 144—145) Тодор Граматик е изоставил безюсовия правопис и е преминал към съвсем изискано среднобългарско писмо. Редица отклонения от рашката безюсова норма в безюсовия текст свидетелствуват, че преписвачът е владеел среднобългарския правопис, напр.: ѡкън'мъ иѕъкъмъ от ѡкъномь жзъкънимь, ижничьство от жжничьство, шестоѭгаол'ныхъ от шестоѭгальныихъ, ѣдолъ от ждолъ, ѣтрьнюю от жтрьнжѭ. Тези примери предполагат изходни среднобългарски форми с ѧ (в протографа или в съзнанието на преписвача), а именно: ѧзъкъмъ, ѧжничьство, шестоѭгальныихъ, ѧдолъ, ѧтрьнжѭ или ѧтрьнжѧ, в които форми началната малка носовка механично е заменена с ѣ по правилото за безюсово писмо без оглед на старосръбския изговор.

Друг тип безюсов правопис е засвидетелствуван във втория Свърлижки откъс от последната четвърт на XIII в.[33] Пази се в Сръбската академия на науките в Белград (№ 63). Това е един от малкото паметници без носови гласни, в които се употребява само ъ (и съответно ы), и по този белег се отличава от рашката редакция на старобългарското писмо. Имаме пълно основание да разглеждаме споменатия откъс като един от най-ранните представители на западнобългарската безюсова редакция, възникнала в областта на средновековните северозападни български *у*-говори (със закономерен преход на ѫ в *у* и на ѧ в *е*, но освен това и с изравняване на ъ и ь в силна позиция, което личи във форми като стоуденьць и дѣвъръ в самия текст — както е известно, от край време тези говори са заемали областта на Тимок, Източна Морава и част от Северна Македония). Друга отлика на споменатия откъс от рашката норма е употребата на ѣ вм. ꙗ след меките сонори, напр.: ѣрамѣхъ, клаѣнѣмъ се, клаѣнѣте, самарѣнехъ. Подобен паметник е един апостол от XIV в., проучен от Ст. Младенов[34]. По-голямата част от текста според Ст. Младенов се пази в НБКМ (№ 89/488), а останалата част — в читалището в Плевен. Негова особена черта освен безюсовия правопис е употребата на ъ и ь без правило (азь и азъ, боудетъ и боудеть, вамь и вамъ), което не е характерно за рашката редакция на старобългарското писмо. Писането на ѣ след л и н е непоследователно: глеть, боле, но вьзаюблѣнаꙗ, заѣ и занеже. Ст. Младенов с право оспорва мнението на Б. Цонев[35], че българският безюсов правопис бил въведен от Константин Костенечки и Владислав Граматик: „Тия двамата българи дават и първи подтик да се пише без юсове в България — най-напред в областта на у-наречието, но сетне по Софийско, Врачанско и пр.“

Няма съмнение, че западнобългарската безюсова редакция е по-стара от XV в. и че отразява особеностите на живата средновековна българска реч около градовете Ниш, Пирот, Цариброд, Брезник, Трън, Враня, Кратово, Куманово, северно от Скопие, та чак до Призрен и Прищина. Безспорно е и

[33] Ильинский, Г. Сверлижские отрывки. — В: Статьи по славяноведению. Вып. 2. СПб., 1906, 97—128.

[34] Младенов, Ст. Из един западнобългарски апостол от XIV век. (С уводни бележки върху названието „сръбска редакция“). — Сп БАН, клон историко-филологичен и философско-обществен, 38 (20), 1929, 124—144. За плевенската част на ръкописа вж. напоследък Стефанов, П. Неизвестные рукописи XII—XIII веков. — Etudes balkaniques, 1982, № 3, 109—127.

[35] Цонев, Б. История на български език. Т. 1. С., 1919, с. 258.

българското народностно съзнание на книжовниците, които са си служели с подобен безюсов правопис, често трудно различим от рашката редакция на старобългарското писмо. Ясно указание съдържа приписката към третия Свърлижки откъс: бъ имѧ wца и сна и стго дха. азъ рабъ бж̃и константинъ чьць · а зовомь вонсилъ граматикъ · написахъ книгы сиѥ · презвитерю гєwргию · а зовомь ппу радославоу · въ градѣ сврьлиѕѣ · въ дни цр̃ѣ иванла · и при ѥппѣ мишевьсцємь никодимѣ в лѣ̃ѕ. ѱ. п. з. ииди · з · ѥги стоаховѫ грьци подь градомь трьновомь · да мою ѥи се wци и братиѥ · до кого дондоуть книги сиѥ · чтѣте исправлѣюще · а мене грѣшнаго не заслоужите · нь паче блѣгите · да и ба бъ простить · и прѣста ѥго мтр̃и амнь амнь амнь[36].

Но освен естествената диалектна основа (прехода на ѫ в у в нашите стари северозападни говори) от значение е била сръбската власт в Северна Македония още по времето на Стефан Урош Милутин (1282—1321), а след това и в цяла Македония по времето на Стефан Душан (1331—1355), заедно с която власт са се разпространили и рашките богослужебни книги в една част от средновековните български земи.

През XII и целия XIII в. във всички западни и югозападни български земи се е употребявало почти без изключение среднобългарското писмо с две носови гласни, както свидетелствуват за това такива забележителни паметници на среднобългарската книжнина като Охридския апостол от XII в. (ГБЛ, сбирка на В. Григорович, № 1695), Слепченския апостол (по-голямата част от текста се намира в ГПБ, F. п. I. 101 и 101а), Шафариковия триод (F. п. I. 74 в същата библиотека), Битолския триод (в Библиотеката на БАН), Болонския псалтир, Струмишкия апостол (Пражки народен музей, № IX-e-25) все от XIII в. Сравнително малко на брой са паметниците с една носова гласна като началните листове на Охридския апостол, Копитаровия триод от XIII в. (№ 9 в Люблянската университетска библиотека), откъса от цветен триод (ГПБ, F. п. I. 75). За среднобългарски правопис с две носови гласни в северозападните български земи свидетелствуват и някои епиграфски текстове, като българо-арменския надпис (1218 г.) от Витовнишкия манастир, разположен на 10 км източно от с. Петровац, Пожаревацко, в старата Браничевска област, в пределите на у-говорите[37]. Среднобългарският правопис с две носовки се е запазил и след завоюването на Северна Македония от Стефан Урош Милутин. Указание за това са двете книги на поп Никола с мирско име Брата, едната от които, а именно Хлудовият паримейник (ГИМ, № 142 от сбирката на Хлудов), е писана по време на Андроник II Палеолог (1282—1328) и неговия съуправител Михаил (1295—1320), както личи от следната приписка: слѣ сьвръшителю гоу боу створьшомоу всѣ мѫдростна своа нвса и земиа и морѣ и жже в'немь. изволєниемь wца и сна и стаго дха написа сѧ кнігѫ сиа рѫкоа многогрѣшнѫ и недоимоа нарєщи сѧ рабь бж̃и никола · а зовомъ мирскы брата · въ дни благовѣрнаго цр̃ѣ кнр̃ь ѧндроника палєwлога и при снѣ мѕ кнр̃ь михаилѣ

[36] Ильинский, Г. Свержинские отрывки . . ., с. 106.

[37] Маргос, А. Българо-арменският надпис от 1218 г. във Витовнишкия манастир. — БЕ, 33, 1983, № 2, 131—136.

ц҃рн написа҃ хъ братъ сн попоу дѣдославъ книгы сиа[38]. Другата книга, едно евангелие с апостол в руския светогорски манастир „Св. Пантелеймон", е писана към 1313 г. в Скопие по времето на крал Милутин: съвръшителю бо҃у слава въ вѣкн амнн҃ь · амнн҃ь · амнн҃ь · пнса сѫ сиа книга въ скопн градѣ попоу грьдоу братоу мн w҃ внныка въ днн оуроша краль мнлоутина егда побн тоурк҃ъ въ грьцѣхъ мноа грѣшнымь нереwмь никола҃ емоуже є҃ wчьство гробь а братьство грѣсн[39].

Същият правопис е засвидетелстван и в надписа на манастирската църква „Св. Георги" в Старо Нагоричино, Кумановско, пресъградена през 1313 г. по времето на крал Стефан Милутин, както личи от самия текст: изволенн҃емь божнемь създа са домь стаго н великославнаго мч҃еника христова гewргнѣ въ днн стороднаго н прѣвысокаго краль ѕроша мнлѫтина н бгомъ самодръжъцѫ всен сръбскон земн н поморскон прн бгочтнвѣн краанцн снмоннд҃ѣ н прн нгѫмен҃ѣ андоны · в лѣто ѕw · н · к · н · а҃[40]. Но вторият надпис, по случай зографисването на църквата през 1318 г., вече е с неовладян рашки правопис: бжнемъ изволенн҃емь съз'да се w҃ wснованне · н попнса се чьстнин хра҃мь сьн · поданнемь всакнемь · прѣвысокаго кр҃а стефана ѕроша въ лѣто ѕ w к ѕ нгѫмен҃ѣ веннамнне[41].

Правопис с две носовки наблюдаваме и в Станиславовия пролог от 1330 г., който се пази в Сръбската академия на науките и изкуствата в Белград (№ 83/53). Паметникът е създаден в манастира „Св. Гаврил Лесновски" близо до Кратово, както личи от следната приписка, която издава и българското народностно съзнание на преписвача: азь раб҃ь бн҃ станисла҃ · свързьшн к'нигѫ сиа въ днн прѣвысокаго кр҃а ѕроша стефа҃н҃ · егоже wц҃ь wслѣпн н посла въ грькѫ · н по седм҃н лѣхъ изьше н прѣемь краство в'сеа срьп'ьскыа зем'ла · н поморьскыа · н подѫнавьскѫ · н wвь'чепольскѫ · не по снлѣ нѫ по изволенне бню · н грьчьскѫ земла wпусти н градовѫ прѣа · н сна'наго цр҃ь бльгарьс'каго мнханла оубн · въ то же лѣто съвръшн сѫ книгѫ сиа · въ wбласти wв'чепольскон въ хорѣ златов'стѣн · въ горѣ лѣсновьстѣн · въ монастнрн стго а҃рнстратига мнханла н в гроба прѣпобнаго w҃ца гав'рнла[42]. През 1341 г. сръбският велик войвода Йоан Оливер, който възобновява манастирската църква и потвърждава манастирските владения, поставя надпис на горния праг на храма. В този надпис, по правило безюсов, с непоследователно спазени рашки особености, има множество черти на българската народна реч в Северна Македония през XIV в., в това число и силно разколебаване на падежната употреба: съ трѳдомь і подаанн҃емь раба бнѣа iwа великаго воеводе wлнвера · н подроужнѣа его раб҃ь

[38] Иванов, Й. Цит. съч., с. 103.
[39] Пак там, с. 134. Вж. и Tachiaos, A. E. The Slavonic Manuscripts of Saint Panteleimon Monastery (Rossikon) on Mount Athos. Thessaloniki, 1981, No 4.
[40] Иванов, Й. Цит. съч., с. 132.
[41] Пак там.
[42] Пак там, 161—162.

ВЖИЮ АННОУ МАРЪ · И ВЪЗЛЮБЛЕННАГО ЕМЪ СНА КРАНКА · В АЪ SWMѲ[43]. Надписът при лика на Йоан Оливер, поставен при изографисването на храма през 1349 г., е със смесен правопис, в основата си безюсов, но с употреба и на знака ѧ: АЗЪ РАБЪ ХВ҃Ъ ИѠАНЪ ѠЛИВЕРЪ ПО МАТИ ВЖИИ ГНА МИ КРАЛА СТЕФАНА ВИХЪ 8 СРЪБЛЕМЪ ВЕЛИКЪ НАЧЕЛНИКЪ ПОМЪ ВЕЛИКЫ СЛѦГА ВОЕВОДА ПОМЪ ВЕЛИКЫ (СЕВАСТОКРАТОРЪ?) ЗА ВѢРНОЕ ЕМЪ ПОРАБОТАННЇЕ ПО МАТИ ВЖИЕН И ВЕЛИКЫ ДЕСПОТЪ ВСЕѦ СРЪБСКЫЕ ЗЕМЛЕ И ПОМОРЬСКИЕ И ѲЧЕСТНИКЪ ГРЪКОМЪ[44]. През 1342 г. по нареждане на Йоан Оливер споменатият по-горе книжовник Станислав, който през 1330 г. пише с носовки, преписва един миней с безюсов правопис (ръкопис № 62 в Белградската народна библиотека, унищожена през 1941 г.): ВЕЛИКЫ ВОЕВОДА ѠЛЇВЕР ПОВЕЛѢ ПИСАТИ · А СТАНИСЛАВЪ ПИСА[45]. Но през 1353 г. книжовниците от Лесновския манастир отново пишат с носовки и намирайки се под сръбска власт, дори поставят името на българския цар Иван Александър на първо място, както личи от приписката на Лесновския паренезис от 1353 г.: ИЗВОЛЕНЇЕМЪ ОЦА И ПОСПѢШЕНЇЕМЪ СНА И СЪВЪРШЕНЇЕМЪ СТГО ДХА НАПИСА СѦ СНА КНИГА ГЛЕМАА СТЫИ ЕФРЕМЪ · ВЪ ЗЕМАИ ЅЛАТОВСКОИ · ВЪ МѢСТѢ РѢКОМѢМЪ ЛѢСНОВО · ВЪ ѲВИТЕАИ СТГО АРХИСТРАТИГА МИХАИЛА · ВЪ ЛѢТО БАГОВѢРНАГО И ХРТОЛЮБИВАГО ЦРѢ БАЛГАРСКАГО ИѠАН АЛЕѲАН'ДРА И БАГОВѢРНАГО И ХРТОЛЮБИВАГО СТГО ЦРѢ СТЕФАНА СРЪБСКЫѪ И ГРЪЧЬСКЫѪ ЗЕМАА · И ВЕЛИКАГО ДЕСПОТѢ ИѠАН ѠЛИВЕРА · ХТИТОРА ТОГОЖЕ ХРАМА И ПРИ ВСЕОСВЕН'ЕНѢМЪ АРХИЕРЕИ ТЫѪ ЗЕМАА КУР АРСЕНЇА[46]. Ръкописът се пази в НБКМ (№ 297/151), а листът с приписката, който се е намирал в Белградската народна библиотека (№ 433/237), е унищожен през 1941 г.

По времето на сръбския крал Стефан Душан и на зависимите от него местни владетели безюсовата редакция на старобългарското писмо се настанява здраво в западните и югозападните български земи. Същото безюсово писмо остава и след смъртта на Стефан Душан (1355), когато сръбската държава се разпределя между по-силните сръбски феодали. От средата на XIV в. безюсови надписи има не само в областта на западнобългарските *у*-говори, какъвто е например надписът на Йоан Оливер, споменат по-горе, но и в много други средновековни български области в Македония[47]. Към първата група спадат Скопският надгробен надпис от 1317 г.[48], Призренският надпис на Драгослав от 1332 г.[49], надписът в с. Люботен, Скопско, с дата 1337 г.[50], Нишавският надгробен надпис на Братко от 1349 г.[51], Скопският надгробен надпис на Мария Палеолог, мащехата на Стефан Душан, от 1355 г.[52], надгробният надпис на игумена Йоаникий (1346—1355)

[43] Пак там, 157—159.
[44] Пак там, 158—159.
[45] Стојановић, Љ. Стари српски записи и натписи. Т. 1. Београд, 1902, с. 31.
[46] Иванов, Й. Цит. съч., с. 163.
[47] Вж. и Конески, Б. Црковнословенскиот јазик на фреските во Македонија. — В: Кирил Солунски. Т. 2. Скопје, 1970.
[48] Томовић, Г. Морфологија ћириличких натписа на Балкану. Београд, 1974.
[49] Стојановић, Љ. Цит. съч., № 60.
[50] Пак там, № 66.
[51] Пак там, № 51.
[52] Томовић, Г. Цит. съч., № 45.

от с. Лешница, Тетовско[53], другият надпис от същото село от първата половина на XIV в.[54], надгробният надпис на Велислава при манастира Матка на р. Треска, Скопско, от 1372 г.[55], надгробният надпис на Тодор от Призрен от 1387 г.[56] От книгите с безюсов правопис, създадени в пределите на средновековните български *у*-говори или близо до техните граници, трябва да споменем евангелския препис на анагност Радин Нагоричанин от Жегліково от началото на XIV в.[57] (ръкописът се намира в ГБЛ, № 1693 III от сбирката на В. Григорович) и апостола на йеромонах Макарий, преписан в Тетово по времето на крал Вълкашин[58] (ръкописът се намира в ГПБ, № 3365 от сбирката на Титов).

При почти пълното господство на безюсовия правопис в западнобългарските средновековни земи под сръбско владичество странен и неочакван би изглеждал правописът с две носови гласни, какъвто виждаме и на ктиторския надпис, и на фреските в земенската църква „Св. Йоан Богослов", изографисана към средата на XIV в. по поръка на деспот Деян, ако този Деян наистина е едно и също лице със сръбския севастократор Деян, който по времето на Стефан Душан владеел Куманово и част от Кюстендилска област, както предполага Й. Иванов[59]. Разчитане на фресковите надписи вж. у Л. Мавродинова[60]. В тях забелязваме: изъ великѫ армениѭ, радоуѭ сѧ, зълѣна, въстажѫть, въходѧть, въ снѣ, оувонаѫхъ сѧ, прѣмѫдрос, раздѣваниѭ, моѫ, мѣтаниѭ, оражие, сѧдние, пр(н)ествие, исповѣдажще, чѭдн, теосѧ, многѫ, нсписа сѧ, пѧтьл, но и някои отклонения като се звѣздл юже видѣше на свитъка на Петър Александрийски и сты стефань пръвомоученикъ. Проучванията през последните години обаче показаха, че изобщо не бива да се поставя въпросът, защо един виден сръбски феодал и васал на Стефан Душан, какъвто е бил севастократор Деян, е допуснал средновековен правопис с две носовки във фреските и в ктиторския надпис на храма, зографисан по негово нареждане. Въз основа на добре подбрани и систематизирани доводи Л. Мавродинова заключава, че ктиторът на Земенския манастир деспот Деян и севастократор Деян не са едно и също лице и че областта Мраката, където е разположен Земенският манастир, никога не е била в границите на сръбската държава.

Към втората група паметници с безюсов правопис, а именно към текстовете, възникнали извън границите на старите *у*-говори, спадат надписите от времето на Хрельо: на първо място, фресковите надписи в Хрельовата кула в Рилския манастир от 1334 г.[61], на които четем: прѣмѫдрость, свое вм. своѧ, възываюшн, на чашѫ, глюшн, вса сѫдн мн, и, на второ място, надгробният надпис на самия Хрельо[62], на който четем: мѫжь, свѣрѫжница, ри(д)ающи, двоестраждоущи, соущѫ. Първоначално Хрельо е бил болярин на

[53] Пак там, № 47.
[54] Пак там, № 34.
[55] Стојановиќ, Љ. Цит. съч., № 141.
[56] Пак там, № 158.
[57] Пак там, № 34.
[58] Гранстрем, Э. Е. Описание русских пергаменных рукописей. Л., 1953, с. 100.
[59] Иванов, Й. Старинни църкви в Югозападна България. — Изв. на Българското историческо дружество, 3, 1912, № 1.
[60] Мавродинова, Л. Земенската църква. С., 1980.
[61] Прашков, Л. Хрельовата кула. История, архитектура, живопис. С., 1973.
[62] Томовиќ, Г. Цит. съч., № 38.

сръбския крал Стефан III Дечански, но при Стефан Душан положението му спрямо сръбския престол не е съвсем ясно. През 1334 г. Хрельо е имал титлата протосеваст, която във Византия, България и Сърбия са носили само висши благородници и сановници. Постепенно отношенията между Стефан Душан и Хрельо са се влошили. Рилският манастир обаче никога не е влизал в земите, които Стефан Душан е отнел от Хрельо, за да ги присъедини към сръбската държава. Други подобни безюсови надписи извън границите на *у*-говорите са надгробният надпис на Димитър при стария Велес, наричан Долни град[63], надгробният надпис на Дабижив в манастира Трескавец при Прилеп от 1362 г.[64], надгробният надпис на Остоя в охридската църква „Св. Богородица" от 1379 г.[65] От ръкописите с безюсова редакция на старобългарското писмо следва да се споменат, от една страна, Сярското евангелие от 1354 г., което свидетелствува, че сръбската власт е въвела рашки правопис и в българските средновековни области в Източна Македония, а, от друга страна, Рилското евангелие от 1361 г., което показва, че безюсовата традиция в Рилския манастир, установила се при Хрельо, е продължила и след смъртта му през 1342 г. Докато правописът на Сярското евангелие е последователно рашки, в Рилското евангелие има много отклонения от рашката норма, напр.: емоу вм. емоу, его вм. его, трѣбованиѥ вм. трѣбованиѥ, новое вм. новое, пришьствіе вм. пришьствіе, аѳне вм. аѳне, строещіа вм. строещіа от строѧщіа, приложеніа вм. приложенна, из него вм. из него, w нен вм. w нен и под.

Но освен външните причини имало е и причини от вътрешен църковен и политически характер, поради които безюсовият правопис е пуснал корени в Западна България още през втората половина на XIV в., и то извън границите на старите *у*-говори. Около 1360 г. Иван Александър отделил западната част на България със средище Видин и я дал за самостоятелно владение на по-големия си син Иван Срацимир, роден от първата му жена Теодора, дъщеря на влашкия войвода Иванко Бесараб. В желанието си да се противопостави на Търновското царство, управлявано от брат му Иван Шишман, син на еврейката Сара (новопокръстената Теодора), Иван Срацимир не признал върховната духовна власт на търновския патриарх Евтимий и дори обвинил Търновската патриаршия, че грабителски присвоила Видинската митрополия и лъжливо се величаела с титлата си: ἐντεῦθεν καὶ γὰρ ἔλεγε βούλεσθαι ἔχειν καὶ τὸν ἁγιασμὸν καὶ τὴν χειροτονίαν ὅπου καὶ πρότερον ὑπέκειτο ἡ τοιαύτη μητρόπολις, καὶ οὐ παρ' ἑτέρας ἐκκλησίας ἁρπαστικῶς ταύτην λαβοῦσης καὶ νόθοις ὀνόμασι σεμνυνομένης[66]. През 1381 г. по настояване на Иван Срацимир Видинската митрополия е признала върховната власт на Цариградската патриаршия и патриарх Нил (1379—1388) ръкоположил йеромонах Касиан за митрополит на Видин. В същата 1381 г. от Цариград са забранили на тогавашния видински митрополит, който без съмнение е бил назначен от търновския патриарх Евтимий, да остане на архиерейската си длъжност[67]. По политически причини видинските митрополити е трябвало да се подчинят на царската воля, но въпреки всичко те са запа-

[63] Иванов, Й. Български старини, с. 81.
[64] Стојановиќ, Љ. Цит. съч., № 122.
[65] Иванов, Й. Български старини, с. 39.
[66] Acta partiarchatus Constantinopolitani. Ediderunt Fr. Miklosich et Ios. Muller. T. II, 2. Vindobonae, 1862, p. 162.
[67] Пак там, с. 29. Вж. и Балашчев, Г. Нови известия за черковното ведомство на Видинската и Софийската епархия през първите години на тяхното завладяване от турците. С., 1901.

зили най-топли чувства към Търново и към Патриарх Евтимий като духовен пастир на българите. В „Похвално слово за Филотея“ видинският митрополит Йоасаф, ръкоположен през 1392 г. в Цариград от патриарх Антоний по желанието и настоянето на Иван Срацимир, пише: и ѡ вѣды · и патрїар'шьскомоу заточенїю бывшоу ради благовѣстїа · свѣтилоу ономоу свѣтилѡмь и хрⷭтѡподобномоу ѡбразоу · егда ѿ прѣмнѡгнхъ слыша се · оучие оубо бѣ сльнцоу оугасноути · нежели сѹ·оумїевоу езыкоу оумазкноути · милоую те ѡ цркви · милоую те напраснаго ради того разоренїа · къ тебѣ глаголю тръновскые славы · иакова ѿ каковы бысть[68].

Но ако Иван Срацимир не е успял да разедини българските духовници, които в мислите си не са преставали да бъдат чеда на единната българска църква, той е успял да наложи във Видин книжнина с безюсов, нетърновски правопис по образец на вече съществуващите безюсови редакции на старобългарското писмо, само и само да се разграничи от Търново, и в пълно съответствие с особеностите на северозападните български *у*-говори в по-голямата част от земите му. Указание за това е Бдинският сборник, съставен през 1360 г. по нареждане на царица Ана, жената на Иван Срацимир, както личи от следната приписка: изволениемь ѡца · и съвръшениемь сна · и съпоспѣшениемь стго дха · въ дни благовѣр'наго и прѣвысокаго · и самодрьжав'наго цра нашего їѡанна срацимира бльгарѡмь и грькѡмь · потыца се благовѣр'наа и стѡрод'наа цца ан'на · и съ повелѣниемь цртва си · написа сию книгю · рекомое сьбор'ни · стыимь прѣпов'немь и страстотрьп'нимь женамь · да соуть гноу црю и црци и чедѡмь и · въ оутврьженїе црьствоу и · тѣлоу въ здравие · а дши въ спасенїе · и написа се въ бдинѣ градѣ · въ лѣто ѕ ѡ ѳ и · боу же нашемѹ сла в' вѣкы · амнь[69].

Безюсовият едноеров правопис на Бдинския сборник отразява най-главните особености на рашката редакция на старобългарското писмо — буква ѥ след меките сонори *л* и *н* (гласе от глаголѧ, оучие, гонение, о нем, възвеселенын, нощѣлиенїа, понеже, куплѥ от куплѧ, далѥ, вышнемоу, възлюблене, до нелѥ от до недѣла), буква ѧ след меките сонори *р*, *л* и *н* (нина, въздрьжателѧ, молѧщие, прославлѧхоу, wскрьблѧюе, творѧще, земла, възбранѧхоу), гласна ѣ в наречията за място (гдѣ, ндѣже, здѣ, ндѣ), удвояване на буквите ь (род. п. мн. ч. чакьь), и (3 л. ед. ч. аор. затворїн, не вѣмин от не вѣмъ, многацинн), а (каако, граадь).

През първите години от царуването на Иван Срацимир във Видин се е преписвало и с обикновен среднобългарски правопис. Запазено е едно четириевангелие с носовки (Add. Ms. 39625 от Британския музей в Лондон) със следната приписка: въ таа ѳго времена вѣнець цртвїа на главѣ носащоу и скнптро въ ржцѣ дрьжащоу ѡаноу алеѳандроу благочьстивом и

[68] Kaluzniacki, E. Aus der panegyrischen Litteratur der Südslaven. Wien, 1909, p. 110.

[69] Bdinski Zbornik. Ghent Slavonic Ms 408 A. D. 1360. Facsimile edition with a presentation by Ivan Dujčev. Variorum reprints. London, 1972, p. 242.

великомъ цр҃ю бльгарѡмъ и грѣкѡмъ · и сноу его иѡанноу срацимирѹ младомъ цр҃ю · стлпа ѕво цр҃квнаго прѣдрѣжщюу патрнарху кнр҃ь ѳеѡсноу · пнса са ѕво сне стое дѣло въ великѣмъ и многочастнѣмъ градѣ бдынн повелѣнїемъ и желанїемъ великомъ вьсеѡщенаго мнтрѡполнта кнр҃ь данїила.

Безюсовото писмо е засвидетелствувано и в епиграфските текстове — в надгробния надпис на видинската болярка Станислава от края на XIV в., намерен на 18 км от Видин, в местността Албатин[70]. За съжаление не съдържа пример със стара голяма носовка следният надпис от времето на Иван Срацимир, намерен недалече от Зайчар: въ име отца и сна и свєтаго дѹха · а в дни цара срацимира · преставн се рабъ божи иѡванъ · а зовомъ хрвнимирь · июла · к · з · дьнь · да братне · господа и ѡц҃н простите и благословите и помените раба божиа хрвнимира · а васъ богъ[71].

В канцеларията на Иван Срацимир обаче се е пишело със смесен правопис, в който буквите ѫ и ѧ ту са се употребявали, ту са се измествали от ѹ и є. Това личи от писмото на Иван Срацимир до Брашовската община, писано след 1369 г.: ѿ гна · цр҃ѣ · срацимира · жѕпанѕ іаковѕ · херѣманѕ фолюгю · и петрѕ фанїѣлю и всемъ пѹргаромъ · цѣ мн сте писали и поржчали · да вн лю · хѳ свободно · тако мн вга волно и свободно да ндж гна крала лю ѕ гна крала гра · и да трѣгѕж · цѣ нмъ є драго · а ѣ давамъ мою вєрѕ · цр҃ѕ · и їх ѕзнмамъ · на мою дшю · како да сѕ ѿ цр҃ѣ мн · съблюдєнн · да нмъ не вѣдє пакоста никоя · нн до єдного · вла · како самн да видите · и ѡще да сѕ почтанн и полюбенн · ѿ цр҃ва мн · кон донесе листъ ѿ васъ. + иѡанъ срацимирь цр҃ъ бльгаромъ[72].

Подобен смесен правопис в западнобългарските земи е съществувал още в средата на XIV в., както личи от доста ръкописи, сред които ще отбележим евангелие № 31 (302) от Белградската народна библиотека, изгоряло през 1941 г. Към това евангелие има следната приписка: азъ рабъ єжн сты врачь пнса въ дни цр҃ь алєѯандра[73]. От една страна, в паметника, който е двуеров (срв. Брашовското писмо на Иван Срацимир), срещаме нже ѡ сѧ смєртъ, помнлоуи ма, стоѧша, сказает сѧ, глѫша, ндѫща, а от друга страна — отроче вм. отрочѧ, гле вм. гаѧ, ходеща вм. ходаща, пристоупнше вм. пристѫпншѧ, пристоупн вм. пристѫпн, въ водоу вм. въ водѫ, трьплоу вм. трьплѫ. Преписвачът, който е произхождал от екавски български земи, пише смєртъ от съмѣртъ, бесноует сѧ вм. бѣсъноуетъ сѧ, бесъ

[70] Младенов, Ст. Бележки върху новонайдения надгробен надпис на видинската болярка Станислава. — Сп БАН, клон историко-филологичен и философско-обществен, 48 (23), 1934, 241—264; Вълов, В. Въпроси около двата среднобългарски надписа на Станислава и Станислав от с. Градец, Видински окръг. — Изв. на музеите в Северозападна България, 4, 1979 (1980), 87—107.

[71] Стојановић, Љ. Цит. съч., № 194. Вж. и Гълъбов, И. Един малко известен надпис от времето на Срацимира. — БЕ, 6, 1956, № 3, 229—236.

[72] Ильинский, Г. Грамоты болгарских царей. М., 1911, с. 30.

[73] Стојановић, Љ. Каталог Народне библиотеке у Београду. Т. 4. Београд, 1903, с. 11.

вм. бѣсъ, нщѣле вм. нщѣлѣ, ндѣста вм. ндѣста, выдевь вм. вндѣвъ, томъ чѣсе вм. томь чѣсѣ, пришдѣта вм. пришдѣта, бе вм. бѣ, зле вм. зѣлѣ. Понеже в говора му ѣ и ѧ са дали *е*, на много места той е заменял ѣ с ѧ или ѣ и дори ѣ с ѧ: рѣкоста вм. рекоста, имѣт сѧ вм. иметь сѧ, оу него вм. оу него, оучитаю вм. оучителю, масню от мессиѫ, по нїсусѧ вм. по исоусѣ, живенїѧ вм. живѣнїе, выдаста вм. вндѣста. Има обаче сигурно указание, че не е произхождал от областта на *у*-говорите — някъде на мястото на ѫ той не пише оу, а ь: не могьть от не могитъ, вьдѫ вм. вѫдѫ.

Средновековният търновски и светогорски правопис е влиял върху рашката редакция на старобългарското писмо не само при възникването ѝ, но и през по-късния ѝ развой. Под българско въздействие в рашките ръкописи от началото на XIV в. насетне започват да се срещат присъщите черти на литургичния устав — широкото *о* и широкото *е*. Широкото *е* се появява в началото на думи и срички на мястото на ѥ, напр.: спсение, ег̂, твое, еда в един псалтир от ок. 1320/1330 г. (Chil. 453); ра̂уем се, епископ, его, отець в един чети-миней от същото време (Chil. 644); пришти от пришѫти, книжние от кънижьнъıа, моемоу, аѥие, възыскаемаа, спсение в един сборник нак от тогава; еже, елико, свѣдѣтелствоуеть, его в едно изборно евангелие от втората четвърт на XIV в. (Chil. 31). Подобна употреба е характерна за Погодиновия псалтир (сказает сѧ, повелѣваетъ и др.), търновски паметник от първата третина на XIII в.; за Тертеровото евангелие от 1322 г. (Chil. 18) — нарицаемы, еда, егоже; за търновските ръкописи от времето на Иван Александър (Песнивеца от 1337 г., Пролога от 1339 г., Манасиевата хроница, Лондонското евангелие). И широкото *о* в рашката писменост се появява едва през XIV в., вж. напр.: ○ рабѣ, ○ евлоѳнзьцѣхъ, ѿ ○власти в праксапостола на йеромонах Гервасий от ок. 1312—1316 г. (Chil. 47); слов○, чесог○ в сборника от ок. 1320—1330 г. (Chil. 475); иск○ни, без ког○, въ т○м', ○ свѣтѣ, всакоѓ○, ког○ в едно изборно евангелие от втората четвърт на XIV в. (Chil. 31). Подобна употреба е характерна за Погодиновия псалтир — нак○е во, мѣст○, зл○, където вместо ○ може да стои и ѡ, напр.: д○вротѫ, жестѡсѫдие, глаѡмъ; за Орбелския триод от XIII в. (ГПБ, F. п. I, 102) — ст○е, великс○е, сег○; за Търновското евангелие — ○ба, ○ немъ, ○вѣма, ○тнд'ша, ○цоутать, ○н же, ○бач̀е, ег○, ○сѫдать, ○стараѣтн, ○вца, ○ мнѣ; за Норовския псалтир (ГИМ, № 285 в сбирката на Уваров) — нако, оубѡ, ѡчн, пожрѣхѫмь, заѡмь, крѡвѣ, крѡтцн, ○бач̀е, ○знана, его, оухо, мѡрскаа, ○цѣстн, нашег○, прика○на, живѡта, тѣлѡ; за среднобългарското евангелие, датиращо навярно от 1305 г., в Зографския манастир — х○ниѫ, д○нд̀еже; за Тертеровото евангелие от 1322 г. в Хилендарския манастир (Chil. 18) — вѣхѫ в○, п○знашѫ, ○ерашете; за Песнивеца от 1337 г. — слов○, твоег○, помна○ва, п○ пѫтн, г○сп○дъ, в○же, тѣла○, ○вца; в Манасиевата хроника (Ватикански препис) — добрѡтоѫ, красѡтѫ, ѡ, т○полне, л○зинн, живѡтно, ○дежѫ, дѣлѡмъ, дарѡвъ; в Лондонско-

то евангелие — сѣг○, дрѣвѣ○, ѫ○вца, ѫ○пата, в○лѫ, р○дн, оубѡ, ѡ, ѡгѡ, сѫв○тѫ, высо○кѫ, г○рѫ, рав○мъ, ○тро̀ча, тѣк○ж, д○мъ, дѣл○, град○въ, ○тнде. Сред рашките паметници ѡ вместо литургично (широко) *о* виждаме например в четириевангелието на Станко от средата на XIV в. (Chil. 53) — ○снована ѡ̀ѡ̀ въ, нарѡдн, но и нар○дн, мн○зн, и в едно друго четириевангелие от същото време (Chil. 17), преписано от среднобългарски извод с носовки — ѫдинонѡдѫаго, прінехѡмь от прѣдѣхомъ, славѡ, живѡтъ, чакѡмь. В рашката писменост от XIV в. литургичното (широко) *с* се среща по-рядко. След точка то е засвидетелствувано например в едни чети-минеи от 1320/1330 г. (Chil. 644). Измежду среднобългарските ръкописи от XIII в. то се среща в Търновското евангелие.

Литургичното *о* и литургичното *с* се срещат още в преславските старобългарски паметници (Супрасълския сборник), откъдето са възприети и в среднобългарския търновски правопис след възстановяването на българската държава. В по-късната рашка писменост те са дошли под влияние на среднобългарската търновска и светогорска книжнина от XIV в. (примери като мѣст○, дѣ к○ньца, разоумнааг○ и под. под среднобългарско влияние се срещат и в „Шестодневa“ от 1263 г., който обаче не е рашки паметник, макар че е безюсов). Много от старосръбските ръкописи (Chil. 475, Chil. 47, Chil. 644, Chil. 31), в които се срещат буквите ѥ и ○ от литургичния устав, по палеографска характеристика не се отличават от търновското уставно писмо, въз основа на което е било създадено и сръбското уставно писмо в светогорските манастири. В някои рашки ръкописи от XIV в. под влияние на търновската и среднобългарската светогорска писменост бива въведен и двуеров правопис. Двуерови рашки паметници са например сборникът от ок. 1320/1330 г. (Chil. 475) — лаврꙑ, пр҃ѣтрꙑпѣ, нъ, възнкъ-емыиХъ, повелѣлъ ѥсн, съставль; минеят за м. юни—юли от ок. 1330/1340 г. (Chil. 147) — възыде, стХъ, чютворьцъ, въ рцѣ, пострѣвшихъ, нашихъ, всѣкъ, недоугъ, земанноредныхъ, възмощ.го, пръвѣе, вътороѥ, недоугъ, наводнѣемъı, песреърѣницн, на дѣшахъ, нашнхъ, трѣжьство; минеят за м. март — май (Chil. 145) от същия преписвач — вижда, съпрѣставлое, пространъ, милостнѣ, из ложьнь (както се вижда, в последните два паметника има и отклонение от рашката норма за употреба на ѫ).

През средата на XIV в. в рашката богослужебна писменост под среднобългарско влияние биват въведени и акцентните знаци. Както е известно, най-старият български текст с акцентни знаци е Търновският надпис на Иван Асен II в църквата „Св. 40 мъченици“ от 1230 г. Акцентни знаци са употребявали и писарите от търновската царска канцелария през епохата на Иван Асен II. Под влияние на търновския канцеларски правопис акцентните знаци са били пренесени и в канцеларията на сръбския крал Стефан Владислав (1234—1243), зет и васал на Иван Асен II — те се срещат например в договора на Стефан Урош I с Дубровник от 1254 г. и в някои други, по-късни сръбски кралски грамоти[74]. Акцентни знаци има и в приписката към Тертеровото евангелие от 1322 г.[75] Без съмнение акцентните знаци са се появили за пръв път богослужебните книги на Света гора, където група

[74] Н е д е л ь к о в и ћ, О. Знаки ударења в сербских дорєсавских рукописях. — Slavia, 36, 1967, № 1, 24—32.

[75] И в а н о в, Й. Български старини, с. 266.

среднобългарски книжовници още в началото на XIV в. след най-внимателна сверка с гръцки са създали новоизводните среднобългарски богослужебни книги и са извършили правописна обнова.

RASKA LETTERS AND BULGARIAN SPELLING DURING THE MIDDLE AGES

Ivan Dobrev

(Summary)

The present study treats the interrelations between the Bulgarian and the Serbian letters in the 12th-14th cc. The following major issues have been considered: the emergence of Raska redaction under the influence of the Turnovo spelling from the end of the 12th c. and the beginning of the 13th c., the Raska redaction as a source for the reconstruction of the early Turnovo spelling norm, the influence of the Raska letters on the late Middle Bulgarian spelling in the southwest Bulgarian lands and the Vidin Kingdom of Ioan Sratzimir. Information about the history of Bulgarian spelling in the Middle Ages has been gathered and classified.

ПРАВОПИСНИТЕ ОСОБЕНОСТИ НА ОРБЕЛСКИЯ ТРИОД И ФОНЕТИЧНАТА СИСТЕМА НА ГОВОРА, ОТРАЗЕН В НЕГО

Анна-Мария Тотоманова

След идването си в България Кирило-Методиевите ученици са изправени пред нелеката задача да снабдят новопокръстения български народ с необходимите богослужебни книги. За много кратко време те успяват да възстановят Кирило-Методиевия превод на Евангелието, Апостола и Псалтира и самостоятелно се заемат с превеждането на основните химнографски сборници — Триода, който съдържа песнопения за празниците от подвижния цикъл на църковната година, и Служебните минеи, в които са обединени службите за неподвижните християнски празници. Отдавна беше известно, че Цветният триод е преведен от Климент Охридски. Доскоро обаче се смяташе, че славянският текст на Триода, както и текстът на Служебните минеи следват гръцките оригинали. Българският учен Г. Попов обаче убедително доказа, че част от Постния триод е собствено стихотворно дело на старобългарския книжовник Константин Преславски, а в минейния текст откри песнопения за Рождество Христово, съчинени от Климент Охридски. Възможно е в превода и оформянето на Триода и на Служебните минеи да са участвували и други книжовници от кръга на Кирило-Методиевите ученици, но все пак фигурата на Климент Охридски се очертава като централна. Всичко това обяснява и подчертания интерес на изследователите към химнографските текстове през последните години. Наш дълг е не само въз основа на текстологически проучвания да възстановим първоначалния текст на Триода и на Служебните минеи, от които за жалост не са запазени старобългарски преписи, но и въз основа на прецизен езиковедски анализ на най-ранните български преписи да дадем отговор на въпросите за мястото на възникване и за разпространението на текстовете през следващите векове. Надявам се, че предлаганото изследване е крачка в тази насока.

По-конкретно статията е посветена на правописните особености на известния, но непроучен досега Орбелски триод, който се съхранява в Държавната публична библиотека „Салтиков-Шчедрин“ в Санкт Петербург и обикновено се датира от края на XII — началото на XIII в. Анализът на правописа на паметника е направен въз основа на пълната ексцерпция и класификация на всички правописни явления, които представляват отклонение от класическата старобългарска норма, като отделните правописни явления се илюстрират с минималния достатъчен брой примери. Целта на изследването е не само да се опише правописната система, използувана от преписвача поп Петър (той ни е оставил името си в приписката на л. 178а плѡвн плѡвче

пишѣ грѣшны попе петре), но и да се направят изводи за фонетичната система на говора, отразен в Орбелския триод.

Преписвачът на Орбелския триод познава и двата ерови знака, голям и малък ер, но употребява изключително само малкия ер както на етимологичното му място, така и вместо етимологичен голям ер. Знакът за голям ер се употребява само в края на реда пред точка, в състава на лигатури, най-често ѕ и ъ, или пък когато преписвачът поправя сбъркана буква на ер. Очевидно знакът за ъ е бил само алограф на ь и е използуван там, където е била нужна по-голяма графична изразителност. Употребите на ъ извън тези случаи са единични.

Орбелският триод е паметник, в който широко е представено изясняването на силните ерове. Но докато при малкия ер явлението е почти без изключения и последователно се отразява в графиката, случаите с изясняване на силния голям ер са доста по-малко и не се отразяват последователно от преписвача. Силният малък ер редовно се заменя с е в следните позиции:

1. *В корените на думи* — весь, темнаа, ревновати, распень, простерь, дверь, двермн и т. н. Струва си да се отбележи, че ь>е и след шушкави съгласни — винаги шед- в корена на миналите деятелни причастия на глаголи нти и еднокоренните му образувания от типа на пришествие, в думи като жерци, жезль, пошептавь 23а. Коренен ь>е и пред т. нар. редуцирани н и ы — напр. времне 95б, 241а; дѣмнѭ 128а, стезане 92б, распены са 117б, очмеры 17а. Коренен малък ер след *j* също е дал е, срв. приемше 36а, мытоемца 97а и др.

2. *В наставки.* Редовно наставката -ьц- се изписва с е в им.-вин. п. ед. ч. и род. п. мн. ч. на смекчени *о*-основи м. р. и само в род. п. мн. ч. на смекчените *о*-основи ср. р. и на смекчените *а*-основи. В същите форми на твърдото склонение наставката -ьн- се изписва като -ен-. Наставката -ьствь- също се въвежда с е, когато след н не следва редуцирана гласна, т. е. във всички останали форми на склонението без изброените по-горе, срв. добльствьнѣ 86а, дѣтствьнѣ 220б, мужествьно 138б, человѣчьствьно 149а.

3. *В окончания.* Силният малък ер се изяснява и пред ѣ в окончанията за им.-вин. п. ед. ч. м. р. на сложните прилагателни с меко склонение и в им.-вин. п. ед. ч. м. р. и род. п. мн. ч. на трите рода от прилагателните притежателни от типа божи 47б, рабѣи 134а и др. е на мястото на малък ер се появява доста редовно и в окончанията за им. п. ед. ч. м. р. на сложните минали деятелни I причастия на глаголите от IV спрежение I разред с инфинитив на -нти, напр. просѣен, положен 181б и т. н. Окончание -ен от *ьјь* можем да намерим и в род. п. мн. ч. на имената от *ĭ*-основи. Съществителните имена от типа на сѣдени в им.-вин. п. ед. ч. и род. п. мн. ч. също окончават на -ен, но при тях окончанието -ен е редовно и даже е възможно е да се появи по аналогия и в косвените падежи, срв. напр. змень 43а, докато изброените по-горе случаи редом с -ен намираме и дублетното окончание -н, получено в резултат на контракция.

Непоследователностите при изясняването на силния ь са много малко на

брой. Появяват се в корени и наставки, в които силната позиция се редува със слаба във формите на думата — с това се обясняват написания като льсть/лесть, льстинж/лестинж, или пък в родствени и често срещани образувания — например сѫщьствьное е повлияно от сѫщьство за разлика от изнесените по-горе случаи с изясняване на ь в същата наставка.

Вече подчертах, че изясняването на силния голям ер е нередовно и непоследователно в сравнение с изясняването на малкия ер, но все пак примерите с промяна на силния ъ в о са доста на брой (около 80) и се срещат както в наставки, така и в корени на думи, а често и в представки и предлози, така че е трудно да се отдадат само на влиянието на протографа. Трябва да отбележим също, че преписвачът понякога поправя знак за о на ъ на л. 35б, 90б, 210а. И така изясняване на силен етимологичен голям ер намираме в корена на думите дожь 144б, 151а, дождь 126а, ѡ сосцоу 125а, 236а; ѡ. сѫ 73б, сотное 75б, 78б; сонь 30б, 40б, 192а; вонь 22б и 200б (3 примера), 200а; кождо 114а, зодно 234а и винаги золь (род. п. мн. ч.) 24б, 115а, 138а, 231б. Наставката -ъкъ- винаги се изписва с о в им.-вин. п. ед. ч. и род. п. мн. ч. на съществителните от о-основи, както и във формите на прилагателните за м. р. в им.-вин. п. ед. ч. и род. п. мн. ч. за трите рода, срв. напр.: ѡстанокь 73б, 150б; пѣсокь 87а, 134а; сладокь 24б, 77б, 91а; кротокь 148а, кратокь 31а. По аналогия о може да се обобщи и в други форми на склонението, напр. ѡпрѣснокы 179а, 210а. Изясняване на ъ в о ни е засвидетелствувано графично и в любовь 47б, 140б, лакоть 76а и др. Същото явление откриваме и в представки и предлози, които съдържат етимологичен голям ер, напр.: сонмьнице 111б, несоздавшаа 30б и др., созда 78б; вопнаѫж 192а, воскрсе 218а; сольжемь 79б, солжи 212б; со мною — няколко пъти, ко мнѣ — 8 пъти. Има и няколко случая на обобщаване на предлога-представка с о, макар че следващата сричка не съдържа редуцирана гласна — сошиста 40б—41а, со нипрнхнемь 21а. о на мястото на ъ се явява и в членната форма на съществителните и прилагателните от м. р.: подвигось 95а, 113а, 131б; градось 112б, но на същата страница и градьсь; глось 176б; грѣхось 194б; въ горкы/мсь часъ 191б. В думите с три последователни ерови срички, втората и третата от които съдържат етимологичен малък ер, обикновено се изясняват и двата малки ера: полезень 9а, праведенъ 125а, 144б, темень 115б, 181а успоредно на темнаа 26а, праведни 112а и т. н. Ако еровете във втората и третата сричка са различни по качество, картината е по-различна. Думата сънъмъ например се среща като сънмь 28б (вероятно под влияние на косвените падежи, където ерът в представката е в силна позиция и може и да се изясни) и като снемь с напълно закономерно изясняване на ера във втората сричка. Формата тъножь 93а също е без изяснение на коренната гласна.

Слаб коренен ер се пази и се изписва последователно между сонорна и шумова съгласна — льжѫ 95а, мьздѫ 149б, мьглож 181б; между шумова и две последователни шумови съгласни — винаги дъщи, съ тъщанiемь 232а. Какъв звук се е произнасял на мястото на слабия коренен ер, може да се види от написания като мѫгла 97б и стѫза — 12 пъти, както и от редовното нарави 134а, нарави 129б, от които следва, че запазеният

слаб ер е съвпадал по гласеж със задната носова гласна. Този извод се подкрепя и от факта, че думата лѫща 'копие' (гр. λάγχη, лат. *lancea*) редовно се изписва с ъ — лъщѫ 115а, 130б. Само в две думи (примерите са повече) — зповѣдание и слежѫ (1 л. ед. ч. сег. вр.) — намираме резултати от изясняването на слаб коренен ер. Вединъж обаче имаме и сльза 126б.

Слаб коренен ер не се пази и не се изписва между шумова и сонорна съгласна: опнѫ 207а, дн8 74а, 131а; тмы 36б, тма 149б, растнавь 133б, както и в корена на глагола тъкати — нстка 228 между две шумови съгласни.

Изпадналите слаби ерове в Орбелския триод се отбелязват последователно в края на думата, но ако след нея има енклитика с начална съгласна, краесловният ер обикновено се изпуска. Отклоненията от това правило са единични. Доста редовно се отбелязват слабите ерове и в предлозите-представки вь-, съ-, въз-/вьс-, в предлога къ и почти без изключение в наставките -ьств- и -ьск-. Слабият ер в наставките -ьн- -ьц- се изпуска, ако пред него не се намира група от две съгласни, втората от които е сонорна л, н, р или е в, напр. мрътвьца. Същото е и положението със слабия ер в наставката на минало деятелно I причастие -ьш-. Слабият ер се изписва и между две еднакви съгласни — най-често н-н, м-м, ш-ш, с-с, между ж,д,-ш, ц-ш, ц-с, както вътре в думата, така и между дума и енклитика с начална съгласна. Между два знака за н той често се заменя с паерчик, който в този случай изглежда като двоен гравис (единични кавички). Съществува явна тенденция, макар и непрокарана напълно, да се изписва слаб ер в края на реда, и то в случаи, когато обикновено се изпуска — в наставките -ьн-, -ьц-, в миналото деятелно I причастие, пред енклитика с начална съгласна. Тази тенденция е дотолкова силна, че се пишат ерове и там, където никога не ги е имало, напр.: вепь/лемь 149б, wгь/нь 5, зь/мныа 228б, въздвигь/ни 232б, позь/навши 238а, wставь/ленне 142б, назь/вы 75а, завь/ждк 74а (общо 13 примера). Подобна употреба на неетимологичен ер в края на реда откриват И. Добрев и П. Пенкова в Супрасълския сборник[1].

Еров знак винаги се пише след сонорните р и л както на мястото на първичните сонанти, така и в думи от типа на кръвь, плъть, въскрьснѫти. В тези случаи изобщо не можем да открием изясняване на еровете. Това обстоятелство ни навежда на мисълта, че в говора са възникнали и вторични сонанти. Понякога ерът в групите ръ и лъ, с които се отбелязват сонантите, се изпуска, което би могло да бъде указание за наличието на сонанти в говора, срв. напр.: м/ртвымь 242б, въскрсшен 229 б, вь/скрсь 141б, въскрсенна 86б, въскрсе 219б, ствръдите сѧ 177б.

Прави впечатление паралелизмът в изписването на етимологична група ъь между съгласни и изписването на сонантите. Вече споменах, че слаб ер от наставките -ьн- и -ьц- след в, пред което има друга съгласна, винаги се пише. Във формите за косвените падежи на думата дверь ерът обаче обикновено се изпуска, а в два случая групата придобива вида ьв —

[1] Добрев, И., П. Пенкова. Старобългарските ортографични отклонения, съпоставени с основните направления във фонетичните изменения през X—XI век. — ИИБЕ, 16, 1968, 399—411.

дьвры 24а и медьвна 22а. Това означава, че в говора, отразен в паметника съгласната в е била все още билабиален сонор.

Преписвачът на Орбелския триод познава четири знака за носовки — ѫ, ѧ, ѭ и ѩ, но използува предимно първите два. Четвъртият знак се среща само в заглавия и въобще когато е необходимо да се изпише главна буква, а знакът ѭ се появява няколко пъти и вероятно случайно е пренесен от протографа. В паметника широко е отразено среднобългарското смесване на носовките. След шушкавите ш, ж и шт и съскавата съгласна ц се пише само ѫ както на етимологичното й място, така и вместо етимологична ѧ. Отклоненията са малко на брой и явно имат случаен характер. След меки съгласни (етимологично меките $\hat{р}$, $\hat{л}$, $\hat{н}$), шушкавата съгласна ч и след новите меки съгласни (за това ще говоря по-нататък) знакът за ѧ стои и на мястото на етимологична голяма носовка. След гласна, т.е. след *j*, се предпочита знакът за голяма носовка, но се среща и знак ѧ най-често след н/ы и ѧ. В началото на думата стои почти изключително само знакът ѫ — ѫзыкь вм. ѧзыкь, ѫже вм. ѧже и т. н. Това правило се нарушава обаче, ако предходната дума завършва също на голяма носовка, тъй като преписвачът проявява стремеж да не поставя редом два еднакви знака за носовки. Например той обикновено пише ѫзыкь, но снѫ ѧзыкь 212б.

Изписването на група от две носовки вътре в думата се подчинява на същото графично правило, така че след твърди съгласни намираме -ѫѧ, а след меки — ѧѫ, срв. вь вещественѫѧ тлѣ 120а, но внѫтрьнѧѫ (вин. п. мн. ч.) 119а, дрєвнѧѫ 94б и т. н. Само няколко пъти се срещат групи от две еднакви носовки — вселенѫѫ 85а, двестныѫ ѫтробѫ 220б, wмрачєнѫ/ѫ мн дшѫ 39а, утрьнѧѧ 26б, прѣбабнѧѧ 23б, кромѣшнѧѧ 128а, а веднъж групата е -ѭѫ — вселенѭѫ 15а.

Промяна на ѧ в ѫ ни е засвидетелствувана и след съгласните с, т, л, м и б: wсѫжн 226а, wсѫжєть 143б, нсѫче 78б (общо 3 пъти), тѫготоѫ 132а, 178б, клѫтвѫ 87б, χлѫбн 75б, нмѫ 77б, скрьбѫщнмь 136б. Тук могат да бъдат приведени и няколко примера с винителните форми на личните местоимения за 1 и 2 л. ед. ч. и на възвратно-личното местоимение: нмѫт/сѫ 19а, помлн/сѫ 147а, wчнщѫ/сѫ 122б. Въобще трябва да се отбележи, че когато се изписват изцяло, тези форми обикновено са с ѧ, но при съкращаване с и м редовно се изнасят над аористното окончание -шѫ, напр.: шѫташѫ 182а, взмѫтншѫ 115а, wкропншѫ 129а, потьщашѫ 119б и др.

В Орбелския триод има многобройни примери, в които ѫ на етимологичното си място или на мястото на ѧ в резултат на същинското смесване на носовките се заменя със знак за ѧ, а ѧ на мястото на етимологичната голяма носовка (графично смесване на носовките) се заменя с ѣ след съгласни и с ѩ след гласни. Обратната замяна на ѧ с ѫ и на ѣ, ѩ с ѧ също е често явление. По тая си особеност Орбелският триод прилича на един друг известен среднобългарски паметник от XIII в. — Врачанското евангелие. За разлика от него обаче взаимната замяна на знаците за носовките и

за гласната ѧ е ограничена само в рамките на именното и местоименното склонение и не засяга формите на спрегнатите глаголи.

Знакът ѫ се заменя с ѧ в следните окончания:

а) Вин. п. ед. ч. на имената от *a-/ja*-основи, на деятелните причастия и местоименията от ж. р. В този случай буква ѧ може да се появи и на мястото на етимологична ѫ. Срв. пасѫа велика и честна хва... приготовать 219а, дша его съблюди 176б, п/лъть въскрѣшающа (вин. п.) 221а, и сложи костн каждо къ чловѣку своему 207а, призва рахиль нана 147а и т. н.

б) Род. п. ед. ч. на *ja*-основи, където ѫ<ѧ, напр.: прѣже денница 223а, пища не насыщахѫ сѧ 7б, ѿ земѧ 78а.

в) Им.-вин. п. мн. ч. *ja*-основи и вин. п. мн. ч. *jo*-основи м. р., както и в същите форми на деятелните причастия от м. и ж. р., напр.: побѣждьша тысѫща числомь 87б, съсѣкѫть меча 34б, призри на ны приспадающа ти 38б.

Знакът за ѫ се пише вместо ѧ в следните окончания:

а) Им. п. ед. ч. *a-/ja*-основи, в същото окончание на страдателните причастия и местоименията от ж. р., напр.: и падеть высотѫ чаша 37б, тръщѫ поет сѧ 228б, и мрина, нареченѫ звѣзда нѣи сѧ 21б, всѣкѫ дшѫ чаша встрашит сѧ 78а.

б) Им.-вин. п. мн. ч. на съществителните, прилагателните, причастията и местоименията от ср. р., напр.: и многѫ ищѣленна творѣше 189а, закла своѫ жрьтвьнаа 71б, видѣти бываѫщѫа 225а, за ѡвчатѫ 37а, яко наѫ ѡставленѫ 73а.

в) Род. п. ед. ч. на *o-/jo*-основи м. и ср. р., на прилагателните и причастията от м. и ср. р., напр.: ѿ конца... невчаго 78а, ѿ пасти словесн бнѫ 113а, таннъствѫ снлѫ 221б, ерея же мадиамьскѫ 176б, ѿ пламене горащѫ 73б и т. н.

Знакът за ѧ се заменя с ѣ или ꙗ в следните случаи:

а) Вин. п. ед. ч. на имената от *a*-основи и на местоименията от ж. р. с меко склонение. Тук вм. ѧ<ѣѫ се пише ꙗ след гласни и ѣ след съгласни, напр.: праведнаго сѫдиа 191б, на твоѧ честь 73а, сн земѧ ѩже... видѣшн 113а, землѣ всѧ утвьрдилъ есн 242а, всѣ тварь поколѣва 16а, в горѫ гнѣ 31б, дамь тебѣ...земѣ 118а, творитн болѣ твоѫ 123а.

б) Род. п. ед. ч. на имената от *ja*-основи, където ѧ е на етимологичното си място, напр.: ѿ вражиа сѣтн 17б, вон сѧ...яко сѫдиа н ва 120б, бѫгть цкве бнѧ 142б и т. н.

в) Твор. п. ед. ч. на съществителните имена от ж. р., където ѧ се е появила на мястото на етимологична ѫ, напр.: дланиѧ 177б, съ сникитниѧ 21б, снѣдниѧ 39а.

г) Им.-вин. п. мн. ч. на имената от *ja*-основи и във вин. п. мн. ч. на имената от *jo*-основи м. р., както и в съответните окончания на местоименията с меко склонение, напр.: мѣтающа жрѣбнѧ 197б, жены... ѩже по немь ходахѫ 197б, и нищнѫ ненмѫщиѧ крова въведи 149б. Тук ѧ е етимологична.

Знакът за ѧ стои на мястото на етимологичното ꙗ (в Орбелския триод то се бележи с ѣ и ꙗ) в следните окончания:

а) Им. п. ед. ч. на имената от *ja*-основи, напр.: не стыдитє сѧ братиа нарицати сѧ 198а, и земѧ колѣбашє сѧ 13а, начѧло прѣмѫдрости боязнь гна 71б. Замяната се среща и в същото окончание на местоименията от ж. р. с меко склонение — и болѣзнь моѧ прѣдь бмь монмь 143а.

б) Род. п. ед. ч. на имената от *jo*-основи м. и ср. р., напр.: ако злодѣа wсѫдити хотѧ творца 129б, из дом гна 15а, ѣа наковьлѧ 31б.

в) Им.-вин. п. мн. ч. на прилагателните и местоименията с меко склонение от ср. р., напр.: чѧда наковлѧ прозѣбнѫть 92б, уста же нечестиваго покрыєть ѧ пагоубѫ 76а и т. н.

Знакът за ѧ стои, макар и рядко, на мястото на етимологичен ѣ, напр.: ако вьсхота 204б, внажду 120б, дрѧма 178б, ты же мн рєчє вѣдѧ тє 202а.

В изгласни срички малката носовка се застъпва и от гласна ѥ, срв. wвчє 180б, на сверѣпиє звѣри 36б, помилоуи мє и др. Явлението е отразено в графиката в много по-малка степен, отколкото промяната ѫ>ѧ. В някои случаи знакът за ѧ стои на мястото на етимологичното ѥ, напр.: на сѧ родиХ сѧ 200а, падениє диѧволѧ 138б. Веднъж намираме даже знак за ѫ вместо ѥ, тъй като в началото на думата се предпочита ѫ вместо ѧ — ѥдѧ рєчєть сьздѧниє сьздавшоу ж. нє ты мєнє сьздѧ 97б.

В седем случая на мястото на ѫ се появява знак оу. Това може да се дължи на влиянието на руски или сръбски оригинал, с който преписвачът вероятно е сверявал и сравнявал текста.

Системата на употреба и замяна на знаците за носовите гласни позволява да се направи изводът, че Орбелският триод отразява говор със смесване на носовките. Тази промяна не е ограничена само със случаите след безспорно затвърделите ш, ж, шт, жд и ц, както и след съгласната *j*. Примери като капѧтє жѫдаємь 99а, матьи твоєго прѣтє 87а, в които ѣ стои на мястото на етимологично малка носовка, показват, че същинско смесване на носовките е ставало и след други етимологично меки съгласни, като за това съвсем не е било необходимо те да са затвърдели. Това ни кара да се присъединим към мнението на Б. Велчева[2], според което необходимото условие за смесването на носовките в средновековната епоха е именно наличието на палатална съгласна пред етимологичната малка носовка. В такъв случай примери като хвалѣ (сегашно деятелно причастие) 217б, вѣдѣ (сегашно деятелно причастие) 149б, както и изнесените по-горе примери със замяна на ѧ с ѫ след съгласните л, с, т, м и ѕ могат да се обяснят, ако се допусне смекчаване на съгласната пред предната гласна ѧ, последвано от дисимилацията на ѧ в ѫ и следващо затвърдяване на съгласната (вж. и ѽ земѧ 78а, където м е било смекчено след изчезването на епентетичното л). Същевременно трябва да се отбележи, че деназализацията е широко представена в говора, отразен в проучвания паметник, но обхваща предимно изгласните срички. Две неправилни употреби на знаците за но-

[2] Велчева, Б. Праславянски и старобългарски фонологични изменения. С., 1980, с. 157.

совките — сарж/дапорьскы 21а и алеѣждова 22а, свидетелствуват, че вътре в думата назализмът все още се е пазел.

В Орбелския триод знакът ѣ съвсем правилно стои на етимологичното си място или пък се употребява за означаване мекостта на съгласните пред звук а (етимологичен или получен в резултат на деназализация). В тая си втора употреба ѣ представлява алограф на ѧ, което се пише винаги в началото на думата, но вътре в нея след гласна се редува с а по същия начин, по който се редуват ж и а. В десетина примера думата ѣко се изписва с начален ѣ, но те всички са събрани предимно между л. 120—129 и стоят в началото на реда след съкращението с̃, така че със сигурност са пренесени от оригинала. Етимологичен ѣ се заменя с а винаги в наречието само < сѣмо, срещат се още сань 92б редом със сѣнь, дръманнѣмь 116б, а в прѣдавшн са 118а буквата а е поправена на ѣ.

Звук є се означава само със знак є (нейотувано). Знакът за йотувано є се среща само под титла при съкращаването на формата за 3 л. ед. ч. сег. вр. ѥсть от глагола бытн — ѥ̃ — и веднъж в еднократната дума ѥ̃тво 36б, която започва със същото съкращение.

За да означи звук *о*, преписвачът използува два знака — о и ѡ, като вторият от тях стои в началото на думата, или по-точно в началото на корена на думата. Два алографа има и знакът за гласна *у* — диграф оу и лигатурно ѹ, но те се употребяват без строго правило. Десетичното і обаче, което е алограф на осмичното и, може да се срещне само в края на реда пред точка или като знак за число и появата му е много по-рядка от тази на лигатурното ѹ. Знак ю се употребява след меки съгласни и след гласна като в тази позиция никога не се заменя с оу. В говора съществува явна тенденция към прейотацията на начално оу, тъй като се пише юже 17а, 24а 179б, ютро 35а, 229б, юдовь вм. оудовь 225а, юне вм. оуйе 180б, даже юпѣлѣтн са 198а.

Знакът за ы естествено се състои от ь (по същество Орбелският триод е едноеров паметник) и і и често се смесва със знака и. Това показва, че в говора ы и и са се слели. Заслужава да се отбележи обаче съществуващото колебание между ы и ь (примерите са общо 14). В 12 от тях ь стои на мястото на етимологично ы — ѡ̃ горь (род. п. ед. ч.) 213б, горь вм. горы 115а, вь вм. вы 125а, нь вм. ны 215а, правь 133а вм. правы, услышахъ 112б, вьшнмл 77б, славь твоа 138а, мьсль 140б, помьшленнїе 213б, водь вм. воды 235б. Останалите примери са зьждителѣ 138а и 186б и гѫсѣнпць вм. гѫсѣнпцы 14б, т. е. в тях намираме замяна на неетимологично ы. Впрочем, ако се има предвид срещащото се в паметника прилагателно зодно[3], както и руските 'зодчий, зодчество', може да се допусне и съществуването на корен зъд- с голям ер, така че не бива напълно да се из-

[3] *Зод, зодено, зодосвам* от зъдъ, зъдѣнъ има в Охридско и Велешко със значение 'глеч, гледжосано, гледжосвам'. Вж. Цонев, Б. История на българский език. Т. 1. С., 1940, с. 75.

ключва етимологичният произход на ы в зыждитель. Случаят с гжсѣнниць също така е спорен, тъй като същевременно отразява и преход на дума със смекчена *а*-основа в твърдия вариант на склонението поради затвърдяването на съгласната ц. Замяната на ы с ь вероятно не се дължи само на преписваческа небрежност, а отразява живо говорно явление. Особено показателни в това отношение са случаите, в които тя се среща в корена на думата. В същите корени има колебание ъı—ъ и в старобългарски.

В Орбелския триод намираме 12 случая, в които пред точка в средата или в края на реда знаците на гласните се удвояват. Най-често се повтаря н, по веднъж се удвояват с и а и един път откриваме група от две носовки -жѧ вместо очакваното единично ѧ. Според нас това не е чисто графично явление, а отразява особености на старобългарското литургично произношение редом с написанията на еднакви гласни под нотна група, изброени и описани от Ст. Кожухаров[4].

Дистрибуцията на знаците ѧ, ѣ и ю, които означават мекостта на съгласните пред *а* и *у*, позволява да се направи изводът, че в говора, отразен в Орбелския триод, опозицията мекост—твърдост на съгласните е разширена в сравнение със старобългарското състояние. В говора са възникнали нови меки съгласни в резултат на загубата на епентетичното *л*, напр.: колѣбѧ/ цнмсѧ 233а, възлюбѧ тѧ 40а, погоубѧ 14а, прѣтрьпѧ 17б, земѣ 216а, блвѧ 219б, 37б, вмрьщвѣкмн 43б, вмрьщвѣсть 5б. Съгласните са се смекчавали и пред предни гласни, например формата голжбѣ 78б, която свидетелствува за прехода на съществителното в *jo*-основи, както и примерите със смесване на носовките след неетимологично меки съгласни. В говора безспорно е действувала и тенденцията към затвърдяване на съгласните. В по-ранен период са затвърдели шушкавите ш, ж, шт и жд и съскавите ц и з от ѕ (преписвачът употребява знака ѕ само като числено означение). Графично затвърдяването на съгласните се отбелязва с изписването на знаци за ѧ, ѫ и оу след тях. Съгласната ч обаче не е затвърдяла и след нея редовно се пишат ѣ, ѧ и ю. Не затвърдява и палаталното с във формите на обобщителното местоимение вьсь. Затвърдяването на консонантизма е довело и до някои единични колебания в отбелязването на палаталните н, л, р, м, б пред окончанията на имената, напр.: прѣнсподнѫж 220б, но прѣнсподныѧ на същата страница с окончание по твърдото склонение, утрьнѧ вин. п. ед. ч. 184а, но по всѧ утрьны, вин. п. мн. ч. створ 130а, мытара 112а, влдчнѣн вечерѣ мест. п. ед. ч. от вечера, но к вє/черю 41а, звѣрннѣ 148б, 149а, нзбавитєлѧ 141а, голжбѧ 78б. Най-много на брой са колебанията в наставката -ынн — сумантѣннѫж 212б, єгуптанѫж 37б, благостынѫ — 2 пъти 89б, стынѫ 85а. Тук трябва да се добавят и така наречените *л*-аномалии, т. е. замяната на лю с лоу и обратно в корена на думите (примерите са общо 14 на брой).

В графиката на паметника доста широко са отразени асимилационните и дисимилационните процеси, настъпили между съгласните след изпадането на слабите ерове. Най-последователно е представена асимилацията по звуч-

[4] Кожухаров, Ст. Нотни начертания в Орбелския триод — среднобългарски паметник от XIII в. — БЕ, 24, 1974, № 4, 324—341.

ност/беззвучност. Така например основата на редното числително вѣторвинаги се пише с начално ф, системно се изписва ташк- вм. тажьк-, зде и везде вм. сьде и вьсьде, здрав- вм. съдравъ. Могат да се добавят и единични примери, като звора и зворомь 191а, зворищи — 2 пъти 147б, здѣсть 41б, нокти 139а, вблекчи 91б, лекцѣ 136а, макка 143б. Във формата днешнии намираме резултат от асимилация по палаталност. В написанието скнфтр- — 3 пъти срещу единичното скнптр-, е отразена дисимилация на група от две преградни съгласни. Ако една от двете преградни съгласни е африката, групата се опростява чрез загубата на първата преградна артикулация, така че намираме що вм. чьто 25б, обикновено пнча вм. пнтъча, винаги wца вм. wтьца, wчемь вм. wтьчемь 138а, сръ/ца 147б. Двойните съгласни вътре в думата обикновено се изписват с ер или паерчик помежду им. Това особено се отнася за думите с двойно н, които са адиективизирани страдателни причастия с наставка -нън-. В останалите думи на нън, в които морфемната и словообразователната структура не е така ясна, двойното н понякога се опростява — врено 92б, беззаконнии 98а,истнии 101а, непрѣстано 112 а, беспрѣстано 141а, но и прѣосвѣтование 82б, несоздано 179б. Възклицанието wсана също се пише с едно н с изключение на примера на л. 184б с двойно н. В два случая двойното н е резултат от престараване — и бѣ напнсано вннна его 197б и знамен/ннѣ 190б. Веднъж в раздрѣшаго 30а е опростено и двойното ш. Двойните съгласни, възникнали след изпадането на краесловен ер пред енклитика с начална съгласна, също се разделят с еров знак. Появата на паерчик в този случай е много по-рядка, отколкото вътре в думата.

На промени са изложени и нововъзникналите групи от три съгласни. В групите -здн- от -здьн- и -стн- от -стьн- е могла да изпадне преградната дентална съгласна. Така например навсякъде стои празник- вм. праздьнык-, по-често се среща безна вм. бездьна, на л. 39б намираме чесно.

В графиката на паметника са намерили отражение и по-стари дисимилационни и асимилационни процеси. Интересно е да се отбележи например, че на мястото на ск пред ѣ и н от дифтонгичен произход винаги стои група ст. Стара дисимилация има и в листне вм. листвне и скозѣ вм. сквозѣ. Стара дентална епентеза е представена последователно само във формите на глагола раздроушнти. В останалите думи с представка на з и корен с начално р появата на епентетичното д е колеблива. В няколко случая имаме и нова дентална епентеза в група ср, получена в резултат на ликвидната метатеза или на изпадането на слаб ер (вж. страма 146а, устрамн са 194а, стрѣтанте 218б). Възможно е и обратното — във вѣ нозрѣхъ 86а и сражденъ 89а липсва денталната съгласна.

При изписването на предлозите-представки на з съществува явен стремеж да се възстанови крайната съгласна като з пред следваща звучна и като с пред следваща беззвучна съгласна. При някои предлози, като безь например, преобладава вариантът със з. Пред следваща шушкава или съскава съгласна картината е малко по-сложна. Пред африкатите ч и ц преобладават написанията със с, по-рядко липсва крайната съгласна на пред-

лога-представка и най-редки са написванията с щ и ст. В нйколко случая при изписването на група жд, ст, зг пред предни гласни преписвачът използува един особен несиметричен знак за ж, чиято първа част съдържа буквата ѕ — вьꙁждѧтъ 147а, ꙁждѧ 87б, 100а, ꙁꙁждизающе сѧ 114б, вьꙁдалѣ 27а (по изключение намираме този знак и в между 98б и ꙁꙁждителѣ 237б). Тази модификация на буквата ж вероятно също е породена от стремежа за възстановяване на крайната съгласна ѕ на морфемна граница.

Предлогът-представка отъ редовно се изписва съкратено с надписано т, така че формите wхождж 231а и wхождщи 78б вероятно са старинни и се дължат на протографа.

В Орбелския триод има 7 примера, в които знаците щ и ч взаимно се заменят. Четири пъти, и то в сходен контекст, родителната форма на думата ощтъ е изписана с ч на л. 192б намираме wщи вм. wтьчи, wщьскы вм. wтьчьскы 224б и на 75а в ѧадниѧхь инопламенницѣхь, което може да се обясни с влиянието на руски оригинал, ако се съпостави със замяната на ж с оу, единичното мерскыж 94б, както и спорадичната поява на имперфектно окончание за 3 л. мн. ч. -хѫтъ.

От анализа на правописните особености на Орбелския триод може да се направи изводът, че говорът, отразен в него, е от източнобългарски западнорупски тип. За това говорят:

1. Новите меки съгласни, възникнали пред предни гласни;

2. Последователното смесване на носовките след старите и новите меки съгласни и замяната на ѫ с ѧ;

3. Колебанията между ы и ь в някои корени;

4. Непоследователното изясняване на силния голям ер в ъ, което показва близко съседство на говора със западни български диалекти.

THE ORTHOGRAPHICAL FEATURES OF *ORBELIAN TRIODION* AND THE PHONETICS OF ITS DIALECT

Anna-Maria Totomanova

(S u m m a r y)

The article studies the main features in the orthography of a famous medieval Bulgarian manuscript, the so-called *Orbelian Triodion* (13th c.), kept in the Sanct Peterburg Public Library. The evidence shows that the dialect of the scribe is a dialect of an East-Bulgarian type, though the manuscript comes from a Southwest Bulgarian area. Similar dialects are spoken now in the western part of the Rodope Mountains.

НОВООТКРИТИ ПРЕПИСИ НА ЛАТИНСКИ АГИОГРАФСКИ ТВОРБИ ЗА КИРИЛ И МЕТОДИЙ В ПОЛСКАТА LEGENDA AUREA

Славия Бърлиева

При подготовката за издаване на пълния корпус на кирило-методиевските извори целенасоченото и последователно издирване на нови преписи е първостепенна задача, която цели постигането на максимална сигурност при текстологическия анализ на всеки отделен паметник. Що се отнася до славянските извори, то тази задача до голяма степен е изпълнена. През последните години в резултат на системни изследвания бяха открити голям брой неизвестни преписи на Пространното житие на Кирил, Похвалното слово за Кирил и Методий, Проложното житие на Кирил и дори на рядко срещаното Методиево житие[1]. За жалост това не се отнася за латинските паметници, посветени на славянските първоучители. При тях изследователите се натъкват на нови преписи (общо взето случайно, при проучване на други въпроси) — такъв е случаят с откриването на втория препис на Италианската легенда от Пол Девос[2] в Пражката митрополитска библиотека, а така също и с намирането на преписи от кратката редакция на същия извор[3]. В съответствие със своята непосредствена научна програма Кирило-Методиевският научен център предприе опити за систематично издирване на нови преписи на латински кирило-методиевски извори. Още първите проучвания в ръкописни хранилища на славянските страни с латиноезична средновековна традиция показаха възможностите за обогатяване на списъка с преписи от извори за живота и делото на Кирил и Методий.

Първите търсения бяха насочени към полската редакция на най-широко разпространения в Западна и Централна Европа сборник с латински агиографски творби — Legenda aurea (Златна легенда), съставен през шестото десетилетие на XIII в. от доминиканеца Яков Ворагински. Съдържащите се в него житийни творби са били използувани от клирици от всички степени и ордени, а цялата сбирка се възприема като популярен наръчник, обслужващ по универсален начин християнския култ. Универсалността ѝ се предпоставя и от самата структура — отделните текстове са подредени в реда на цър-

[1] Срв. Николова, Св. Източници за живота и делото на Методий — проблеми и перспективи на изследванията. — Кирило-Методиевски студии, 4, 1987, 57—64.

[2] Meyvaert, P., P. Devos. Trois énigmes Cyrillo-Méthodiennes de la „Légende Italique" résolues grâce à un document inédit.—Analecta Bollandiana, 73, 1955, 374—461.

[3] Devos, P. Texies derivés de la Legende Italique. — Analecta Bollandiana, 93, 1975, 261—268.

ковния календар, което дава възможност за лесно приспособяване към потребностите на локалните култове. Още в края на XIII в. отделните диоцези започват да допълват Златната легенда със собствените си светци, в резултат на което възникват нейните регионални редакции. Западните славянски земи не са изключение от този факт — първоначалният състав на сборника е бил допълван и разширяван до оформянето на чешки и полски вариант на Златната легенда, включващ и житията на местните светци и покровители. Така заедно с останалите славянски светци в корпуса на Златната легенда са включени и светите братя Кирил и Методий. Направеното от А. Видманова изследване на състава на чешките преписи на Legenda aurea[4] показва, че в 10 от всичките 47 ръкописа се намират специални, отделни текстове, посветени на двамата апостоли. Тъй като подобно изследване на полската Златна легенда не е осъществено, беше необходимо да се направят предварителни проучвания за наличието в нея на текстове за солунските братя. Тази необходимост произтичаше от факта, че празникът на Св. св. Кирил и Методий се чествува в пет полски диоцеза — Гнезно, Краков, Плоцк, Познан и Влоцлавек[5]. Следователно можеше да се разчита, че текстове, посветени на този празник, са включени и в преписите на полската Златна легенда.

В предговора си към превода на съвременен полски език на Златната легенда[6] М. Плежа изброява 24 средновековни ръкописа от полски произход, които са преписи на този паметник. След прегледа на единадесет от тях се установи, че девет съдържат текстове, споменаващи славянските апостоли. Освен посочените в списъка на Плежа сборници в Полша се съхраняват и други преписи, които в момента се обработват и са отбелязани само в инвентарни описи или пък въобще не са описани. В три такива преписа е засвидетелствуван култът към светите братя. Това са два ръкописа от Народната библиотека във Варшава[7] и един ръкопис от Университетската библиотека във Вроцлав. Тук трябва веднага да се подчертае, че проучените ръкописи са неголяма част от съхраняваните в Полша преписи на Legenda aurea. Търсенията бяха осъществени само в Ягелонската, Митрополитската и Чарторизката библиотека в Краков и Народната библиотека във Варшава. Вроцлавският ръкопис е представен в микрофилмовата колекция на Народната библиотека във Варшава, откъдето ни беше предоставено копие.

Култът към Кирил и Методий е представен в полската Златна легенда чрез три текста. Това са: полската преработка на Моравската легенда, началните глави от легендата Quemadmodum и кратката редакция на Италианската легенда. Нека ги разгледаме поотделно.

Полската редакция на Моравската легенда е известен текст — четиво от службата за светите братя в повечето полски бревиарии. Тя е публикувана от Иг. Полковски през 1885 г. в неговата студия, посветена на култа на Кирил и Методий в Полша според литургичните книги[8]. По-късно Й. Халупецки говори за пет полски ръкописа на Моравската легенда[9] и именно на неговата бележка се осланят последните издатели на този кирило-методиевски

[4] Voragine, J. de. Legenda aurea. Praha, 1984, 11—64.

[5] Chronologia Polska pod redakcja Bromisława Włodarskiego. Warszawa, 1957, 221—261.

[6] Voragine, J. de. Złota legenda. Wybor. Wydanie drugie zmienione. Warszawa, 1983, 47—49.

[7] Аналитични описи на преписите на Legenda aurea от Варшавската народна библиотека се подготвят в ръкописния отдел на библиотеката.

[8] Polkowski, Ign. Część ŚŚ. Cyrilla i Metodego w Polsce. Krakowie, 1885, p. 64.

[9] Chaloupecký, V. Prameny X. století Legendy Kristiánovi. — Svatováclavskký sborník II/2. Praha, 1939, p. 508.

паметник[10]. При сравнението се оказа, че четири от цитираните от Халупецки сигнатури се отнасят до преписи, намиращи се в сборника Legenda aurea. Това са ръкописите: № 3064, л. 284—285, ръкопис от XV в. на Чарторизката библиотека в Краков; № 4246, л. 117б—118б[11], ръкопис от XV в. на Ягелонската библиотека в Краков; № 3408, л. 284—285, ръкопис от XV в. на същата библиотека (ръкописът не е същинска Златна легенда, а сборник със смесено съдържание, в който са поместени жития на полски светци, еднакви с тези в разглеждания сборник); ръкопис от XV в. на Краковската митрополитска библиотека № 147, л. 108—109. Към списъка на Халупецки нашето проучване добави неизвестни досега преписи на полската редакция на Моравската легенда от следните ръкописи:

A[12] — ръкопис № 271[13], л. 159—160 от Ягелонската библиотека, L. A., около 1450 г.

B — ръкопис № 1768, л. 163—165 от Ягелонската библиотека, сборник слова и жития на светци по L. A., XV в.

C — ръкопис № 2767 IV, л. 127—129 от Чарторизката библиотека, L. A., XV в.

D — ръкопис № III 8041, л. 171—171б от Народната библиотека във Варшава, XV в., L. A.

G — ръкопис № 5439 II от Университетската библиотека във Вроцлав, XV в., л. 139—141, пасионал по L. A.

F — ръкопис BOZ 54, л. 119б—121 от Народната библиотека във Варшава от 1454 г., L. A.

Благодарение на така увеличения брой на преписите на полската преработка на Моравската легенда може до голяма степен да се проследи текстовата традиция на този кирило-методиевски паметник. Разпространението на текста е недвусмислено свързано с полската редакция на Златната легенда. Първият изследовател на този агиографски паметник И. Полковски[14] го нарича Краковска легенда и основателно го свързва с текстовете, възхождащи към Италианската легенда. Той отчита близостта между Краковската и Моравската легенда, но смята, че без допълнителни проучвания е невъзможно да се прецени коя от двете творби е източникът и коя — неговата преработка. Все пак Полковски е склонен да приеме, че ако Моравската легенда е възникнала през XIV в.[15], то Краковската е по-стара от нея — намира се в ръкопис от края на XIII — началото на XIV в.[16], а ясният, кратък стил е доказателство за старинност[17]. В крайна сметка той приема, че полският текст е директно изведен от Италианската легенда и е съставен от поляк след 1230 г.[18]

Днешното състояние на проучванията на латинските кирило-методиев-

[10] Magna Moraviae fontes historici. II. Brno, 1967, 258—268.

[11] У Халупецки този ръкопис е цитиран погрешно като № 2446, вероятно поради печатна грешка. C h a l o u p e c k ý, V. Цит. съч., с. 508.

[12] Под означенията A, B, C, D, E и F по-нататък се публикуват разночетенията по новооткритите преписи.

[13] Catalogus codicum manuscriptorum Medii aevi latinorum qui in Bibliotheca Jagellonica Cracoviae asservantur. ASP. 1980—1984. T. 2., 307—308.

[14] P o l k o w s k y, Ign. Цит. съч., 20—25.

[15] P o l k o w s k y, Ign. Цит. съч., с. 20.

[16] В действителност ръкописът, който разглежда Полковски — № 147 от Краковската митрополитска библиотека, е по-късен. Първата му част е от XIV в., а втората, където е поместено четивото за Кирил и Методий, е от XV в.

[17] P o l k o w s k y, Ign. Цит. съч., с. 21.

[18] Основание за този terminus post quem авторът намира във факта, че легендата се намира в сборник, където е поместено Житието на св. Станислав, написано през 1230 г. Това не е убедително, тъй като Житието на св. Станислав е в първата част на кодекса, а Краковската легенда — във втората. Вж. бел. 16.

ски житийни текстове, а също така новооткритият материал, позволяващ да се открои една сигурна текстова традиция, посветена на славянските апостоли в Златната легенда, дават основание да се отхвърли тезата на Полковски за ранното възникване на Краковската легенда непосредствено от Италианската. Най-общото сравнение на двата легендарни паметника показва тяхната голяма близост по отношение на съдържанието им. Картината обаче става съвсем различна, когато те бъдат сравнени със съдържанието на Моравската легенда. Съдържанието на Краковската легенда съвпада с това на Италианската само там, където Моравската легенда следва Италианската. Епизодите от полския текст, липсващи в разказа за пренасянето на мощите на Климент Римски (Италианска легенда), в повечето случаи са дословно повторение на съкратени пасажи от Моравската легенда. Ето самия текст на Краковската легенда, предаден според ръкопис F, с разночетенията по останалите новооткрити преписи; запазено е разделението на глави, направено в първото издание. Спазена е ортографията на преписа, но употребата на главните букви и препинателните знаци е нормализирана:

[Ciruili et Metudii Legenda][a]

I. Tempore Michaelis imperatoris, fuit[a] quidam vir nobilis in civitate Tessalonica ortus[b], natione Graecus[c], nomine Constantinus, qui propter subtile ingenium dictus est philosophus, qui ante quinquagesimum diem sui obitus[d] imposuit sibi nomen Cyrillus[e]. Cumque[f] adolevisset, magna scientia et prudentia est praeditus et propter virtutum copiam honorem sacerdotii est adeptus.

II. Eo tempore ad praefatum imperatorem in Constantinopolim Cyrillus cum fratre suo Metudio[a] advenerunt, venerunt[que] legati Gazarorum[b] supplicantes sibi, quatenus dignaretur illis[c] mittere aliquem virum eruditum, qui eos fidem catholicam edoceret. Tunc imperator consilio habito[d] cum patriarcha, Cirilum praefatum eis transmisit.

III. Vir autem clarus iter arripiens, venit usque ad mare, quo divinitus siccato, tulit inde corpus sancti Clementis et secum deportabat[a] et sic venit ad terram Gazarorum, quibus prophetica [et] evangelica semina serebat[b]. Insuper vita et exemplo et virtutibus omnibus lucebat[c], et sic eos ab erroribus ad fidem[d] convertit. Deinde ordinans eis sacerdotes ad propria remeavit.

IV. Audiens hoc princeps Moravorum quod fuerat factum[a] in provincia Gazarorum, ad predictum imperatorem nuntios misit, rogans, quatinus genti suae verum doctorem dirigat, qui eos fidem Christi doceat[b] et viam veritatis ostendat[c]. Cuius precibus annuens, eis praedictum[d] philosophum una cum fratre suo Metudio[e] illuc transmisit, mandans eisdem copiosas expensas pro viatico dare.

V. Qui venientes in terram Moraviae, diligenter fidem Christi predicaverunt et eos ad fidem Christi una cum suo rege converterunt. Deinde fidem Christi suscipientes, ad baptismi gratiam[a] sunt suscepti et Domino Jesu Christo sunt oblati. Cumque viri Dei ipsum regem cum populo suo religiosa solicitudine ad fidem provocassent, illis demum vetus et novum Testamentum[b] vigilanti[c] cura exponentes et informantes eos, plurima de Graeco et Latino[d] transferentes in Sclavonica lingua[e] canonicas horas et missas in ecclesia Dei publice decantare statuerunt in Wyelohrad[f], ubi erat sedes regia. Et ibi ordinavit rex Moraviae sanctum Ciriflum[g] archiepiscopum, ut[h] ibi sedem suam haberet, et septem episcopos eius regimini subordinavit.

VI. Auditis hiis[a] papa Nicolaus de conversione gentis illius gaudebat quidem[b]; *nihilominus tamen mirabatur, quomodo ausi fuissent horas canonicas* in Sclavonica lingwa instituere[c], sine sua singulari licentia[d]. Quapropter man-

davit per litteras apostolicas illos ad se Romam venire[e]. Qui quidem quintum dimidium[f] annum in Moravia manentes continuo, cum corpore sancti Clementis Romam applicuerunt. Quo audito Dominus Papa cum toto clero et populo Romano, cum ingenti gaudio[g] occurrit[h] et honorifice suscepit et corpus sancti Clementis [in] sua ecclesia, que sibi ante multa tempora fuit fabricata, honorifice sepelivit[i]. Demum sanctum Cirillum[j] apostolicis ad se citatum, eundem corripuit cum magna indignatione[k], cur ausus fuerit[l] canonicas horas in Sclavonica lingwa[m] statuere [n] et publice decantare. At ille humiliter respondens[o]: Attendite patres electi et domini sermonem Apostoli dicentis „loqui variis linguis nolite prohibere[p], nam et Apostoli variis linguis loquebantur". Et illi: quamvis Apostolus variis linguis loqui perswaserit[q], non tamen per hoc instituit horas canonicas decantare[r]. Cum autem plus et plus inter eos crescere altricatio[s], ille volens[t] mitigare, arripiens psalterium ait, scriptum est enim: „Omnis spiritus laudat Dominum" et sic omnis spiritus debet laudare Dominum, cur me prohibetis[u] missarum solempnia in lingua mea Sclavonica decantare et verba graeca seu latina transferre in Sclavonicum? Nam si hoc non facerem, nullo modo possem genti per me conversae subvenire, quia gens durae cervicis est et idiota et ignara verborum Dei[v], solum hoc salutare eis[w] reperi, Deo inspirante, ut me intelligeret, per quod multos ibi acquisivi illic[x]. Quapropter ignoscite mihi[y] patres et domini mei[z]. Et illi audentes et admirantes tanti viri industriam et fidem et meritum, quod tot et tantis auctoritatibus[a'] superasset, habito consilio auctoritate sua statuerunt et confirmaverunt[b'] Sclavonica lingua in partibus illis missarum solempnia ceterasque canonicas horas decantare, quod usque ad haec tempora in partibus Sclavonicis observatur.

VII. Cum igitur fama beati Cirilli magnificaretur in populo, timens ne per hanc famam in aliquam superbiam laberetur, in Roma episcopatui renuntians[a], monachalem habitum[b] induit, et ibi miraculis coruscans[c], in Domino requievit et per dominum Papam honorifice[d] in eadem ecclesia sancti Clementis tumulatur[e]. Cui frater[f] suus sanctus Metudius in sede[g] Velehrad[h] substituitur Romae, remuneratusque a Papa multis gratiis, revertitur, a principe[i] Moraviae et a sua gente gratanter suscipitur, et ex adventu suo eis laetitia magna cumulatur[j].

VIII. Cernens autem dyabolus propositum sibi per modicum subtrahi, et vero regi applicari, Swanthopluk regem cum sibi adhaerentibus contra principem Moraviae concitavit, ut ipsum occulta potatione venenata niteretur extinguere[a], ut possit post eum in locum suum[b] succedere. At ille princeps potatione venenata suscepta[c], per gratiam Dei omnem dolorem evasit et mortem.

IX. Post aliquos vero annos cum devotus rex fuisset naturali morte[a] defunctus, Swanthopluk regnum Moraviae gubernadi[b] suscepit, fastu[c] inflatus arrogantiae[d] cum suis[e] adhaerentibus doctrinam servi Dei vanam fore asserebat. Praeco autem Dei Metudius[f] plebem Dei fidelem ammonuit, ut in via veritatis[g] persisteret. Qui aiacri corde salutaria eius monita susceperunt et Deum devoto corde coluerunt.

X. Rex autem cum suis satellitibus[a] rebelles existentes servos Dei plurimis iniuriis illatis[b] affecerunt. Pater vero sanctus Metudius, considerans eorum malitiam[c], Romam rediit et ipsum Swanthopluk et suos satellites excommunicationis sententia fulminavit. Sed reperiens suum fratrem sanctum[d] Cirillum[e] iam defunctum, Papam petiit, ut sibi corpus fraternum daret ut eum[f] secum Moraviam deferret. Cuius petitioni[g] cum Papa annuisset, sanctus Metudius ingrediens ecclesiam sancti Clementis, corpus fraternum tulit et versus Moraviam deportare voluit. Cum autem iam[h] per dietas[j] duas aut tres illud[i] portasset et in quodam loco ameno requievisset et rursum post quietem illud ulterius[k] portare vellet[l], adeo grave et importabile se exhibuit, quod ab illo loco nulla-

tenus moveri potuit[n]. Multum anxiatus sanctus Metudius, quod corpus movere non poterat, flendo rogavit beatum Cirillum, ubi[o] sibi quiescere placebat[p]. Tunc Cirillus fraternis victus[q] precibus, manu dextra elevata, versus Romam ostendit. Qui intelligens voluntatem fratris[r], eundem[s] Romam reportavit. Quod dum[t] Romae miraculum narratur, statim processio ad occurrendum ei paratur, cui Papa cum clero et populo toto Romano reverenter occurrit, et in ulnis suis eum suscepit, et usque Romam devotissime cum suis proceribus deportavit, in ecclesiaque sancti Clementis, ut dictum est[u], sepelivit et indulgentias largas omnibus, qui aderant[v], condonavit.

XI. Post hoc Swanthopluk[a] poenitentia ductus, per nuntios misit ad sanctum Metudium petens, quatinus revertatur ad suam ecclesiam, promittens omnia errata[b] corrigere, et de cetero secundum[c] suam informationem vivere. Tunc vir sanctus ad suum gregem rediit[d] et ad episcopatum suum cum affectu properavit[e]. Cui rex cum suis nobilibus et civibus cum magno gaudio obviam venit et cum reverentia[f] suscepit.

XII. Accidit autem, ut rex Swanthopluk in quodam[a] convivio exsisteret, et dux Bohemiae nomine Borziwoy[b] esset[c] invitatus. In detestationem[d] suae perfidie rex eum[e] sub mensa locavit, incongruum asserens hominem gentilem[f] cum christicolis edere[g] et in una mensa residere. Qui multum erubescens et a sancto viro praedicationem audiens, humiliter Domino Christo credidit[h]. Cui etiam predixit sanctus Metudius, quod si[i] in Christum crederet, successores eius potentiores omnibus principibus et regibus lingwe Sclavonice fierent[j], quia multum despectus et confusus apud eos fuit propter infidelitatem; cuius verbis dux consentiens, se petiit cum triginta clientibus baptizari, quo baptizato, secum sumptis[k] sacerdotibus, Bohemiam est reversus et uxorem suam sanctam Ludmillam, que fuit proave[l] sancti Wenceslai, cum multis procuravit baptizari. Postea sanctus Metudius iterum Romam visitavit, et ibidem cum suo fratre in Domino requievit[m].

[a] Текстовете в ръкописи *F* и *A* не са озаглавени; Vita sancti Cirili martiris — B; Ciruli et Methudy — D; Sequitur alia legenda Cyruli et Metudy — G; Cirili et Metudy — C.

I. [a] Tempore Michaelis fuit — C; Tempore Michaelis — B. [b] Tessalonica natus — D. [c] quidam vir nobilis fuit in civitate Tessalonica natione ortus grecus — B. [d] obitus sui — B. [e] *Cirilus-Constantinus* — B; *Cyrilus* — C; *Cirillus* — A; *Cyrulus* — D. [f] cum — D, C.

II. [a] Methudio — B. [b] Gazarorum vel Bulgarorum (vel Bulgarorum — дописано — B. [c] ipsis — D, C, G; dignaretur mittere illis — A. [d] habito consilio — C, G, D.

III. [a] portabat — C, G. [b] disserebat — C, D, G. [c] multis perlucebat — D, C, G. [d] ad fidem ab erroribus — B.

IV. [a] factum fuerat — C, G. [b] doceret — B. [c] ostenderet — B. [d] *predictum eis* — G, C. [e] philosophum cum fratre suo — C, G, D.

V. [a] gratiam baptismi — C, A. [b] demum illis et novum testamentum — C, D, G. [c] diligenti — D. [d] plurima greca in latinam — G; plurima greco et latino — A. [e] slawonica lingwa — A; slavonicam linguam — D. [f] Wyelhrad — D; Velhrad — G; Walehrad — A; Vyelhrad — C; Velehrad — B. [g] Cirilum — B; Cyrulum — D; Cyrillum — G. [h] et — B.

VI. [a] hiis auditus — C, D, G. [b] quidem — липсва в A. [c] slawonica lingwa (slavonica lingua — D) dicendas et publice decantandas — C, D, G; slawonica lingua instituere — A. [d] licencia instruere — C, D, G. [e] ad se venire — C, D, G. [f] dimidium quintum — C, D, G. [g] gaudio ingenti — C, G. [h] ei occurrit — C, D, G. [i] sepelivit cum honore — C, D; sepelivit honorifice — G. [j] Cyrulum — C, D; Cyrillum — G. [k] eundem cum magna indignatione corripuit — C, D, G. [l] cur auderit — C, D, G. [m] in lingwa sclavonica — C, G; in lingua slavonica — D. [n] instatuere — B. [o] respondens ait — D. [p] prohibere nolite — C, D. [q] persuaserit — C; persuaserat — B. [r] horas canonicas variis lingwis (linguis — D) decantare — C, D, G. [s] cumque inter eos magis ac magis altricatio cresceret — C, D, G. [t] vollens eos — C, D, G. [u] prohibetis me patres — C, D, G. [v] ydiota et verborum dei ignara — C, D, G. [w] eis salutare — C, D, G. [x] multos illic aquisivi — D; illic multos aqui-

sivi. [y] mihi — G, C, D. [z] mei — липсва в C, D. [a'] tantis et tot auctoritatibus eos — C, D, G. [b'] firmaverunt — D.

VII. [a] in aliquam iactanciam episcopatui renuntians — C, D; in aliquam superbiam episcopatui renuntians — G. [b] in Roma habitum monachalem — C, D, G. [c] choruscans — A, B, C, D. [d] honorifice — липсва в D. [e] honorifice tumulatur — D. [f] cui frater — липсва в A. [g] in sede archiepiscopali — C, D, G. [h] Vyelhrad — C; Valehrad — A; Velhrad — G; Vielhrad — D; Velehrad — B. [i] ad principem — A. [j] tumulatur — D.

VIII. [a] occulte extinguere — C, D, G. [b] ut sic in eius locum possit — C, D, G. [c] accepta — C, D, G.

IX. [a] *rex morte naturali fuisset* — C, G; *rex naturali morte fuisset* — D. [b] gubernandum — A, G, D. [c] fastuque — C, D, G. [d] arrogantie inflatus — C, D, G. [e] sibi — C, D, G. [f] Methudius — A, B. [g] via veritatis agnita — D, C.

X. [a] satellitibus suis — D; satalitibus suis — C, G. [b] illatis — C, G. [c] eorum malitiam considerans — C, D, G. [d] sanctum — липсва в C, D. [e] Cyrilum — B, D; Cyrillum — G, A; Cirulum — C. [f] ipsum — C, D. [g] petitioni dominus — C, D. [h] illud iam — G. [i] illud — липсва в G. [j] duas aut (vel — G, D) tres dietas — C, D, G. [k] illud ulterius — C, D, G. [l] voluisset — D, C, G. [m] portari potuit — C, D, G. [o] ut ostenderet ubi — C, D, G. [p] placeret (sibi — G) quiescere — C, G, D. [q] victus fraternis precibus — C, D. [r] voluntatem eius — C, D. [s] ipsum — C, D. [t] cum — C, D. [u] ut dictum est — липсва в C, D, G. [v] adherant — A.

XI. [a] Swanthopluk — A; Svantopluk — D; Swantopluk — G; Swanthoplug — B. [b] errata omnia — D, B; errata — A. [c] respectum — B, C; uxta — D, C. [d] rediit cum festivatione — G. [e] et ad episcopatum suum cum affectu properavit — липсва в C, D, G. [f] reverentia ipsum — C, D, G; reverentia eum — B.

XII. [a] quodam — липсва в C, D. [b] Burzywoy — B; Borzyvoi — D. [c] etiam esset — C, G; etiam aderat — D. [d] demonstrationem — D. [e] ipsum — C, D, G. [f] gentilem — липсва в B. [g] manducare — C, G; residere — D. [h] humiliter in Christum credidit et baptizma suscepit — C, D. [i] dum — C, D, G. [j] successores eius omnibus regibus et principibus lingue slavonice (lingwe slawonice — C, G) potentiores fierent — C, D, G. [k] sumptis secum — C, D, G. [l] proawa — B, C, G; proava — A, D. [m] et ibidem feliciter in Domino requievit et cum fratre suo Cyrillo sepultus est gloriose — C; et ibidem in Domino feliciter requievit cum fratre suo Cyrullo — G; et ibidem cum fratre suo in Domino requievit — D.

Превод на български език[19]:

Житие на св. св. Кирил и Методий

I. По времето на император Михаил имало един благороден мъж, родом от град Солун, грък по народност, който заради острия си ум бил наречен Философ, а петдесет дни преди смъртта си приел името Кирил. Когато възмъжал, надарен с много мъдрост и знания, поради голямата му доблест бил посветен в свещенически сан.

II. По същото време, когато Кирил и брат му Методий пристигнали при споменатия император в Константинопол, дошли и пратеници на хазарите, коленопреклонно молещи го, ако ги сметне за достойни, да им изпрати някой образован мъж, който да ги просвети в правата вяра. Императорът, след като се посъветвал с патриарха, им изпратил споменатия Кирил.

III. Този прославен мъж, потегляйки на път, стигнал чак до морето, което по божия воля пресъхнало, и вдигнал оттам тялото на св. Климент. Носил го със себе си до земята на хазарите, между които пръснал семената на Пророчествата и Евангелието. Отличил се пред всички със своя живот и пример, и достойнство и така ги обърнал от греховността към вярата. След това, като им оставил свещеници, се върнал у дома.

IV. Чувайки за станалото в земите на хазарите, Моравският княз изпратил вестители при споменатия император с молба да изпрати за неговия народ някой истински учител, който да го просвети в Христовата вяра и да му покаже праведния път. [Императорът] приел благосклонно молбите

[19] Преводът следва максимално близко латинския текст и отразява всички негови грапавини, многобройни повторения и сравнително бедната му лексика.

им и изпратил споменатия Философ и брат му Методий, нареждайки да им се дадат щедро средства за път.

V. Пристигайки в земята на моравците, [Кирил и Методий] усърдно им проповядвали Христовата вяра и ги покръстили заедно с техния крал. Приемайки Христовата вяра, те били одарени с милостта на кръщението и били посветени в Господа Исуса Христа. След като божиите мъже подбудили към религиозен живот самия крал и неговия народ, с грижа за тяхното усърдие те им изложили Стария и Новия завет и ги просветили. Превеждайки много неща от гръцки и латински, те наредили каноническите часове на литургията да се изнасят на славянски език в божия храм във Велеград, където била столицата на кралството. И там моравският крал постави свети Кирил за епископ, за да има там своя престол и седем подчинени на властта му епископи.

VI. Като чул за всичко това, папа Николай се възрадвал за покръстването на онзи народ, но се учудил как те са дръзнали да постановят без личното му разрешение канонически часове на славянски език. Затова нареди с апостолическо писмо [Кирил и Методий] да отидат при него в Рим. Те, оставайки все пак в Моравия четири години и половина, се отправили към Рим с тялото на св. Климент. Като чул за това, папата ги посрещнал с безмерна радост заедно с целия клир и народа на Рим. Приел ги с уважение, а тялото на св. Климент положил в неговата църква, построена много отдавна, и го погребал с почести. След това папата извикал св. Кирил при себе си и го укорил, че е дръзнал да постанови канонически часове на славянски език и публично да ги изнася. А онзи смирено отвърнал: „Чуйте, избрани отци и господари, какво е речено от Апостола: не забранявайте да говорят различни езици[20]. Защото и апостолите са говорили на различни езици." А онези отвърнали: „Дори и Апостолът да е говорил на различни езици, с това все пак не е определил [как] да се изнасят каноническите часове." Когато спорът между тях все повече и повече се разгарял, [Кирил], искайки да го смекчи, захванал да казва Псалтира, където пише: „Всеки дух да хвали Господа."[21] „Тогава защо [попитал] ми забранявате да изнасям литургия на моя славянски език? И да превеждам на славянски гръцки и латински слова? Защото, ако не бях го правил, по никакъв начин не бих могъл да помогна на покръстения от мен народ, който е невъзприемчив и прост и не познава словото божие. По божие внушение открих, че само така мога да им говоря, за да ме разберат, и така до мнозина достигнах. Затова бъдете снизходителни към мен, отци и господари мои!" А те, чувайки и възхищавайки се от делото на този човек и от заслугите му към вярата, и от това, че той победи с такива примери, след като се посъветваха, постановиха и потвърдиха със своя авторитет литургиите и другите канонически часове в онези земи да се изнасят на славянски език. Това е запазено до днес в славянските земи.

VII. И така, когато славата на блажения Кирил засияла между хората, той, страхувайки се такава слава да не го изкуши в надменност, се оттеглил в Рим от епископството си и приел монашеския живот. Там починал сред сияещи чудеса и бил погребан с почести от папата в същата църква, посветена на св. Климент.

[Още] в Рим неговият брат Методий го заместил на Велеградския престол и възнаграден с голямото благоразположение на папата се завърнал и бил посрещнат с благодарност от моравския княз и неговия народ, и се изпълнили [всички] с радост от пристигането му.

VIII. А дяволът, решавайки да извади нищожните си козни и да ги

[20] I Коринт. 14:39.
[21] Псалом 150: 6.

насочи срещу истинския крал, подбудил Светополк и неговите съдружници срещу моравския княз. Именно него тайно се стремял [Светополк] да погуби с отровен пир, за да може да наследи мястото му. Онзи княз обаче, приемайки отровата, избягнал по божията милост цялото страдание и смъртта.

IX. Няколко години по-късно, когато преданият на [вярата] крал починал от естествена смърт, Светополк завзел управлението на Моравското кралство и преизпълнен с пустославието на надменността, опорочил заедно със своите съмишленици ученията на божия раб. Божият глашатай Методий, постоянствувайки по пътя към истината, напомнял на хората божията вяра. Те с възвисени сърца възприели спасителните му предупреждения и с преданост почели Бога.

X. Като избухнали бунтове, кралят и неговата свита причинили на божиите раби много неправди. Светият отец Методий, като се убедил в тяхната лошавина, се завърнал в Рим и заплашил Светополк и свитата му с отлъчване. Като заварил обаче свети Кирил вече починал, помолил папата за братовото тяло, за да го отнесе със себе си в Моравия. Папата удовлетворил тази молба, а свети Методий влязъл в църквата и вдигнал братовото тяло, за да го пренесе в Моравия. Вече го бил носил два или три дни и след като си починал в една прекрасна местност, поискал отново да го понесе нататък. Тялото обаче било станало тежко и неповдигаемо и никой не успял да го премести. Свети Методий, много тревожен от това, с молитва запитал блаженния Кирил къде би искал да намери покой. Тогава Кирил, трогнат от братовите молби, като издигнал десница, посочил към Рим. А [Методий], разбирайки братовото желание, го пренесъл обратно. Като се чуло в Рим за това чудо, тутакси било подготвено шествие за посрещане. Посрещнал го почтително папата с клира и народа на Рим, поел [мощите] на ръце и ги носил чак до Рим заедно със своите първенци. Погребал ги в църквата „Св. Климент", която беше спомената, и опростил щедро всички, които присъствували.

XI. След това Светополк, воден от разкаянието си, изпратил вестители до свети Методий с молба да се завърне в своята църква. Обещавал да поправи грешките си и занапред да живее, както е бил просветен. Тогава светият мъж се върнал при своето стадо и вдъхновен, забързал към епископството си. Насреща му с ликуване излязъл кралят със своите благородници и граждани и го приел с голямо уважение.

XII. После се случило така, че крал Светополк се явил на някакво усощение, където бил поканен и чешкият княз Борживой. Изкупвайки [предишното] си вероломство, кралят го изгонил под масата и не позволил родninата езичник да се храни заедно с християните и да седи на една маса с тях. Онзи целият се изчервил и след като чул пророчеството на светия мъж, смирено повярвал в Господа. Свети Методий му предрекъл, че ако повярва в Христа, неговите наследници ще бъдат по-силни от всички славянски князе и крале, тъй като те много са го презирали и притеснявали поради неверието му. Като се вслушал в неговите думи, князът помолил да бъде кръстен заедно с тридесет свои васали. Щом бил кръстен, взел със себе си свещеници, върнал се в Чехия и се погрижил да бъде кръстена неговата съпруга Людмила, прабаба на св. Вацлав и мнозина други. След това свети Методий отново посетил Рим и там се поминал в Бога и при своя брат.

От текста ясно се вижда, че епизодите със завръщането на Методий в Моравия, намекът за конфликтите му със Светополк, покръстването на Борживой са дословни съкращения на съответните пасажи от Моравската легенда, изработени по принципите на средновековната компилация. Те до голяма степен са изчистени от авторски коментар и предават сюжета в опро-

стени рамки, в стил, съобразен с една по-широка и не особено образована аудитория. Направените наблюдения са достатъчно основание да се отхвърли тезата на Полковски, че Краковската легенда е старинно извлечение от Италианската. Неговото заключение, че тя се отличава от Моравската само по пропускането на сведението за покръстването на българите от Кирил и Методий и по разказа за изнасянето на Кириловите мощи от Рим[22], е вярно, но непълно. Още една отлика между тях е Велеградският мотив — в Краковската легенда изрично се споменава Велеград като столица на Моравия и седалище на архиепископ със седем подгласни епископства. Това име липсва в Моравската легенда, но пък се споменава в легендата Quemadmodum. В Моравската легенда липсва и уточнението за Людмила, за която в Краковската легенда се казва, че е прабаба на св. Вацлав. Тези факти ни насочват към заключението, че съставителят на Краковската легенда действително е използувал за основа на своята компилация Моравската легенда, но е имал ясна представа и за други кирило-методиевски текстове. В неговата творба липсва мотивът за покръстването на българите, който се явява още в Кристияновата легенда, Beatus Cyrillus и Diffundente sole. Това не би могло да се смята като белег за старинност, а напротив — то е признак на епохата от края на XIV—XV в. Изчезвайки от политическата карта на Европа, по това време понятието България започва да се заличава и в съзнанието на европейския книжовник и преписвач. Това явление намира най-напред графичен израз — започва например вместо Bulgaria да се изписва Hungaria[23]. Постепенно мотивът се променя и смислово — славянското богослужение започва да се свързва преди всичко с Русия[24]. От всичко казано дотук следва, че текстът, наречен от Полковски Краковска легенда, е четиво, компилирано в края на XIV — началото на XV в. Такъв извод се подкрепя и от факта, че всички новооткрити преписи се намират в ръкописи от XV в. Краковската легенда се основава предимно на Моравската легенда и е нейна съкратена версия, предназначена за полските кратки легендарии. Именно тя е поместена във всички полски ръкописи на Legenda aurea, в които има четива за празника на Кирил и Методий.

Изключение от това правило не прави и ръкопис № 54 II от Университетската библиотека във Вроцлав. В него освен коментираният досега текст са поместени първите три глави и началото на четвъртата глава от легендата Quemadmodum. Може да се предполага, че преписвачът е познавал чешки ръкописи на Златната легенда, където в повечето случаи като четиво за Кирил и Методий се помества легендата Quemadmodum[25]. Възможно е да е познавал този текст и от службата за двамата братя Adest dies gloriosa. Ето текста, засвидетелствуван във Вроцлавския ръкопис № 54 II, л. 139[26]:

I. Beatus Cyrillus e Metudius,

quemadmodum ex Historiis plurimorum sanctorum et ex cronicis diversis colligitur, fratres germani, grece et sclavonice lingwe, fuerunt, de Alexan-

---

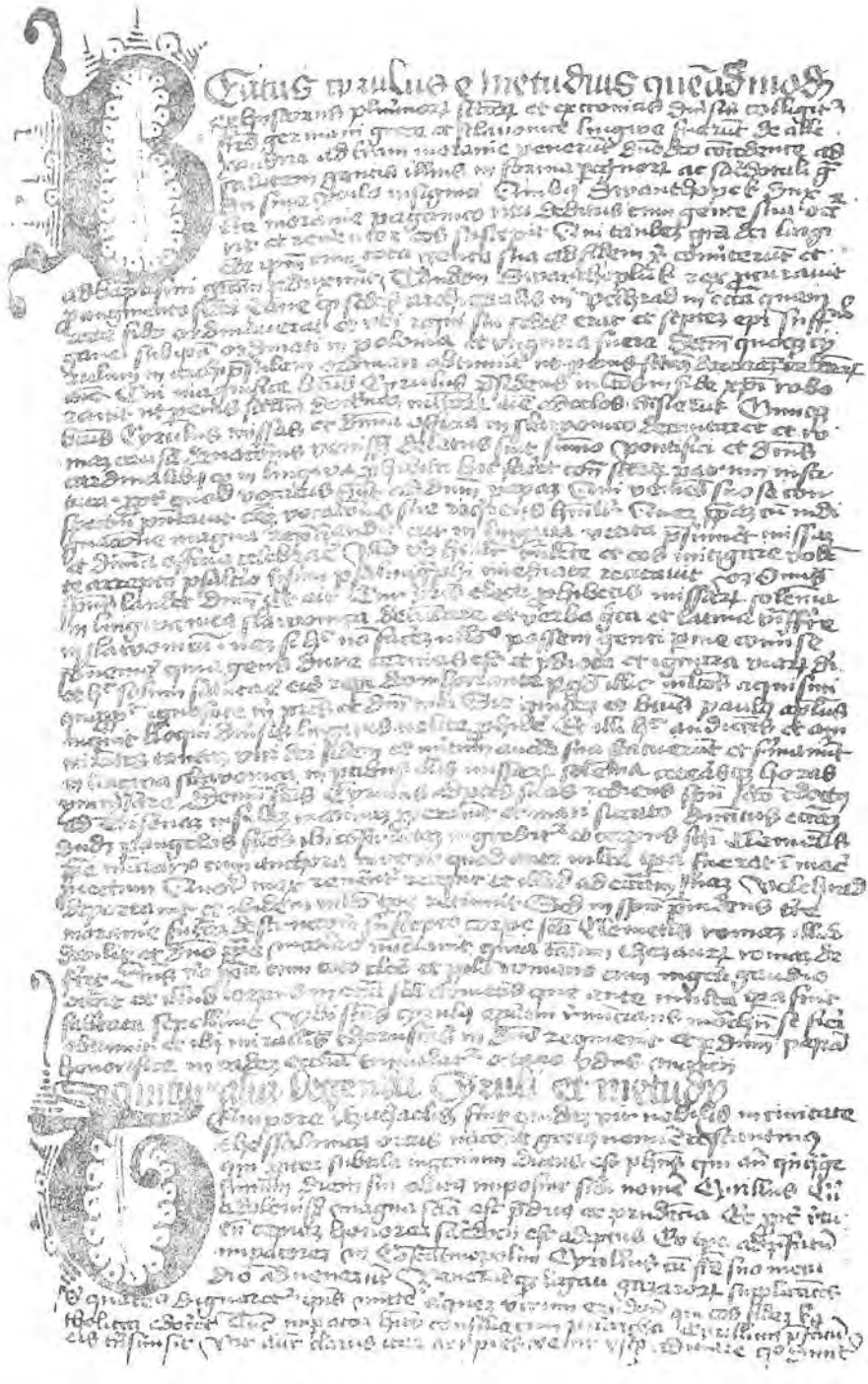
[22] Според Моравската легенда това става тайно, за разлика от Краковската, според която се извършва с папско разрешение.

[23] Така е например в някои преписи на легендата Diffundente sole. Докато в ръкописи от XIV в. се чете *Bulgarorum*, в ръкописите от XV в. (Пражка държавна и университетска библиотека, ръкопис X B7 и ръкопис H16 от Държавния архив в Бърно) — *Hungarorum*.

[24] Срв. Благова, Е. Кирилло-Мефодиевская тематика в памятниках письменности средневековой Чехии до XIV в. — Кирило-Методиевски студии, 3, 1986, с. 17.

[25] Тя е публикувана в Magnae Moraviae fontes historici. II. Brno, 1967, 289—296, а относно използуването ѝ в Legenda aurea срв. Widmanova, A. Uvodnni studii. — In: Voragine, J. de. Цит. съч., с. 47.

[26] Разночетенията могат да се проследят по Magnae Moraviae . . .



Tempore Michaelis и Quemadmodum в препис от Университетската библиотека във Вроцлав, № 54 II, л. 139

dria ad terram Moravie venerunt, Domino Deo condedente ad salutem gentis illius in forma peregrinorum ac sacerdotali gradu sine tytulo insigniti. Quibus Swanthopek, dux terre Moravie paganico ritu deditus cum gente sua occurit et reverenter eos succepit. Qui tandem gratia dei largiente ipsum cum tota gente sua ad fidem Christi converterunt et ad baptismi gratiam perduxerunt. Tandem Swanthopluk rex procuravit pro augumento fidei Christiane, quod sedes archiepiscopalis in Velhrad in ecclesia quam recte fidei ordinaverat et ubi regni sui sedes erat et septem episcopi suffraganei sub ipsam ordinati in Polonia et Ungaria fuere. Sanctum quoque Cyrulum in archipresulem ordinavi obtinuit. Cui magnifice beatus Cyrulus presidens, multos in fide Christi roboravit et per eius sanctam doctrinam multorum anime ad celos transierunt.

II. Cumque beatus Cyrulus missas et divina officia in slawonico decantaret et Romam causa devotionis venisset, delatus fuit sumo pontifici et dominis cardinalibus quod in lingwa prohibita hoc faceret contra sanctorum patrum instituta, propter quod vocatus fuit ad dominum papam. Qui veniens suo se conspectui presentavit causam vocationis sue requirens. Quem papa cum indignatione magna reprehendit, cur in lingwa vetita presumeret missas et divina officia celebrare. Illo vero humiliter respondente et eos mitigare volente, arrepto psalterio versum psalmigraphi inmediate recitavit, videlicet: Omnis spiritus laudet Dominum. Et ait: Cur me, patres electi, prohibetis missarum solempnia in lingwa mea slawonica decantare et verba greca et latina transferre in slawonicum? Nam si hoc non facerem, nullomodo possem genti per me converse subvenire. Quia gens dure cervicis est et ydiota et ignara viarum Dei et hoc solum salutare eis reperi Deo inspirante per quod illic multos aquisivi. Quapropter ignoscite mihi, patres et domini mei. Sic quidem et beatus Paulus apostolus inquit: Loqui diversis lingwis nolite prohibere. Et illi hoc audientes et ammirantes tantam viri dei fidem et meritum, auctoritate sua statuerunt et firmaverunt in lingwa slawonica in partibus illis missarum solempnia ceterasque horas ymnisare.

III. Demum sanctus Cyrulus ad partes suas rediens Spiritu sancto edoctus ad Crisonam insulam marinam properavit et mari siccato divinitus ecclesiam dudum per angelos sanctos ibi constructam ingreditur et corpus sancti Clementis pape martiris cum anchora invenit, quod ante multa tempora fuerat in mare proiectum. Quod mox reverenter recepit et illud ad ecclesiam suam Velehrad deportavit et ibidem multo tempore retinuit. Sed in spiritu previdens terre Moravie futuram destructionem, succepto corpore sancti Clementis Romam illud detulit et domino pape Nicolao nunciavit quia tantum thesaurum Romam deferret. Dominus vero papa cum toto clero et populo romano cum ingenti gaudio occurrit et illud corpus in ecclesia sancti Clementis, que ante multa tempora fuit fabricata sepelivit.

IV. Ubi sanctus Cyrulus episcopatui renuncians, monachum se fieri obtinuit et ibi miraculis choruscans in Domino requievit et per Dominum papam honorifice in eadem ecclesia tumulatur octavo ydus marcii.

Превод:

I. Блаженият Кирил и Методий,

както се знае от разказите за много светци и от различни хроники, били родни братя, славяни от Александрия[27]. *[Те] по божие внушение отишли в Моравия, за да спасят нейния народ като странствуващи проповедници и свещеници без свое седалище. Посрещнал ги Светополк, княз на Моравската*

[27] В останалите преписи също се споменава Александрия, Константин-Кирил се смесва с Кирил Александрийски.

земя, отдаден на езичеството, и почтително ги приел. Те с божията милост покръстили в Христовата вяра него самия и целия му народ и ги довели до милостта на кръщението. Княз Светополк се погрижил и да подсили християнската вяра, като уредил архиепископска катедра във Велеград, в църква, която подчинил на правата вяра и където била столицата на неговото царство, и седем подгласни епископства в Полша и Унгария. Успял да постави свети Кирил за архиепископ. Застанал начело на тази славна архиепископия, блаженият Кирил подкрепил мнозина в Христовата вяра и чрез светото му учение душите на мнозина достигнали небесата.

II. След като блаженият Кирил бил изнасял литургии и божии служби на славянски език и отишъл в Рим за посвещение, на папата и кардиналите било донесено, че той прави това на забранен език и против учението на светите отци. Заради това бил извикан при папата. Идвайки, той се представил пред неговия взор и потърсил причината за своето призоваване. Папата с негодувание го укорил, че е решил да извършва литургии и служби на забранен език. Той обаче, отговаряйки смирено и искайки да ги успокои, като взел Псалтира, прочел пред тях един от стиховете на псалмописеца, вероятно следния: Всеки дух нека хвали Господа[28]*. И казал: „Защо, избрани отци, ми забранявате да отслужвам литургични обреди на моя славянски език и да превеждам на славянски гръцки и латински слова? Ако не бях правил това, не бих могъл никак да помогна на покръстения от мен народ. Понеже това е народ груб и прост, непознаващ божиите пътища, само така намерих начин да го спася и до мнозина там достигнах. Затова бъдете снизходителни към мен, отци и господари мои. Та нали и блаженият апостол Павел е казал: „Не забранявайте да говорят различни езици.“*[29] *А онези, като чули това и се възхитили от вярата и заслугите на божия мъж, постановили и утвърдили със своя авторитет литургичните обреди и другите канонически часове да се изнасят в онези краища на славянски език.*

III. След това св. Кирил, като се върнал в своята земя, просветлен от Светия дух, бързо се отправил към морския остров Херсон. И там, когато по божия воля морето пресъхнало, той влязъл в църквата, отдавна построена там от свети ангели, и намерил тялото на папата мъченик св. Климент, хвърлено някога в морето, заедно с котвата. Вдигнал го благоговейно и го пренесъл в своята църква във Велеград, където дълго го пазил. Предчувствувайки обаче в душата си бъдещото разорение, той взел тялото на св. Климент, пренесъл го в Рим и известил на папа Николай какво съкровище носи. Папата с целия клир и народа на Рим го посрещнал с безмерна радост и погребал тялото в църквата „Св. Климент“, построена много отдавна.

IV. Там св. Кирил се оттеглил от епископството си, силно желаейки да стане монах. Там се споминал в Бога сред вълнуващи чудеса и бил погребан от папата в същата църква в осмия ден преди мартенските иди[30].

Както се вижда, този откъс от легендата Quemadmodum всъщност е текстът на четивата от посветената на Кирил и Методий служба Adest dies gloriosa, където обаче не се споменава датата 6 април. Тази дата, указваща деня на Методиевата смърт, е непозната в латинските кирило-методиевски агиографски творби. Тя може да ни насочи единствено към славянската традиция, без естествено да твърдим, че съставителят на сборника е използувал Пространното Методиево житие, където тази дата е отбелязана. Все пак

[28] Вж. бел. 21.

[29] Вж. бел. 20.

[30] Всъщност Методий умира в осмия ден преди априлските иди — 6 април. Грешката идва от объркването на месеците.

това е една от редките следи, напомнящи, че славянската традиция в култа към Кирил и Методий може би е просъществувала у западните славяни чак до края на Средновековието. Подобно предположение може да бъде подкрепено и с още един препис на горния текст, но вече не в препис на Златната легенда, а в сборник слова и жития за светци № 52 (I D 52), л. 367 б—368, ръкопис от XV в. на библиотеката в Курник. Там е цитирана, макар и погрешно, годината на смъртта на двамата апостоли (383)[31].

Двете кирило-методиевски агиографски творби, за чиито новооткрити преписи в полски сборници Legenda aurea е настоящото съобщение, не са единствените текстове от тази житийна сбирка, които имат връзка с изворите за живота и делото на славянските апостоли. Най-многобройни там са преписите от кратката редакция на Италианската легенда. Както е известно, този текст е включен още в оригиналната редакция на Яков Ворагински и е използуван като заключителна част за Житието на Климент Римски[32]. Тъй като този светец има постоянно място в средновековния календар, житието му се среща в повечето латински преписи на Златната легенда и много от тях завършват с интересуващия ни текст. Такъв е случаят и с полските кодекси. При някои от тях обаче оригиналният текст на Яков Ворагински, който разказва за пренасянето на Климентовите мощи в Рим от свещеник с прозвище Философ, е допълнен с името на Кирил. Още боландистите, първите издатели на този паметник като кирило-методиевски извор, прибавят към текста на Яков Ворагински фразата: In quadam autem chrolegitur, quod mari ab illo loco exsiccato, a beato Cyrillo Moravorum episcopo Romam translatum est[33] [*В друга хроника се говори, че след като морето на онова място пресъхнало, (мощите) били пренесени в Рим от блаженния Кирил, Моравски епископ*]. Именно тази бележка следва Житието на Климент Римски в два преписа на Legenda aurea от Варшавската народна библиотека: ръкопис BOZcim 135 от 1361 г., л. 343, и ръкопис № III 3316 от 1435 г., л. 203б. Първият от тези ръкописи е от Краков — диоцез, където се чествува паметта на Кирил и Методий, а специални жития за тях започват да се явяват в ръкописи от XV в. Разглежданият ръкопис е от по-ранна епоха — средата на XIV в. В него се намират четива за някои от славянските светци — например за Адалберт, Станислав, Хедвига, но за солунските братя се споменава само в цитираната добавка към Житието на св. Климент. Така разгледана, тя може да се схваща като първа стъпка към навлизането на четивата за празника на Кирил и Методий в полската Златна легенда. Все пак подобно твърдение се нуждае от проучване на повече материал относно състава и датировката на полските преписи на тази агиографска сбирка. Едно изследване с оглед и на другите две кирило-методиевски творби би могло да даде отговор на важни въпроси както относно развитието на култа към славянските апостоли в Полша, така и относно историята и разпространението на двата извора — Моравската легенда и легендата Quemadmodum.

[31] Z a t e y, J. Katalog rękopisów średniowiecznych biblioteki kórnickiej. Wroclaw, 1963, p. 55.

[32] Срв. Б ъ р л и е в а, С. За кратката редакция на Италианската легенда и за един неин неизвестен препис. — Кирило-Методиевски студии, 5, 1988, 156—161.

[33] Acta sanctorum. Martii II, p. 15.

NEWLY DISCOVERED COPIES OF LATIN HAGIOGRAPHIC WORKS ABOUT CYRIL AND METHODIUS IN THE POLISH *LEGENDA AUREA*

Slavia Barlieva

(S u m m a r y)

The paper presents the results from a preliminary study of the Polish manuscripts of *The Golden Legend* by Iacobus de Voragine, in order to trace down new copies of the Latin sources on the life and work of Cyril and Methodius. The research in the libraries of Krakow and Warsaw alone brought forth the following copies in Polish redaction of the *Moravian Legend* (called *Krakowian Legend*): manuscripts from the Jagelon Library in Krakow (No 271, pp. 159-160 and No 1768, pp. 163-165); a manuscript from the Czartoriz Library in Krakow (No 2767 IV, pp. 127-129); manuscripts from the National Library in Warsaw (BOZ 54, p. 119, col. b121 and III 8041, pp. 171-171 bcol.); a manuscript from the University Library in Wroclaw (No 5439 II, pp. 139-141 — on microfilm in the Warsaw National Library—No 5079). The same manuscript contains a copy of the first three chapters of the *Quemadmodum Legend* (p. 139). The same text is to be found in manuscript No 52 (II 52), pp. 367b-368 at the library in Kornik. Copies of the short version of the *Italian Legend* mentioning the name of St Cyril were found in the manuscripts of the National Library in Warsaw (BOZcim 135, p. 343 and III 3316, p. 203b). The texts of the manuscripts with variants of the newly found copies have been published.

НЕИЗВЕСТНИ АРХИВНИ ДОКУМЕНТИ ЗА КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИ МУЗЕЙ В ПАРИЖ

Олга Пърличева

В извънредно интересния фонд „Славянский стол" от Архива на външната политика на Русия (по-нататък — АВПР), Москва (СССР), между многобройните документи, осветляващи живота и дейността на повече или помалко известни славянски дейци, консулски и дипломатически донесения, сведения за славянски училища, благотворителни комитети и дружества, се намират четири документа, които представляват преписка, включена в една архивна единица, и се отнасят до славянски Кирило-Методиевски музей в Париж.

Това е един от многото факти, свидетелствуващи за силата на славянската идея през XIX в. в едно от конкретните й измерения, а именно — утвърждаването и широкото разпространение на славянската култура, просвета и образование. Русия, в качеството си на покровителка на тази култура, особено от втората половина на миналия век, превръща това измерение във важно направление на своята политика. Предоставя се поле за действие на множество радетели на славянския род и на техните сдружения и формирования. Те се подкрепят от руските правителства посредством използването на разнообразни средства, като финансиране, разпространяване на книги, пособия и материали, както и с лични молби и ходатайства на различни нива в полза на славянската кауза. Показателен в това отношение е примерът с много български образователни институции, учреждения и училища, които са обект на протекцията на руските правителства пред турските и гръцките власти. Немалко от тези институции и училища носят имената на Кирил и Методий като патрони и най-светли символи, обединяващи славянството, като израз на дълголетна традиция, която с особена сила се проявява в България през епохата на Възраждането. Доказателство за трайното и силно присъствие на кирило-методиевската тема в славянското съзнание е и преодоляването на географско-етническите граници на славянството, конкретен пример за което е учредяването на Кирило-Методиевски музей в „сърцето" на Европа — Париж.

Завеждащият Кирило-Методиевския музей в Париж, възползувайки се именно от широко прилаганата от тогавашното руско правителство практика за всестранно подпомагане на разпространението на славянската просвета, се обръща до личната императорска канцелария с молба за попълване на библиотеката на музея с книги от многотомното издание „Сношения Россни с иностранными державами". Молбата се съдържа в преписката, съставля-

№ 2337

1 [illegible] 75

ВТОРОЕ ОТДѢЛЕНІЕ
СОБСТВЕННОЙ
ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА
КАНЦЕЛЯРІИ

10 Іюня 1877 года.

№ 993.

Милостивый Государь

Николай Петрович

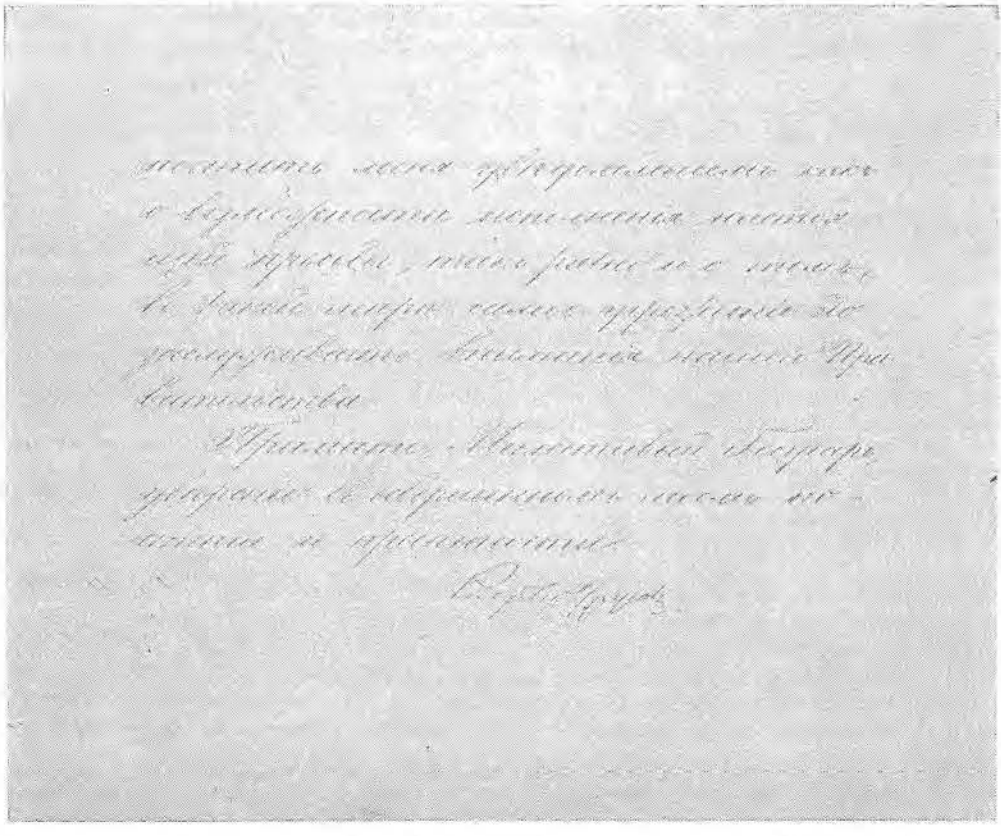
Завѣдывающій Отдѣленіемъ Военныхъ Сообщеній Генеральнаго Штаба въ Петербургѣ Генералъ-Маіоръ Обручевъ, по полученіи отъ него копіи донесенія, что въ Штабъ этого Округа изъ 8 и 10 числа Сентября Рѣчи со интересными свѣдѣніями объ устройствѣ пріемовъ и дѣйствіяхъ непріятельскихъ разъѣздовъ, отправленъ.

Присовокупляя къ сему копію донесенія, имѣю честь обратиться къ Вашему Высокопревосходительству съ покорнѣйшею просьбою

Ваше Высокопревосходительство

Покорнѣйшій слуга

Генералъ-Маіоръ Обручевъ



ваща архивна единица № 10868 от 1879—1880 г. , в опис № 495 на изключително богатия фонд № 146 (Славянский стол) под заглавие „Кирило-Методиевски музей в Париж". Преписката включва документи, отправяни съответно от и до официални инстанции. Те са написани на бланки с оригинални щемпели на институциите, които представляват. Тяхното съдържание се свежда главно до възможностите за удовлетворяване на молбата на Г. Пирлинг[1], завеждащ Кирило-Методиевския музей, и до това, в каква степен музеят представлява интерес за руското правителство.

Първият документ е донесѐние от завеждащия Второ отделение[2] на личната императорска канцелария до Николай Карлович Гирс[3] под № 2334:

[1] Г. Пирлинг — историк, йезуит. Роден в Русия, живял в чужбина. Монографиите му по история на дипломатическите отношения между Москва и Рим, съставени въз основа на архивни първоизточници, са: P i r l i n g e, G. La Russie et le Saint Siège. Paris, 1896—1897; П и р л и н г, Г. и др. Россия и Восток. Царское бракосочетание во Ватикане. СПб., 1892. Те обясняват и интереса на Пирлинг към поредицата „Сношения России с иностранными державами".

[2] Второ отделение на личната императорска канцелария е създадено през 1826 г. с цел кодификация на законодателството.

[3] Николай Карлович Гирс (1820—1895) — руски дипломат. През периода 1875—1882 г. е управляващ Азиатския департамент на Министерството на външните работи на Русия. От 1878 г. фактически е ръководител на това министерство. От 1882 до 1895 г. е министър на външните работи.

ВТОРОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
СОБСТВЕННОЙ
ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВО
КАНЦЕЛЯРИИ

10 Июня 1879
№ 493

Милостивый Государь
Николай Карлович

Заведывающий Славянским Кирилло-Мефодиевским музеем в Париже Г. Пирлинг в письме на мое имя сообщая, что в Музее этом имеются только 6 и 10 том Сношений России с иностранными державами просит о доставлении недостающих книг этого издания.

Предварительно какого либо распоряжения по просьбе Г. Пирлинга я имею честь обратиться к Вашему Высокопревосходительство с покорнейшею просьбою почтить меня уведомлением как о возможности исполнения настоящей просьбы, так равно и о том, в какой мере самое учреждение это заслуживает внимания нашего правительство.

Примите, милостивый Государь, уверение в совершенном моем почтении и преданности.

Его Высокопр. ву Н. К.
Гирсу

Подпис: Княз Сер. Николаевич

Друг от документите в преписката (№ 424/1880 г. — чернова) очевидно е отговор на това донесение от Второто отделение на личната императорска канцелария до Н. К. Гирс, защото в началото изрично се посочва, че се отнася до писмото от 10 юни 1879 г., № 493. Като се съобразяваме със служебния статут на Гирс през разглеждания период, допускаме възможността отговорът да е даден от самия адресат. Бланката, на която е написана черновата, е от Министерството на външните работи — Азиатски департамент, и носи дата 10 април 1880 г., № 1442. Подпис няма. Интересно за нас е обръщението „Кн. Сер. Николаевич", титулуван „Ваше Сиятелство". След като се разглежда изложението на главноуправляващия Второто отделение на личната императорска канцелария, в писмото-отговор се завършва с резолюцията, че удовлетворяването на молбата на Пирлинг зависи от съгласието на княз Сергей Николаевич. По наше мнение това е името на главноуправляващия Второто отделение на императорската канцелария. Така разчитаме и подписа, поставен под съдържанието на първия от разглежданите документи.

Споменатият вече документ от преписката (№ 424/1880 г.) е от руското императорско посолство в Париж и е адресиран до Александър Александрович Мелников. Документът уточнява подробности за Кирило-Методиевския музей, изискани от по-висока инстанция, както се вижда от контекста на цялата преписка. Посланикът — граф Петър Капнист[4], изяснява местонахождението на музея в Париж, който фактически не е открит за широката публика и представлява преди всичко библиотека (предполагаме, че названието е подобно на наименованието библиотека-музеум=библиотека, разпространено у нас през Възраждането). Кирило-Методиевският музей-библиотека се помещава в Йезуитския дом в Париж и се състои от просвещен-

[4] Граф Петър Капнист — Chargé d'Affaires, руски дипломат, заместник на руския посланик в Париж; в отсъствие на посланика изпълнявал всички негови функции. Умира в 1904 г.

ските трудове на Г. Пирлинг, Мартинов[5] и княз Гагарин[6], които живеят в същия този дом. С изследванията имат възможност да се запознаят всички, които се занимават с проблемите на руската история и книжнина.

От подробното дипломатическо донесение на граф Капнист може да се направи извод, че в Русия (в Министерството на външните работи — Второ отделение на императорската канцелария) не са имали информация за съществуването на този музей преди получаването на молбата от Пирлинг. Освен това, като се позоваваме на тематиката на историческите и филологическите изследвания на княз Гагарин и Мартинов, смятаме, че наименованието Кирило-Методиевски музей не представлява случаен избор.

МИНИСТЕРСТВО ИНОСТРАННЫХ ДЕЛ
ИМПЕРАТОРСКОЕ РОССИЙСКОЕ
ПОСОЛЬСТВО В ПАРИЖЕ

Февраль 5 дня
1880. года
№ 99

Милостивый Государь,
Александр Александрович

В ответ на отношение от 1-ого сентября прошлого года, за № 2904 имею честь сообщить, что из собранных сведений о Кирилло-Мефодиевском музее явствует:

1) что собственно Кирилло-Мефодиевского музея, открытого для публики в Париже не существует,

2) что под этим именем имеется в помещений Йезуитского дома в Париже 35, rue de Sèvre — довольно обширная библиотека составленная просвященными трудами Г. Пирлинга, Мартынова и Кн. Гагарина, имеющих в том же доме местожительство.

Библиотека эта состоит из сочинений, относящихся до истории России с древних времен, так равно и до отечественной словесности древней и современной.

Библиотека дополняется некоторыми редкостями древней России. Хотя

---

[5] Иван Матвеевич Мартинов (1821—1894) — руски историк и филолог. Заминава за Франция през 1844 г., където приема католицизма, а през 1854 г. постъпва в Йезуитския орден. Пребивава десетилетия извън родината си, но не губи интерес към културата на Русия. Кореспондира с известни учени слависти: Ф. И. Успенски, И. И. Срезневски, А. Н. Пипин, А. Н. Веселовски. Автор е на научни трудове в областта на изкуствознанието, теологията и славистиката. В „Изследвания по теология, философия и история" включва глаголически откъси от IX в. Публикува „Палеославистична граматика" (1869), в която помества текстове от Болонския псалтир. Има изследвания за Италианската легенда. „Гръко-славянска църковна година" е труд, посветен на православната агиография (1864). Значим и днес е Описът на славянските ръкописи в Кралската библиотека в Париж. В студията „Св. Методий, апостол на славяните, и папските писма, съхранявани в Британския музей" отразява в пълнота събитията, свързани с дейността на Методий в Панония до смъртта му, както и папската кореспонденция във връзка с проповедническата му дейност и славянското богослужение. Участвува в създаването на Кирило-Методиевското общество в Париж, публикува „Кирило-Методиевски сборник" (1837). По-късно обществото е закрито от френското правителство, както и други институции на йезуитите.

[6] Княз Иван Сергеевич Гагарин (1814—1822) — руски дипломат. В 1843 г. се заселва в Париж, става католик и постъпва в Йезуитския орден. Не престава да се интересува от съдбата на Русия и изобщо на славянския свят. Устройва в Париж славянска библиотека с руско отделение под общото название Musée Slave. От 1857 г. издава в Париж Etudes de théologie, de philosophie, et d'histoire, които в 1862 г. са преименувани в Etudes religieuses, historiques, et littéraires. Други съчинения: G a g a r i n e, I. Les staroveres l'église russe et le pape. Paris, 1857. La Russie sera-t-elle catholiane. Paris, 1857. Les hymnes de l'église grecque. Paris, 1868.

№ 424

Министерство Императорскаго Двора.
ИМПЕРАТОРСКОЕ Российское Посольство в Париже.
Получено 24 дня
Февраля 5
1850. года.
№ 99.

5 ФЕВР 50

Милостивый Государь,

Александр Александрович,

В отвѣтъ на милостивое отношеніе 1-го Сентября, прошлаго года, за № 2904, имѣю честь сообщить Вамъ нѣкоторыя свѣдѣнія о Кирилло-Меѳодіевскомъ Обществѣ:

1) Этого Собственно-Кирилло-Меѳодіевскаго Музея, открытаго для публики въ Парижѣ не существуетъ,

2) Этимъ подъ именемъ коллекціи имѣется въ виду собраніе Безграмотскаго дома

Его Превосходительству
А. А. Мельникову

В Париже, 35, rue de Lille — славянско-
императорская библиотека, состоявшая
преобразованием императорской Публич-
ной библиотеки, открытой в 1814 году
императором Александром I.

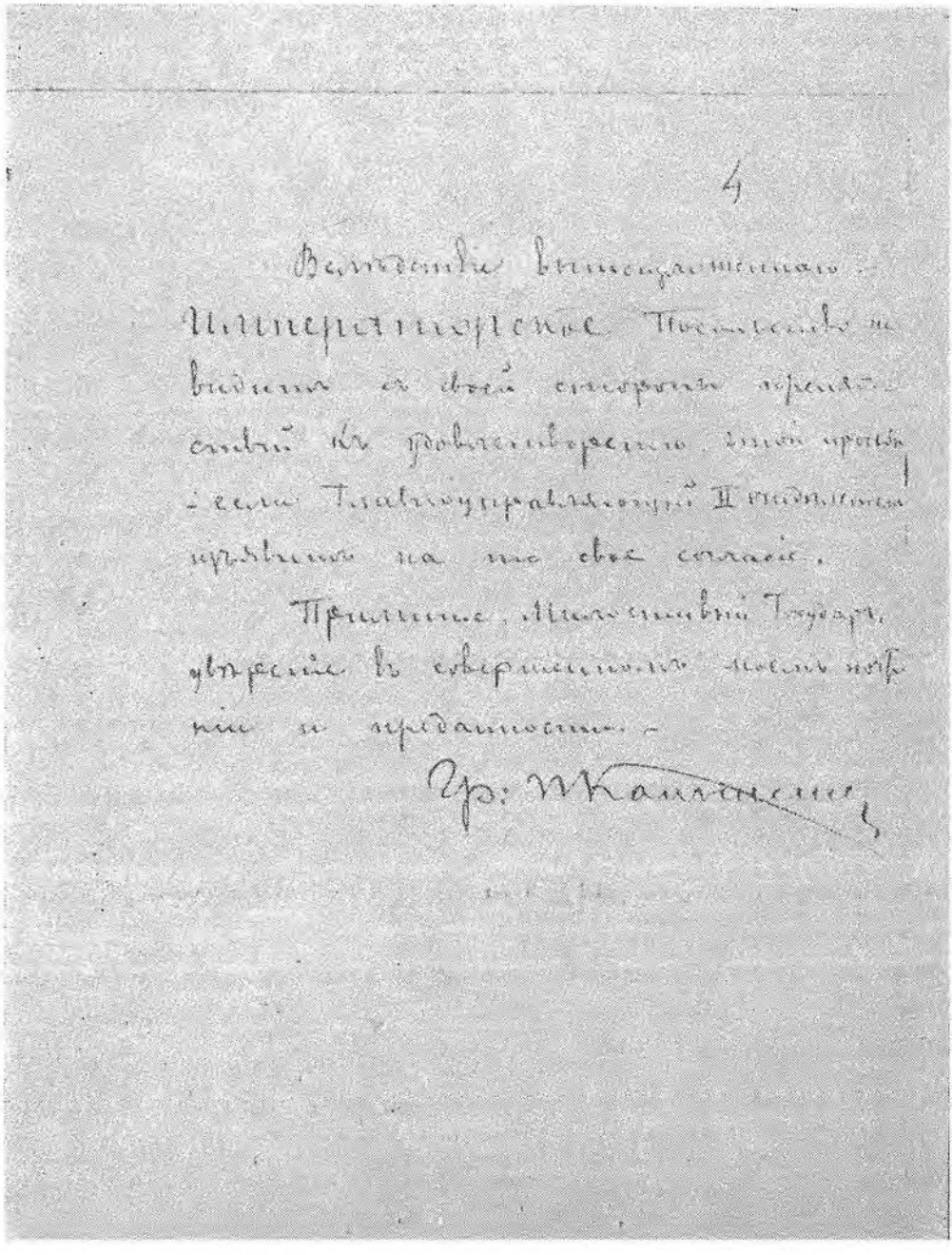
Библиотека была составлена при
основании, имея задачей быть не
историей России со времени крещения,
имея равно и до христианской
словесности древней и современной.

Библиотека заключает в себе
материалы разработки древней России.

Кроме библиотеки здесь и не
открытая для публики, имеет ме-

ныне ученые, занимающиеся разработкою материалов относительно истории этого края будут иметь их всегда доступными для занятий в Кирилло-Белозерской библиотеке.

Г. Перевощиков, пользуясь здесь в своем распоряжении первые два тома издания „Описание России в топографическом отношении" — обратился к Главноуправляющему Внутренним Отделением Его Императорского Величества канцелярии с просьбою — возвратить сии и последующие тома.



4

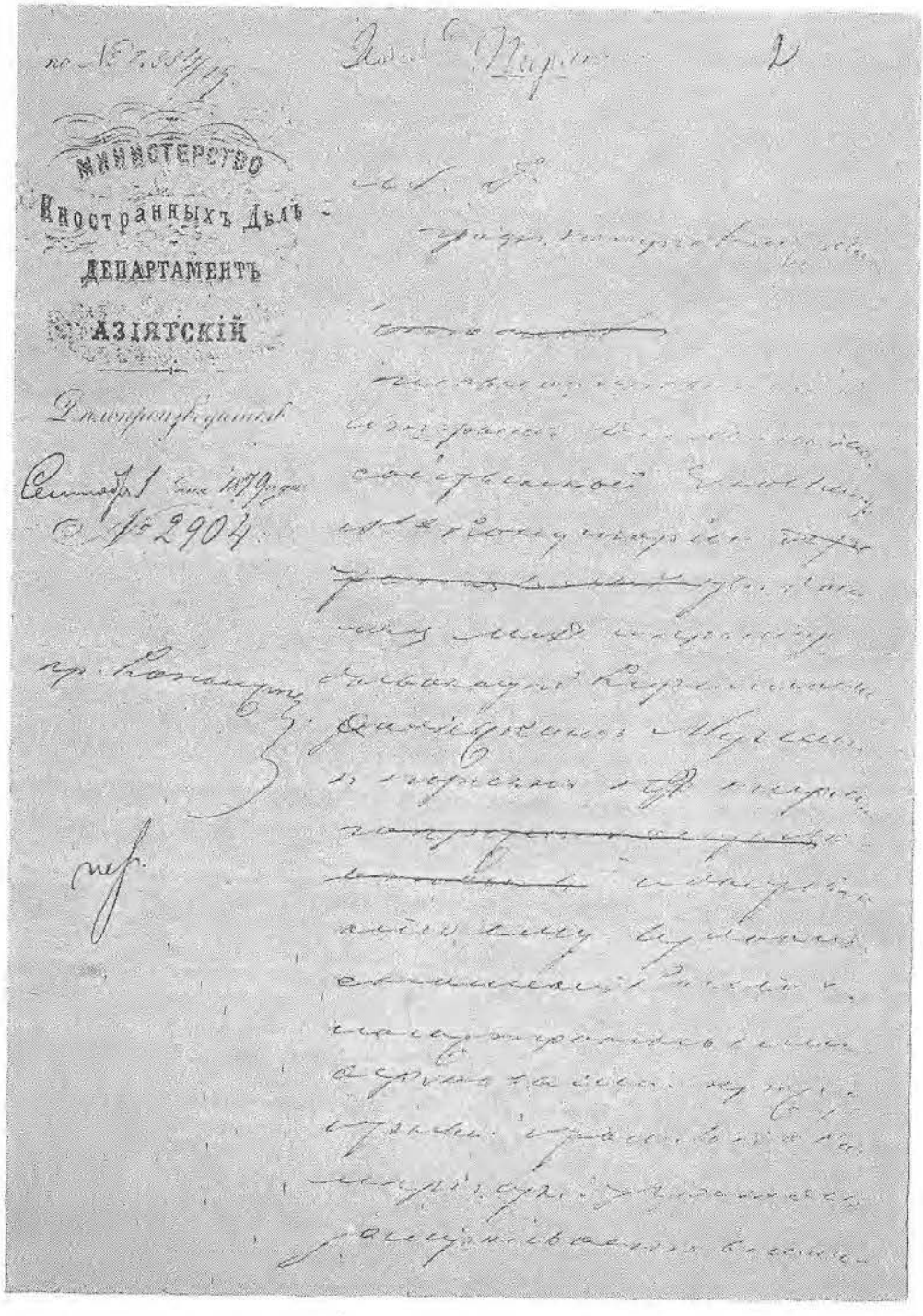
Ваше Императорское Величество
Императорское Величество
Императорское Величество

Всемилостивейший Государь!

Императорское Величество

Императорское Величество

Императорское Величество


МИНИСТЕРСТВО
Иностранныхъ Дѣлъ
ДЕПАРТАМЕНТЪ
АЗІЯТСКІЙ

библиотека эта и не открыта для публики, тем не менее ученые, занимающиеся разработкою материалов отечественной истории, могли бы быть допущены к занятиям в Кирилло-Мефодиевской библиотеке.

Г. Пирлинг, имеющий в своем распоряжении первые два тома издания „Сношения России с иностранными державами" — обратился к главноуправляющему вторым отделением собственной Его Императорского Величества канцелярии с просьбою доставить ему и последующие томы.

Вследствие вышеизложенного Императорское Посольство не видит со своей стороны препятствий к удовлетворению этой просьбы — если главноуправляющий II отделением изъявит на то свое согласие.

Примите, Милостивый Государь, уверение в совершенном моем почтении и преданности. *Подпись: Гр. П. Капнист*

Първото изречение от дипломатическото донесение на Капнист ни препраща към друг документ от преписката — от 1 септември 1879 г., № 2904, от Министерството на външните работи — Азиатски департамент. Това е чернова, в която се дават инструкции за проучване на Кирило-Методиевския музей, неговите функционери, както и за удовлетворяване на молбата на Пирлинг. Писмото е адресирано до граф Капнист (обръщението е *граф Петр Алексеевич*, т. е. името и презимето на Капнист). Информацията, която графът изпраща като отговор именно на това писмо, е адресирана до А. А. Мелников. Като имаме предвид благородническата титла на Мелников (Превъзходителство), предполагаме, че писмото от Азиатския департамент е от неговото перо (или от това на Гирс), защото в административната йерархия той е или помощник (заместник) на Н. К. Гирс в Азиатския департамент, или началник на канцеларията на департамента. Възможно е и другата чернова на писмото от 10 април 1880 г. до главноуправляващия Второто отделение на личната императорска канцелария да е написана от А. А. Мелников (въпреки че е адресирана до Гирс). Има сходство в почерците. Двете чернови са написани на еднакви бланки и при всички случаи са изведени от един и същ делопроизводител. Почерците при извеждане на номерата и датите напълно съвпадат. Това е лицето, което дава инструкции, разпорежда и изисква от други подчинени инстанции. През разглеждания период Н. К. Гирс ръководи Азиатския департамент. В първото писмо към него се обръщат с титлата „Високо превъзходителство". В писмото до А. А. Мелников той е титулуван „Превъзходителство". Всичко това дава основание да се мисли, че инструкциите са давани от Гирс или от Мелников.

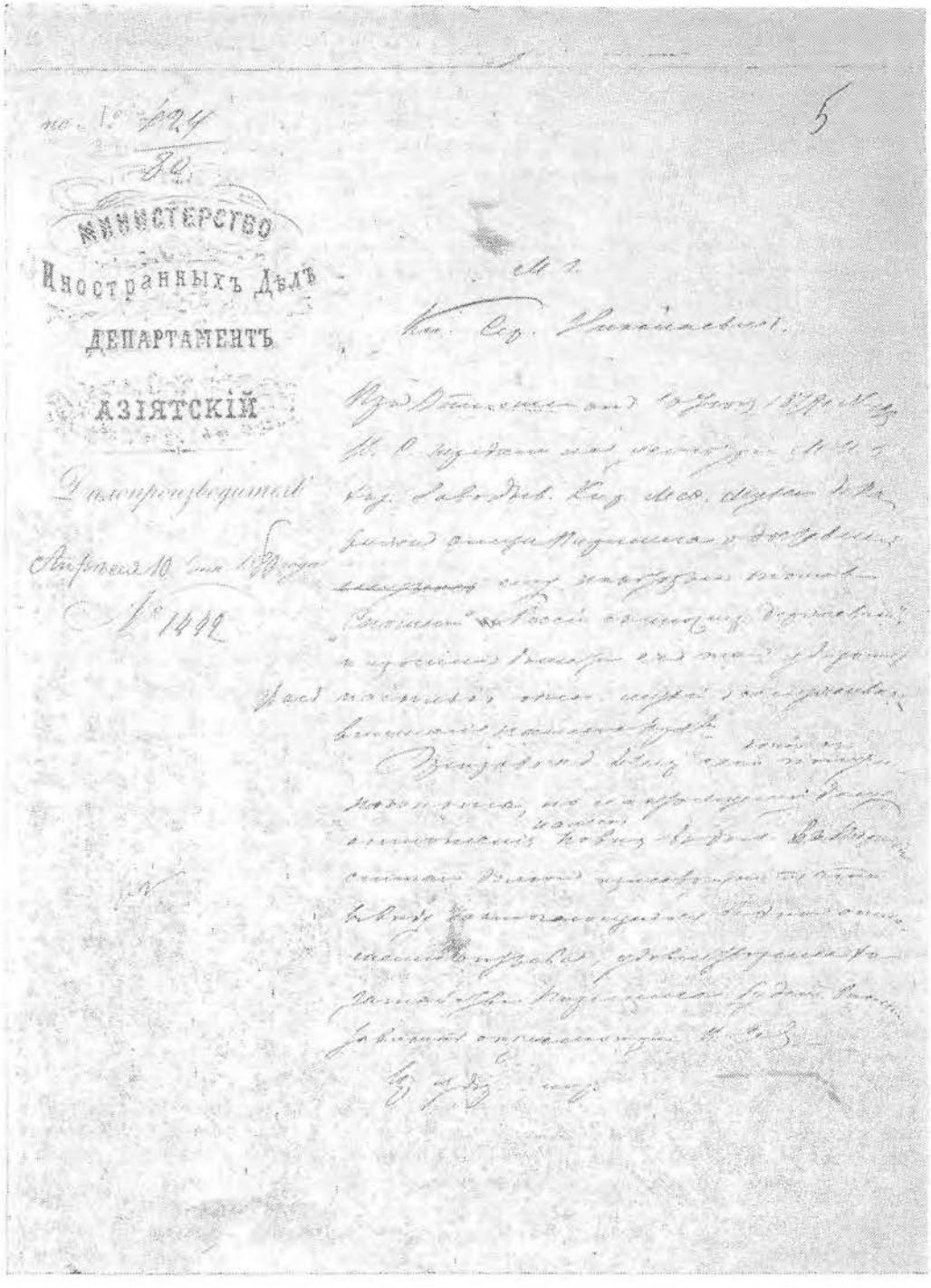
Изложените факти и предположения за лицата и инстанциите, между които се е водила преписката, както и хронологията на датите и изходните номера на документите за по-голяма яснота могат да бъдат обобщени в следната схема:

1. На 10 юни 1879 г. под № 493 главноуправляващият Второто отделение на личната императорска канцелария княз Сергей Николаевич отправя молбата на Пирлинг до Н. К. Гирс.

2. Гирс (или Мелников) получава писмото в Азиатския департамент и в писмо-чернова до граф П. Капнист от 1 септември 1879 г. изисква повече подробности за Кирило-Методиевския музей и относно молбата на Пирлинг от руското посолство в Париж.

3. Граф П. Капнист прави подробна информация от 5 февруари 1880 г. до А. А. Мелников.

4. Гирс (или Мелников) отговаря на княз Сергей Николаевич (Второ отделение на личната императорска канцелария) на 10 април 1880 г., че



МИНИСТЕРСТВО
Иностранныхъ Дѣлъ
ДЕПАРТАМЕНТЪ
АЗІЯТСКІЙ

удовлетворяването на молбата на Пирлинг зависи изцяло от неговото съгласие, както предлага и П. Капнист.
С това преписката приключва.

UNPUBLISHED ARCHIVE DOCUMENTS ON THE MUSEUM OF CYRIL AND METHODIUS IN PARIS

Olga Parlicева

(S u m m a r y)

The Archives of the Foreign Policy of Russia (AFPR) in Moscow, and more specifically its facsinating *Slavjanskij Stol* book-stock contain four documents bearing of SS Cyril and Methodius Museum in Paris. They are presented in a single archival unit (No 10868), from 1879-1880, inventory No 495. The correspondence was maintained between the Asian Department of the Ministry of Foreign Affairs, on the one hand, and the second department of the Emperor's personal chancellery and the Russian Imperial Embassy in Paris, on the other, supposedly on behalf of N. K. Girs — who was in charge of the Asian Department (or his deputy A. A. Melnikov), Count Kapnist, etc. The documents are interesting in several respects.

1. The fact that the museum-library bears the name of SS Cyril and Methodius initiates a tradition in the designation of various educational institutes not only in the Slavic countries, but also beyond the geographic and ethnic boundaries of Slavism, as in this particular case.

2. As the context of the correspondence shows, until the time it was filed, the Russian Government was not aware of the existence of a SS Cyril and Methodius library.

3. The evidence containing in one of the documents — a diplomatic report, makes it clear that the library in question mainly preserves the works and studies of G. Piring, Martinov and Count Gagarin. They are Catholics, members of the Jesuit Order, who have contributed to the development of the Russian Slavic studies. The issue of SS Cyril and Methodius has been given ample treatment in the research of the latter two authors.

ОСОБЕНОСТИ В СЪДЪРЖАНИЕТО НА АПОСТОЛ № 882 ОТ НАРОДНАТА БИБЛИОТЕКА „СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ“ В СОФИЯ

Елена Коцева, Асен Атанасов

В Народната библиотека в София под № 882 се съхранява добре запазен изборен апостол. Той съдържа 152 листа с размери 250×190 мм. Датиран е от XIII в.[1], написан е с уставно писмо с калиграфски отклонения (полуустав). Правописът му е едноеров — само ѣ, с две носовки и ѣ. Йотува се само ѫ — в началото и след гласни. След ж, ч, ш, ц се пише само ѫ. В някои случаи след палатални ѧ дава рефлекс є; ѥ и ѩ се срещат в началото на думите, но редовно — твоѧ, моѧ. Срещат се форми на двойствено число и прост аорист. Преписвачът използува точка за йотация понякога, редовно — паерок, тежко и леко ударение. Разнообразието от небуквени знаци е твърде голямо, както и съкращенията в синаксарната част. Киноварните букви и други означения са добавяни допълнително, най-вероятно от калиграф, който прави доста пропуски. Големите инициали са „тънки“, везано писмо е запазено само в оглавлението на л. 70б.

Ръкописът съдържа: л. 1а—31б — Деяния апостолски без начало от IV, 8. Изборните апостолски четива са поместени от л. 31б до л. 70б и обхващат циклите от Петдесетница до Великопостния включително. В тези два дяла от перикопи — Деяния и Послания — са отбелязани: л. 3б— памет на Йосиф Ариматейски, л. 4б — Мария и проч. ученици, л. 9б — неделя на разслабления, л. 12 — чтемь повѣсти їѡанна слово. а҃-ѳ҃, л. 14б — неделя на Мироносците чтемь ѿ заповѣдь, л. 18б — неделя на слепия, л. 32а — памет на всички светии, л. 55а — ин маргина исповѣднікѡмь, л. 57б — ин маргина мученікомь. Съботата и неделята преди месопустните са номерирани с 36, аг. Както към всички четения от Посланията, така и към четивото за Месопустна неделя са дадени различни синаксарни указания. В Апостол № 882 (по-нататък — А) на л. 59б са поместени паметите на Влавиан(!) патриарх, Лъв папа Римски и цар (!) Максимин. Същите светци — патриарх Флавиан, папа Лъв, император Марциан и императрица Пулхерия към 36 неделя след Петдесетница са посочени в Енинския апостол (по-нататък — Ен.)[2], л. 4б. Еднакви са и тропарите, първи по ред в бого-

[1] Стоянов, М., Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 3. С., 1964, 54—55.

[2] Мирчев, К., Хр. Кодов. Енински апостол. С., 1965.

служението[3]: Дръжавѫ законнѫ, гр. Κράτος ἔννομον τῆς βασιλείας. Тези памети и указанията към тях се срещат в два от най-старите преписи[4] на Цариградския типик от X в. и насочват към старинни белези в съдържанието на ръкописите, в които са поместени. Специално за книжовника на А може със сигурност да се твърди, че е работил по образец, в който са били запазени много от особеностите на старинен препис, близък до византийската традиция. Така още на л. 31б, където започват апостолските перикопи за съботите и неделите от Петдесетницата до Великия пост, се казва: . єжє чт . великаа цр҃квн.

На л. 70б до л. 151 в А е даден синаксар за цялата година. Освен запазването на някои от славянските имена на месеците тук особеностите в реда на паметите могат да се разпределят основно в три групи: а) памети, които са характерни само за месецословите от цариградски тип, образци от календара на църквата „Св. София" в Цариград (Р и Н); б) устойчиви памети (Р и Н) и Месецословът на император Василий II[5]; в) редки, специфични и неустановени памети. Ето някои примери. В А на 22. IX е отбелязана памет на св. Богородица в Хрисопол. Тя е посочена в Б, Ен. и Н. Липсва в Р и във всички по-късно публикувани византийски месецослови и датиращи след Менология на император Василий II (до 1026 г.). Следващите три памети под същата дата — на Приск, Мартин и Никола, са дадени в Н, в Р — без Мартин, а общо в Р и Н под дата 7. XII. В същия ден на първо място стои св. Амброзий Медиолански[6], чествуван във „великата църква", гр. Τελεῖται δὲ ἡ αὐτοῦ μνήμη ἐν τῇ ἁγιωτάτῃ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ[7]. Пак според Н богослужението за тримата споменати светци се извършвало при стените на Влахерна, гр. Τελεῖται δὲ ἡ σύναξις πλησίον τοῦ τείχους τῶν Βλαχερνῶν[8]. А, Б и Ен. отразяват един съществен момент от развитието на календара — отпадането на някои памети и преместването им под друга дата. Това се илюстрира от посочения пример и е често срещана особеност в сравняваните български и византийски месецослови (Р, Н и V). При това сравнение отчетливо се набелязват старинните, клонящи към X в. образци, рефлектиращи върху преписи от XI—XIII в. Таблица № 1 сочи, че пълният календар на А има редица редки памети, от които ще приведем само примери. На л. 61 за първата неделя на Великия пост са дадени имената на пророците Мойсей и Арон (без Самуил) вместо очакваната Неделя на православието. Последната е установена най-вероятно между 945 и 956 г. от цариградския патриарх Методий[9] като възхвала на православието и възвръщането на иконопочитанието, станало в продължителния период между 787 (VII Вселенски събор) и допълнителните решения от 842—

[3] Според Патмоския типик № 266 (вж. тук бел. 4) тропарите са три. В А те са два, като датиращо значение има цитираният.

[4] Дмитриевский, А. М. Τυπικά. Казан, 1892, 112—113; Mateos, J. Le Typikon de la Grande Eglise. Ms. Saint-Crix n° 40, Xe siècle. T. 1, Le cycle des douze mois. Roma, 1962; T. 2, Le cycle des fêtes mobiles. Roma, 1963. Тъй като в изданието са сравнени четири преписа на типици, техните съкратени означения Р за Патм. 266, Н за Св. Кръст 40, Fa за Парижки препис 1590 от 1063 г. и Ox за бодлеанския Оксфордски препис Cod. Auct. E. 5 10 от 1329 г. са възприети и тук, за да се съхранят текстовете.

[5] PG, t. 117 (оттук нататък — V).

[6] Тотев, Т. Преславската керамична икона. С., 1988, 52, ил. 29 и 33 (Приск-Присъм ?).

[7] Mateos, J. Цит. съч. Т. 1, с. 124.

[8] Mateos, J. Цит. съч. Т. 2, 8—10. Някои указания за Цариградски култове са запазени и в Банишкото евангелие 847, НБКМ (по-нататък — Б) (Банишко евангелие. Среднобългарски паметник от XIII в. Подготвили за печат с увод и коментар Ек. Дограмаджиева и Б. Райков. С., 1981).

[9] Mateos, J. Цит. съч., XI—XII.

843 г. Следователно както А, така и Ен. (л. 7) отразяват старинна, отпреди втората половина на X в. месецословна (типикарска) традиция[10].

Засега е трудно обяснимо прехвърлянето на паметите на св. Теодор Поет от 11. X на 9. X или на св. Гликерия от 22 на 17. X (А, л. 85б и 86б). Лексикално и исторически засега не е обяснена паметта и на св. Райде на 5. X, л. 85а. Не е потърсено задоволително обяснение и на памети като тези на св. Ерма и на св. Арнулф Изповедник, честувани съответно на 7. VII и на 18. VII. Те са обект на специално изследване, което е посветено на развитието и историческите промени в славянския месецослов, свързан с покръстването.

Специфичните памети в А са тези на славянските светци: 14. X св. Петка, 14. II св. Кирил, 6. IV св. Методий, 27. II св. Климент, 21. XII св. Вит (л. 86а, 120а, 125а, 141а, 105а).

В състава на А са включени различни литургически указания, поместени в самостоятелни рубрики. Първото се намира на л. 70 а. Това е алелуйа на пс. 81, гл. 7 със стиховните, както следва: 81:8, 81:1, 81:2, 81:3, 81:4, 81:5, 81:5, 81:6, 81:7, 81:8. Прокимени всекидневни на литургията са поместени на л. 151 а. Тук са посочени за осемте гласа алелуйарните псалтирни стихове. Много важни са притурките (suplementa) за апостолските четения при различни треби (л. 148б). Между тях трябва да се подчертаят две-три перикопи за победа на царя в бран от тези, посочени в 3 Нед. поста и на 20. VII — според А Огнено възнесение на пророк Илия; Моисей и Арон. Втората посочка е за елеосвещение със 7 попа.

Целта на статията е да представи паметите от месецослова на А в сравнение с Р, Н, Б, Ен. и надписите към стенния календар от църквата „Св. 40 мъченици" в Търново — един от малкото датирани писмени паметници от XIII в. — 1230 г. Определян като „възхождащ към неизвестен съкратен вариант"[11] от Типика на цариградската църква или като „възхождащ към месецослова" на същия Типик, този датиран календар дава възможност да се подчертае именно старинният характер на образеца, залегнал в А. Това се изтъква и от богослужебните указания в таблица № 2, изработена от музиковеда Асен Атанасов. Въпросите за езиково-текстологическите и правописните особености на А, както и заключенията за по-тесни граници на датиране са обект на друга публикация[12]. Тропарите са също една отделна тема. Тези от тях, които са посветени на славянските светци, са свързани с историческото развитие на службите им и усилват впечатлението за старинното съдържание на А. Големият обем на материала наложи разделянето му на две части — от 1. IX до 28. II и от 1. III до 31. VIII. Тук се публикува частта от 1. IX до 28. II.*

[10] Обикновено в типиците, сборниците с триодна подредба и други седмицата между Петдесетница и началото на Великопостния цикъл са 33. В А и Ен. те са 36. Въпреки възможността да се изчисли приемлива година, в която Пасхата е била на твърде късна дата и която очевидно е отразена в съставителството на А и Ен., все още се въздържам от крайни заключения. Не би било сигурно дали подобна датировка ще се отнася до славянската, или до гръцката практика.

[11] Миовић, П. Менолог. Београд, 1974, с. 134; Мавродинова, Л. Стенописите на църквата „Св. Четиридесет мъченици" във Велико Търново. С., 1974, с. 31, 39.

[12] Ръкописът е подготвен за наборно издание.

* В публикуваните таблици имената на светците са изписани на новобългарски език.

СПИСЪК

НА ИЗПОЛЗУВАНИТЕ СЪКРАЩЕНИЯ В
Таблица № 1
и Таблица № 2

алл — алелуйа
ап. — апостол
арх. — архангел
архиеп. — архиепископ
атф — антифон
блж — блажени
Гал. — Галатяни
гл. — глас
Дан. — Даниил
еп. — епископ
имп. — император
кат. — катизма
Кр. — кръст
Лк — Лука
мъч. — мъченик, -ци
отп — отпело
патр. — патриарх
преп. — преподобен
прк — прокимен
прор. — пророк
прч — причастен
пс. — псалом
сб — събота
сл. — служба
стхлг — стихолог
сх — стих
трп — тропар

ТАБЛИЦА № 1

Поименно съдържание на паметите в Апостол 882, НБКМ, в сравнение с Патм. 266, Св. Кръст 40, Банишко евангелие 847, НБКМ, и Енински апостол 1144, НБКМ

1. **IX.** А — Начало на индикта и памет на преподобни Симеон Стълпник, св. Богородица, Исус Навин и Приск, памет на Амон дякон и св. 40 жени постници. Р=Н=Б — Начало на индикта, Симеон Стълпник и Великому Приску, св. 40 жени мъченици. Ен. — Начало на индикта Симеон Стълпник, 40 жени постници, Пр(иск), Агатокъл, Келестин (Целестин папа, Р, Н — 27. II), Лаврентий, Амон.
2. **IX.** А — Мамант, Атал, Юлиновци, Филип, Теодот и памет на архиеп. цариградски Йоан Постник и Павел Нови. Р — Мамант, Йоан, Елеазар, Финеес, Павел Нови. Н — Атал, Юний, Филип и Теодот, Мамант (. . .). Б — Мамант. Ен. — Йоан Пустинник, Мамант, Павел Нови.
3. **IX.** А — Антим еп., Теоктист и други. Р — Антим, Василиса, Аристион, Теоктист, Стефан Тритла. Н=Р. Б — Антим еп. Ен. — (Ан)тим еп.
4. **IX.** А — Мойсей Законоведец, Вавила и Ермиона и младенци. Р — Вавила, Вавила, Океан, Ермина, Петрония и Харитина. Н — Вавила и 84 деца, Океан, Теодор, Амиан и Юлиан. Б — Вавул и младенци, Еремия и Теодора, памет на Мойсей прор. Ен. — Василия, (Ермеона), Симеон (?) и младенци, Роман и Теодор.
6. **IX.** А — (Убийство) на прор. Захарий, мъч. Зарила и Вевейя, Таила. Р — Захарий, Авдий, Тутаел, Вевейя, Зарвилий. Н — ап. Петър пред Атира, Авдей; Тутаел, Зарвилий и Вевейя. Б — убийството на прор. Захарий. Ен. — Зарила, Вевейя, прор. Захарий.
6. **IX.** А — Чудо на арх. Михаил; Евдоксий и Харитон. Четение за Чудото. Р — Евдоксий, Вибудианий, Дионисий, Пелагия, Текла, Калодот; арх. Михаил на Анаплу. Н — Евдоксий Ромул, Зенон, Макарий; Фауст, Вивус, Дионисий, Кириак, Андроник, Теоктист, Макарий, Андрей, Саратамвос, Кириак, Андропелагия, Калодот, арх. Михаил на Анаплу. Б — Харитон,

събор на арх. Михаил в Анаполи „и сѡнмїе стѫѫ Бц҃ѫ. вь храмь стыѫ Анны“. Ен. — Ки(риак) . . . Анна.

7. IX. А — Предпразник на Рождество Богородично и св. Созонт. Р — няма данни. Н — Созонт . . . Евпсих и Север. Б — Созонт. Ен. — Созонт, Харитония.

8. IX. А — Рождество Богородично. Р — няма данни. Н=Б. Ен. — (Рождество Богородично).

9. IX. А — Йоаким и Анна; Сиверпан. Р — Йоаким и Анна, Сиверпан; Харитон. Н — Йоаким и Анна; Севериан; Харитон. Б — Йоаким и Анна. Ен. — (Йоаким) и Анна . . .

10. IX. А — Памет поклонение на Честното дърво; Сервиман и три деви Минодора, Митродора и Нифидора. Р — Поклонение . . . , Варисува и три деви . . . Н — Поклонение . . . , Варисава, три деви . . . Б — Три деви Нимфидора, Митродора и Минодора. Ен. — Поклонение . . . , Севриан и три деви.

11. IX. А — Поклонение . . . , Диодор и Автоном, Теодосия и Теодора. Р — Диодора, Дидим; Ия; Теодора; Никейски отци; Димитрий, Евантия, Димитър. Н — Поклонение на Честното дърво; Теодора; Диодора и Дидим; Ия Персианка; Петър Изповедник, архиеп. на Никея и великомъч. Димитър, жена му Евантия и сина му Димитър. Б — Автоном и Поклонение на Честното дърво. Ен. — Диодор и Диодум; (Тео)дора Александрийска.

12. IX. А — Поклонение на Честното дърво и Варипсава. Р — Автоном; Корнут; Теодора. Н — Поклонение на Честното дърво; Автоном; Корнут; Теодора Александрийска. Б — Поклонение на Честното дърво и на Кондрата. Ен. — Автоном еп., Корнат еп. Иконийски.

13. IX. А — Симеон, дякон Прокъл, Корнуит. Р — Макроб, Гордиан, Зотик, Лициний, Валериан. Н — Поклонение на Честното дърво; Елий, Зотик, Лукиан, Валериан. Б — Поклонение на Честното дърво, Кондрат. Ен. — Симеон Йерусалимски, Корнилий Стотник.

14. IX. А — Въздвижение на четириконечния кръст. Четене от Андрей Критски: Крⷵтоу трьжво. Р — Въздвижение . . . , Папий. Н — Въздвижение . . . , Папий.

15. IX. А — Никита, Акакий, Мелентина; Отци на VI събор. Р — Никита; пренасяне мощи на св. Стефан; Отци на VI събор. Н — Никита; пренасяне мощи на св. Стефан; Отци на VI събор; Максим, Теодот, Асклепиодотия. Б — Никита. Ен. — Никита, св. Отци на VI събор.

16. IX. А — Евтимия. Р — Мартин, Евтимия, Севастияна, Мелитена. Н — Евтимия; Мартин архиеп.; Мелитена. Б — Евтимия и Мартин папа Римски. Ен. — Евтимия.

17. IX. А — Хараламбий, Панделеот, Агатокъл и дружина. Р — Агатоник; Луция, Гемионин; Хараламбий, Панталеон; Мирон, Хералдий еп. Кипърски, София и Ирина. Б — Ихараламбий (така!). Ен. — Хараламбий и Мирон.

18. IX. А — Теодора и Теодития. Р — Ариадна; Евмен; Кастор; Теодора. Н — Ариадна, наречена Мария; Евмен еп.; Кастор и Теодора Цариградска. Б — Софония и нейните деца. Ен. — Теодора, Симеон.

19. IX. А — Исус Навин, Трофим, Теодора, Доменти, Януарий еп. Венетийски, Сусана. Р — Януари еп., Осий, Прокъл и др.; Трофим, Апелей, Нил. Н — Трофим, Доримедонт и Саватий; Януарий еп.; Сосий, гр. Σόσσου διακόνου, Прокъл; Евтих и Акустий, Фауст и Дезидерий. Б — Сусана Турска. Ен. — Исус Навин, Трофим, Доромедонт, Саватий.

20. IX. А — Евстатий. Р — Евстатий Стратилат, Теоптистия и децата им Теоптист и Агапий; Талелей и Артемидор. Н=Р — Богородица. Б — Евстафей и Стеоптист. Ен. — Евстатий, Теоптистия и децата й Агапий и Теоптист.
21. IX. А — прор. Йона, Исак Кипърски, отдаване на 14. IX. Р — Теодор; Кодрат; Исак Кипърски; Мина. Н — Теодор; Кодрат; Исак Кипърски; Мина. Б — Фока, Приск, Николау, Богородица във Влахерна. Ен. — (Исак) Кипърски, Симеон, Мина.
22. IX. А — Богородица в Хризопол, Мартин, Никола, Фока. Р — Фока великомъч.; Йона прор.; Йона отец; Приск и Никола. Н — Богородица в Хризопол и Фока в „Св. Апостоли"; Приск, Мартин и Никола; прор. Йона; отец Йона от манастира „Св. Сава", баща на Теодор и Теофан, поет и изповедник. Б — прор. Йона. Ен. — Богородица в Хризопол, Приск, Мартин и Никола.
23. IX. А — Новолетие и зачатие на Йоан Кръстител, Приск, прадед Авраам. Р — Йерия девица, св. жени Ксантипа, Поликсена; Елисавета. Н — Ново лято, зачатие на Йоан Кръстител; Йерия девица; Ксантипа и Поликсена. Б — Ново лято и зачатие на св. Елисавета. Ен. — Ново лято и зачатие на Йоан Кръстител.
24. IX. А — Евсевия и първомъч. Текла. Р — Текла; Перса. Н — Текла, Перса. Б — Текла. Ен. — Текла.
25. IX. А — Роман, Пафнотий и за Великия трус. Р — Ия; Пафнутий, Савина, Павел, Тата; Ефросина; Теофил; Роман. Н — Пафнутий; Ия; братята Савин, Павел и Тата от Дамаск, Теофил архиеп. Ефески; Ефросиния, наречена Смарагда. Б — Пафнотий, Роман, памет за Великия трус. Ен. — Роман, Ия, Пафнотий.
26. IX. А — Йоан Богослов. Р — ап. Йоан. Н=Р=Б=Ен.
27. IX. А — Стратилат и дружина. Р — Калистрат и 49 души дружина= =Н=Ен. Б — Калистрат.
28. IX. А — Харитон Изповедник. Р — Алфей, Александър и др.; Харитон Изповедник. Н — мъч. от Калитена: Алфей, Александър, Зосим, Никон, Неон, Хелиодор и Марк. Б — Харитон. Ен. — Калутин, Алфий, Александър, Зосима, Никон.
29. IX. А — Кириак Отшелник Лавриски, Марк, Калутин, Алви, Александър, Зосима и св. Врачи, икона на Йоана, Илиодор младенец, Трофим, Доримм и Донат. Р — Киряк Отшелник, гр. ἀναχωρητοῦ τῆς λαύρας τοῦ Σουκᾶ; мъч. от Палестина: Трифон, Трофим, Анастасий аскет и Петроний. Н=Р. Б — Кириак в Корентия. Ен. — Трофим, Доримедонт, Киряк Отшелник.
30. IX. А — Григорий еп. Арменски, Мардоний. Р — Григорий, Гайяне, Римпсимия и др.; Мардоний, Мигдоний, Доротея, Индий, Стратоник, Гликерий, Теофил и Гайяне, Римпсимия и др. Н — Григорий, Римпсимия, Гайяне и др.; Мардоний, Мигдоний, Горгоний, Доротей, Индий и жените им. Б — Григорий еп. Арменски. Ен. — Григорий, Римпсимия.
1. X. А — ап. Ананий, Домнин, Роман Песнописец, Арета и дружина. Р — ап. Ананий; Роман; Домнин; Аврамий. Н — ап. Ананий; Роман; Домнин; Аврамий аскет, Михаил игумен и 36 монаси в Севастопол. Б — Ананий ап., Романъ пѣвца свнткомь срв. А створшомоу пѣе, съ свнтькомь. Ен. — Ананий.
2. X. А — Киприян и Устина. Р — Киприян и Юстина; Домесий. Н — Б — Киприян и Юстина. Ен. — [ ].
3. X. А — Дионисий Ареопагит, Кесарий и Юлиана. Р—Н. Б — Дионисий Ареопагит еп. Антински (!). Ен. — Дионисий Ареопагит.

4. Х. А — Богородица, Филип, Евмений, Теотекна и Домент. Р — Адавкот, Калистена; Петър Кападокийски; Ацепсимий, Лъв, Изидор; Несфит, Гай, Гайен; Теотек, Диоген. Н — Богородица в Хопора; Адакот и дъщеря му Калистена, Петър Кападокийски и Йеротей; Акцепсимий, Лъв и Изидор Месопотамски; Неофит, Гай и Гайен, Домек, Теотекний и Диоген. Б — Петър Кападокийски.
5. Х. А — Райде и Малахт, гр. καὶ Ἱεράτδος=Ράτδος=Раиде (?). Р — Мамелхта, Савин и Йерай; Харитин, Малфета. Н — Мамелхта, Савин малкия, Йерай от Мемфис, Теодот, Христина и Малфета. Б — еп. Савин, Малхотий.
6. Х. А — Тома=Р=Н=Б.
7. Х. А — Сергий и Вакх. Р — Серий и Вакх; Велик трус=Н. Б — Сергий и Вакх велнкаго снзмѳ, гр. τοῦ μεγάλου σεισμοῦ.
8. Х. А — Пелагия в Тарс и Пелагия в Антиохия. Р — Пелагия в Тарс; Пелагия Антиохийска; Таисия; Артемон; Анна и Елисавета. Н — Пелагия в Тарс; Пелагия Антиохийска; Таисия; Артемон. Б — Пелагия.
9. Х. А—Авраам и Лот, Анна и Елисавета, ап. Яков Алфеев, Теодор. Р—Ювентин и Максим; Публий; Доротей; Авраам; Лот; Ясон. Н — Анна и Елисавета; Ювентин и Максим; Доротей архиеп. Тирски; Авраам и Лот, Ясон еп. Дамаски, Публий. Б — Яков Алфеев.
10. Х. А — Евлампий и Васиан. Р — Евлампий и Евлампия; Васиан. Н — Евлампий и Евлампия; Асепсимий и Васиан. Б — Евлампий.
11. Х. А — Филип и Зинаида. Р — Зинаида, Филонила; Стефан, Теофан, Отци на VII събор, Нектарий, Арсак, Атик, Сисиний архиеп. Цариградски. Н — Св. Никейски Отци на VII събор в „Св. София"; Нектарий, Арсак, Атик, Сисиний архиеп. в „Св. София". Б — Зинаида и св. цариградски патриарси Нектасий, Арсакий, Генадий, Атик, Сисиний и памет на Никейския събор.
12. Х. А — Пров, Тарх, Андроник. Р — Тарахос, Пров, Андроник; Анастасия; Домнин; Диодор; Андромаха. Н — Пров, Тарахос, Андроник; Н=Р. Б — Пров, Тарх, Андроник.
13. Х. А — Поликарп еп., Папула дякон. Р — Папил, Карп и дружина; Флориан Солунски и Агатодор. Н — Папил, гр. Παπούλα, Карп и дружина. Б — Капра, Папул, Трофим.
14. Х. А — Петка, Назарий, Келс, Протасий, Гервасий. Р — Назарий, Гервасий, Протасий, Келз=Н. Б — Назарий, Протасий, Гервасий, Елсий, Петка.
15. Х. А — Лукиан. Р — Лукиан, Савин=Н. Б — Осий, Лукиан.
16. Х. А — Лонгин Стотник. Р — Лонгин, Малий, Антигон, Теофан. Н — Лонгин; Богородица; Домнин; Малий, Теофан, Антигон. Б — Лонгин.
17. Х. А — Освещаване на Богородица в местността Рай, арх. Михаил и Гавриил, Елисей, Хрисант и Дария, Гликерия. Р — Хрисант, Дарий; Озий; Леонас, Домес, Домнин и дружина; Калиник. Н — Хрисант и Дария; Озий; Калиник. Б — Мама.
18. Х. А — Лука. Р — . . . Н — Лука=Б.
19. Х. А — Монос еп. и 120 души в Персия. Р — Садок и дружина 120 в Персия; Амфилохий; Йоел; Варий, Мнасон; Модест. Н — Садох еп. и 120 души дружина в Персия; Мнасон еп. Кипърски и Модест еп. Йерусалимски; Амфилохий еп. Иконийски, прор. Йоил, Трифон. Б — прор. Йоил, Иван Рилски.
20. Х. А — Артемий, Корнил Стотник, Аврамий отец. Р — Корнелий; Артемий; Андрей и дружина. Н — Корнелий Центурион; Артемий; новомъч. Андрей, Стефан, Павел, Петър и дружина. Б — Артем.

21. X. А — Иларион. Р — Дасий; Иларион Велики. Н — Дасий, Гай и Зотик; Иларион; слънчево затъмнение без упоменание на дата. Б — Иларион.
22. X. А — Богородица и Ираклий. Р — Аверкий; Иларион, Александър. Н — Александър, Ираклий, Анна и Елисавета, Теодотея и Гликерия в квартала „Св. Георги Кипърски". Б — Авергий.
23. X. А — ап. Яков, син Йосифов, брат Господен и архиеп. Йерусалимски. Р — Тедодотия, Сократ; 7 Ефески отроци; Игнатий; Иаков, брат Господен, Захарий, Симеон. Н — Яков, брат Господен; Захарий и Симеон млади; Теодотея, Сократ; 7 Ефески отроци: Максимилиан, Ямлих, Мартиниян, Дионисий, Йоан, Константин, Антоний; Игнатий Цариградски. Б — Яков, брат Господен и освещаване на Йерусалимския храм.
24. X. А — Арета и дружина. Р — Арета и дружина; Марк, Сотерик, Валентин. Н — Арета и 425 дружина; Марк, Сотерик и Валентин; Гликерия и Прокъл Цариградски. Б — Прокъл Цариградски и Арета.
25. X. А — Маркиан четец и певец, Мартурий, Аверкий и Тавит, Нестор. Р — Марциан четец и певец, Мартирий; Нестор, Варпий и дружина; Варгий, Хризаф; Тавит. Н — Марцнан и Мартирий; Варгий и дружина; Нестор, Валерий, Хризаф, Тавит. Б — Авергий.
26. X. А — Димитрий, Василий и Артемидор. Четиво за великомъч. Димитрий. Р — Великомъч. Димитрий; Артемидор, Гликон; Велик трус през 740 г. Н — Димитрий=Р. Б — Димитрий, Василий, великому сиску вж. 7. X.
27. X. А — Пренасяне главата на Йоан Кръстител, Нестор, Капетулина. Р — Капитулина, Еротея=Н Артемидор. Б — Вси праведни, Нестор.
28. X. А — Диомид Исолунски (така!). Р — Нестор; Йоан Хозевит; Стефан; Диомид; Роман; Фирмилиян, Мелхион; Захарий. Н — Домнин Солунски; Йоан Хозевит; Стефан Савант; Диомид, Роман, Фирмилиан, Мелехий, Павел Самостаски; Теренций и Неонила с децата си Нита, Зарвел, Теодул, Йеракс, Вилий, Фота, Евника. Б — Капетула, Терентий.
29. X. А — Кириак Нархитянин и сестра му Зиновия. Р — Сава; Петър и Павел, Йоан Кръстител, Стефан, Варнава. Йосиф, Трофим, Доримедонт, Козма, Дамян и дружина. Н=Р Аврамий. Б — Петър и Павел, Йоан Кръстител, Стета (така!), Козма и Дамян и много други и Анастасия.
30. X. А — Зивий и сестра му Зиновия. Р — Зиновий, Зиновия; Марциан; Клавдий, Астир, Асон, Нионил; Кириак; Евтропий; Н — Зиновий и Зиновия; Клавдий, Нион [Асон], Теонил; Кирнак. Б — Маркиан, Зиновия и Зиновий.
31. X. А — Епимах, Ираклий, Герман. Р — Епимах; Леонтий Философ; отдаване на Патриаршията. Н — Епимах; Ираклий; Леонтий Философ. Б — Епимах, Ираклий, Леонтий Философ, Герман.
1. XI. А — Козма и Дамян. Р — Козма и Дамян; Кирнния; Йоан, (Яков), Дасий, Сава, Савинян и др.; Домнина, Домна, Киряк. Н — Козма и Дамян; Кирнния; Йоан еп., ап. Яков, Зилот, Цезар, Дасий, Сава, Саватий, Агрипа, Адриан, Тома — дете в Дамаск; Домна, Домнина, Кириак. Б — Козма и Дамян, Кюреси (!), гр. Κυρα-ν-ης(?).
2. XI. А — Акиндин, Пигасия, Анемподист, Автоний, Елпидифор. Р — Акиндин и др.; Атик, Ставракий, Тоби. Н — Акиндин,Пигасий, Анемподист, Афтон, Елпидиофор; Атик, Евдокс, Агапий, Марин, Океан, Евстратий, Картер, Николопит, Стирак, Тоби и дружина. Б — Акендин, Пигасия, Антонин, Елпидиафор, Аподист.
3. XI. А — Акепсимий, Йоан, Периетуя (?), Викторий. Р — Акепсимас и

дружина; Йоан. Н — Акепсимий и Йосиф; Итала; Йоан. Б — Акепсимий, Анфала, гр. Ἀειθαλᾶ, Исифа (! Йосиф).
4. XI. А — Богородица, Корунт, Йоаникий Пустиножител. Р — Порфирий; Никандър, Хермий; Теодор, Десий. Н — Никандър, Хермий епископи, Теодор Изповедник, Дасий, Север, Андроний, Теодот и Теодотия; Б — Никандър, еп. Мирски и презвитер.
5. XI. А — ап. Стахий, Алипий, Урван, Апеле, Аристовул, Нарикс, Йеремия, Лин, Гай дилолог, Галактион и Домнина. Р — Галактион, Домнина. Р — Галактион, Епистем; Домнин; Агатангел; Кастор; Теодор. Н — Галактион и Епистем; Домнин; Агатангел, Кастор; Теодор. Б — Малактон.
6. XI. А — Павел Изповедник, Евсевий. Р — Павел Изповедник; Пепел през 472 г. от Везувий=Н. Б — Павел Изповедник.
7. XI. А — 33 мъченици в Милотина, памет в църквата „Ап. Иаков, брат Господен, син Исифов". Р — Антоний и др.; Авкт и др.; Мъченици от Милитена; Атинодор. Н — Антоний и отци от Мелесин и Касин; Атинодор, брат на великомъч. Георги и 33 мъченици от Милитена в църквата „Св. Яков . . ." в квартала Богородица на Халкопратия. Б — 33 мъченици в Мелетина.
8. XI. А — Събор на безплътните сили Михаил и Гавриил. Р — Събор архангелски . . . ; Матрона, Марон, Вирина. Н — Събор . . . Михаил в няколко места, както и в Новата базилика, построена от имп. Василий (Македонец, 867—886 г.). Б — Събор на Михаил и Гавриил.
9. XI. А — Богородица в Рая и Онесифор. Р — Александър; Евстатий; Яков Алфеев; Онесифор; Тимотей; Промасий; Артемон, Нардес. Н — Богородица в квартала Рай; Евстомий; Александър Солунски; Яков Алфеев; Онисифор, Порфирий, Христофор и Мавра, Тимотей, Артемон и Нардес, Теостерин монах и памет на имп. Теодосий Велики в църквата „Св. Апостоли". Б — Нисифор и Порфирий.
10. XI. А — Оломп, Родион, Сосипатър, Тертий, Тераст, Кварт, Сапла, Тимотей и Теодосий. Р — Антоний; Нирия, Калиопа; Теодосий; Орест. Н — Антоний; Нирия, Калиопа и Орест. Fa, Ox — Ераст, Олимпий, Сосипатър, Тертий (Ox — Тиренсий), Родион, Кварт, Орест; Хирий [ ], Калиопа, Ox — Калиепий; Теодосий, Антоний, Мартин. Б — Мартин.
11. XI. А — Мина, Викторий, Викентий, Мартин. В същия ден — памет на Теодор Студит, който сътвори Типика. Р — Мина; Виктор, Стефан; Йоан Александрийски, Теодор Студит. Н — Мина; Виктор, Стефан, Викентий; Йоан; Теодор Студит и изповедник. Б — Мина, Виктор и Микентий.
12. XI. А — Йоан Милостиви, Атанасий, Стефан и преп. Март (? Мартин). Стихове на Йоан и Теодор, четем житията им и пеем канони. Р — Мартин, еп. на Франция; патр. Флавиан и Лъв; Арсак, Виктор, Нил. Н — Мартин; посвещение в църквата „Св. Кир"; Флавиан, Лъв, Арсак и Нил; Б — Йоан Милостиви, Атанасий.
13. XI. А — Йоан Златоуст (успение). Р — Успение на Йоан Златоуст, Милий; Антоний, Никифор, Зивина, Германий, Б [B?]-аната. Н — Йоан Златоуст; Милий, Еворий, Папая (Папий), Севой; Антонин, Никифор Зивипий, Германий, Маната. Б — Успение на Йоан Златоуст.
14. XI. А — ап. Филип. Р — ап. Филип; Нирак; Юстиниан и Теодора; патр. Тома. Н — ап. Филип; Нипак; патр. Тома, Юстиниан и Тедора. Б — ап. Филип, патр. Тома.
15. XI. А — Начало на поста пред Рождество Христово и ап. Яков, брат Йоанов, изповедници Гурий, Самон, Авив. Р — Гурий; Димитрий; ап. Яков; Варух. Н — Гурий, Самон, Адида в Едеса; Димитрий; Азий, Варух, Яков, брат Йоанов. Б — Яков, брат Йоанов, изповедници Гурий, Самон и Авива.

16. XI. А — ап. Матей. Р — ап. Матей; Варлаам, Евпсик, Нерак, Картер и др. Н — Матей; Варлаам. Б — ап. Матей.
17. XI. А — Григорий Чудотворец=Р=Н=Б.
18. XI. А — Платон, Роман, Закхей, Алфей. Р — Платон, Роман и деца, Захарий . . . Н — Платон; Роман и деца; Захарий, Алфей и Закхей. Б — Платон, Роман и Закхей.
19. XI. А — Авдий. Р — Азий; Антим; Дасий; Ранхарий; Ази. Fa, Ox — Авдий; Азий; Агапий. Б — прор. Авид.
20. XI. А — архиеп. цариградски Максим, Прокъл, Атанасий и предпразник на Рождество Богородично. Р — Дасий; Григорий Велики; Нерас; Максим, Александър, Анатолий, Генадий, Прокъл, цариградски патр. Н — Дасий; Нерсий еп. от Персия; архиеп. Максимин, Прокъл, Анатолий и Генадий; Тома. Б — Мазим, Александър, Прокъл, Анатоний, Агенадий.
21. XI. А — Въведение Богородично=Р=Н=Б и света Лиания.
22. XI. А — Филон. Р — Стефан, Марк. Н — Марк, Стефан; Агапий в Цезарея Палестинска. Б — Киликия, гр. τοῦ ἀπὸ Καισαρείας.
22. XI. А — Амфилохий еп. Иконийски, Симеон архиеп., Юлиания и Мирона. Р — Архип; Филемон; Сисиний, Минигий; Прокоп; Мирона; Хилион. Н — Архип, ученик на св. Павел, Филимон войн, Сисиний и Менингий; Прокопий Персийски, Мирона; Хилипос. Б — Григорий.
23. XI. А — Кръстофор, Прокопий, Хрисогон, Зонл, Григорий Акрагандин. Р — Сицилий; Григорий; Филемен. Н — Сицилий, Валерий и Тибург; Евгений, Христофор и Филумен; Макарий, Григорий и Хермоген; Прокопий и Христофор. Б — Александър, (Петър Александрийски?).
24. XI. А — Климент, папа Римски и Петър Александрийски. Р — Климент, Петър, Меркурий, Екатерина. Н — Климент, Петър, Меркурий, Екатерина. Б — Климент, Петър, Екатерина.
25. XI. А. — великомуч. Георги, Меркурий, Катерина. Р — Козма и Дамян; Алипий; Акакий; Сила. Н — Козма и Дамян от Арабия и др. Антим, Леон, Евпрепий; Алипий Стилит; Акакий, еп. Сила Коринтски, Георги в квартала Кипър. Б — Меркурий, Григорий, Георги Кападокийски.
26. XI. А — Яков Персиянин=Р=Н=Б (?) Персиянина.
27. XI. А — Иринарх, Костандин, Маврикиян и чада Елисей, Тимотей, Икомасия, Теодора, Евгения, 7 отроци в Струмица, Теодора Солунска. Р — Иринарх; Стефан Млади. Н — Иринарх; Стефан Млади, Петър и Андрей; прор. Елисей; имп. Константин и Марциян с децата си, Теодот, еп. на Теодосия Арменска. Б — ап. Андрей.
28. XI. А — Сергий и Вакх. Р — Филумен, Парамон; Йоан Персийски, Урбан; Дионисий Коринтски; Сергий и Вакх. Н — Филумен, Йоан Дамаскин; Йоан Персийски, Урбан, Сергий и Вакх; Парамон. Б — Арамон (Парамон?).
30. XI. А — ап. Андрей. Р=Н=Б*.
1. XII. А — Теодор, Тутаил, Митрофан, Кандак, прор. Наум, Евстатий. Р — Ананий; Наум; Онисим; Соломон; Трифон, Христофор. Н — Наум, Ананий, Онесим и Христофор; Теодор. Б — Наум, Онисим.
2. XII. А — Амакум. Р — Авида; Авакум; Йоан, Андрей, Херакламон, Андрей, Теофил, Мойсей. Н — Авакум; Авида; египетски мъч. Йоан, Ан-

* Към 19. XI. Р — Азий; Антим; Дасий; Ранхарий; Азий. Към 20. XI. А — четение.

дрей, Херакламон, Теофил и Мойсей Изповедник; Пантелеймон. Б — Авакум.
3. XII. А — Софоний. Р — Теодор; Теодул; Софоний; Индий, Домна, Селевк, Мамант и 40 младенци софийски; Теодул. Б — Софоний.
4. XII. А — Варвара, Юлиана, Хрисодона, Йоан монах. Р — Варвара; Христодул, Миропий; Граптий; Йоан Дамаскин. Н — Варвара; Христодул и Миропий; Граний; Йоан Дамаскин; Христодул. Б — Варвара и Юлиания.
5. XII. А — Сава, Аверкий. Р=Н=Б.
6. XII. А — Николай Чудотворец. Четение. Р=Н=Б.
7. XII. А — Амбросий, Приск и Мартин. Р — Атинодор; Амвросий Медиолански; Приск, Мартин и Никола; Аврамий. Н — Амвросий; Приск, Мартин и Никола във Влахерна; Атинодор. Б — Приск, Мартин, Никола, Амбросий.
8. XII. А — Предпразнично зачатие на св. Богородица, Софоний, Григорий Декаполит. Р — Йоан; Софоний; Богородица. Н — Йоан, Софоний. Б — Софоний.
9. XII. А — зачатие на св. Анна. Р=Н=Б.
10. XII. А — Михаил, Стефан в Кондине, Дамас. Р — Мина, Хермоген, Евграф; Евгений; Марин. Н — Мина, Хермоген, Евграф; Евгений и Марин в Цезарея; Тутаел и Вевейа, арх. Михаил в квартал Адда. Б — Мина, Ермоген и вуйчо му Евграф.
11. XII. А — Данийл Стълпник. Р — Итала, Апсий; Данийл Стълпник; Викентий, Емилян; Петър Акепсима. Н — Итала, Акепсима; Теренций, Викентий, Емилян и Вевейя, Петър аскет, Алексима в Персия, първомъч. Стефан в кв. Константин; Данийл Стълпник в Анаполи. Б — без 11. XII.
12. XII. А — Спиридон и памет ѡ баданнѣн побѣ вѣрномоу црю на бгогнѣвнаго Херсоїа. Р — Спиридон; Амфилохий. Р — Спиридон; Амфилохий Иконийски. Б — Спиридон Чудотворец, еп. Кипърски.
Без дата. А — Неделя пред Рождество Христово, св. Праотци. Н — 16. II.
13. XII. А — Евстратий, Авксентий, Мардоний, Орест и Луция. Р — Евстратий . . . Орест, Мардарий; Луция; Киренния. Н — Евстратий, Авксентий, Евгений, Мардарий, Орест; Киренния и Луция. Б — Евстратий, Вкентий (така!), Евгений, Мардарий.
14. XII. А — Фирс, (Се)левкий, Филимон, Калиник. Р — Тирс, гр. Θύρσου, Филимон, Аполон; Хипак; Великия трус. Н — Тирс, Левкий, Калиник; Филимон, Аполон, Ипат; Великия трус. Б — Фурсулевгий, гр. Θύρσου+Λευκίου, Филимон, памет великому сисму., вж. 7. X.
15. XII. А — Елевтерий, Сусана, Матрона. Р — Елевтерий, Сузана=Н. Б — Левтерий.
16. XII. А — Пров, Илия, Елисей, Агей. Р — Марин; Бакхус; Прот; Мемнон; Модест; Христофор. Fa и Ox — Агей. Н — Марин; Бакхус; Прот, Иларион, Мемнон, Модест, Христофор; Агей; Теофано. Б — Агей.
17. XII. А — 3 отроци Ананий, Азарий и Мисаил, прор. Даниил. Р — Авраам, Исак, Яков; Н — Три отроци и прор. Даниил; Патермут, Коприй, Александър при Юлиан Отстъпник. Б — Севастиян.
Без дата. А — Събота преди Рождество Христово=Н.
Без дата. А — Неделя преди Рождество Христово=Н. В А памет на св. Отци, прор. Даниил и 3 отрока: Ананий, Азарий и Мисаил, Авраам, Исак и Яков.
18. XII. А — Богородица до Великата църква в Халкопратия, Севастий. Р — Флор; Фола, Ермил; Богородица в Халкопратия. Н — Флор; Фола, Ермил, Богородица в Халкопратия. Fa и Ox — Атинодор; Севастиян, Бо-

городица в Халкопратия. Б — Три отроци Ананий, Азарий и Мисаил, Даниил прор.
19. XII. А — Предпразненство за Рождество Христово, Фока, Ермолай и Фонфит, гр. (?) Βονιφαντίου. Р — Пров; Тимотей; Евтих; Бонифаций; Ермолай. Н — Пров, Арий, Илия; Тимотей; Евтихий Солунски, Бонифаций и Ермолай. Б — Понифаньдий.
20. XII. А — Игнатий Богоносец. Р — Игнатий; Евгений, Макарий, Михаил. Н — Игнатий; Евгений, Макарий; Михаил Синкел и изповедник (умрял 846 г.).
21. XII. А — Вит, Юлиания. Р — Юлиана; Темистокъл; Евбиот, Полиевкт. Н — Юлиана; Темистокъл; Евбиот, Полиевкт, врач от Цезарея. Б — Юлиана.
22. XII. А — Анастасия. Р — Анастасия и дружина; Капитон; Хризоген, Теодотея и три деца Агапия, Ирина и Хиония. Н — Анастасия и дружина, Капитон. Б — Хрусоног, гр. Χρυσογόνου, Анастасия.
23. XII. А — Мъченици в Крит и Капитон, еп. Карсонски, гр. Χερσῶνος, Виктор. Р — 10 критски мъченици=Н. Б — 10 мъч. критски. Освещаване на църквата. Fa и Ox — Освещаване на Великата църква.
24. XII. А — Евгений и предпразн. Рождество Христово. Ако не е постен ден, (четем) тогава Златоуст. Р — Евгений, Ахаик. Н — Евгений, Ахаик, Схинон. Б — Навечерие на Рождество.
25. XII. А — Рождество Христово=Р=Н=Б.
26. XII. А — Събор на св. Богородица. Р — Събор на св. Богородица, мъченици Никомидийски, Евтимий. Н — Богородица във Влахерна. Евтимий Изповедник. Б — Събор на св. Богородица, страст на изгорените мъченици.
Без дата. А — събота по Рождество Христово=Н.
Без дата. А — неделя след Рождество Христово. Памет на прор. Давид, Йосиф, Яков, брат Господен. Р — Fa и Ox — Давид, Йосиф, Яков. Н — Йосиф, Яков, Давид; Теодор, архиеп. Константинополски. Б — Давид, Йосиф, Яков.
27. XII. А — първомъч. Стефан. Р — Стефан; Теодор; мъч. Раитски. Н — Стефан; Теодор Изповедник и писател, брат на Теофан Поет; мъч. Раитски. Б — Стефан.
28. XII. А — архиеп. Теодор Цариградски. Р — Теодор, архиеп. Цариградски; Стефан=Н. Б — Теодор, архиеп. Цариградски.
29. XII. А — Младенци избити Христа ради 9000 във Витлисем от Ирод. Р — Избити младенци; Марцел; Всички християни. Н — Избити 14 000 младенци; Марцел. Б — Избити младенци и всички християни.
30. XII. А — Анастасия Солунска Р — Анисия; Лъв (Леонкий); 40 мъч. Н — Анисия Солунска; прор. Авдий; 40 мъч. Б — Анусия.
31. XII. А — отец Зотик и Анастасия. Р — Зотик; Георги Кипърски; Индий, Домна и мъч. в Никомидия. Н — Домна; Зотик. Б — Мелания.
1. I. А — Обрезание Христово, Василий Велики=Р=Н=Б.
2. I. А — Селевестър папа, Теогнии, Сидон. Предпразн. Кръщение Христово. Р — Василий Велики; Силвестър; Сара. Н — Василий Велики; Силвестър. Б — Силвестър.
Без дата. А — събота пред Просвещение. Н — събота пред Просвещение към 3. I.
Без дата. А — неделя пред Просвещение. Н — към 3. I.
3. I. А — прор. Малахий. Р — Гордий; Теоген; Малахий; Индика. Н — Гордий; Теоген; Малахий; Томе. Б — Гордий.
4. I. А — Зосим, Атанасий, Хрусант, Теон. Р — Теопемпт, Теон; Зосим,

Атанасий; Синклетик; Теоктист. Н — Теопемит, Теон, Зосим, Атанасий, Синклетик; Теоктист. Б — Зосим.
5. I. А — Павел Тивеос и навечерия на Богоявление. Р — Аполинарий; Георги Акрит; Луций, Тома. Н — Аполинарий, Георги Акрит. Предпразненство на Просвещение. Б — Навечерие на Богоявление.
6. I. А — Богоявление. Р — Кръщение. Н, Fa и Ох — Богоявление=Б.
7. I. А — Събор на Йоан Кръстител. Р — Йоан Кръстител; Аполоний. Н — Йоан Кръстител; Кир. Б — Събор на Йоан Кръстител.
Без дата. А — Събота след Богоявление.
Без дата. А — неделя след Богоявление, памет на еп. Григорий на Мисина.
8. I. А — Трифил. Р — Теофил; Еладий; Евгений; Татяна, Домника. Н — Теофил, Еладий; Зотик, Стефан великомъч., Богородица на извора, Татяна. Б — ап. Тит.
9. I. А — Полиект. Р — Полиевкт; Великия трус; Н — Полиевкт; Ахна. Б — Полиевкат.
10. I. А — Григорий, еп. Нисийски. Р — Григорий Нисийски; Дометиан; Маркиан. Н — Доминик Мелитенски; Григорий Нисийски; Марциан; Домника. Б — Григорий.
11. I. А — Хиляди ангели, Теодор, Йоан. Р — Петър; Теодосий Витлеемски; Марк, Агапий. Н — Петър, наречен Авсемам; Милиард ангели; Теодосий Витлеемски. Б — Теодосий Ощежитник.
12. I. А — Теодосий. Р — Татяна; Меортий; ап. Марко; Теодора. Н — Татяна . . . Б — Татяна, Теодора.
13. I. А — Василий, Картерии, Ермолай Стратоник. Р — Ермил, Стратоник, мъч. Раитски. Н — Ермил, Стратоник; Евгений и дружина . . . Б — Ермола, Тратоник.
14. I. А — Св. Отци, избити в Синай от Диоклетиан. Р — Св. Отци; Пафнукий; Стефан. Н — Св. Отци в Синай; Стефан, ктитор на манастира Ксенолак. Fa и Ох — Св. Отци; Стефан. Б — свети аввадон (така!).
15. I. А — Павел Тивейски, Йоан Каливит. Р — Павел Тивейски; Йоан Каливит; Харитина; Картер, Вавила и младенци; Епид, Данакс, Елена; имп. Лъв. Н — Павел Тивейски; Йоан Каливит; Харитина; Пансофий; Данакс. Б — Йоан Каливит.
16. I. А — Поклонение на железните вериги на св. Петър. Р — Вериги на св. Петър; Пансофий; Данакс; Спевсипий; Еласипий, Велесипий, Неонил, мъч. Анна. Н — Честни вериги; Пансофий; Данакс лектор. Б — Честни вериги на св. Агния.
17. I. А — Антоний Велики. Р — Елевситий, Еласитий, Неонил и дружина, Антоний; Онесифор. Н — Антоний. Н=Р. Б — Литоний (така!), ап. Нисифор.
18. I. А — Атанасий Александрийски и Кирил. Р — Атанасий и Кирил Александрийски; Евзебия. Н=Р. Б — Кирил и Атанасий Александрийски.
19. I. А — Макарий Египетски. Р — Теодот Кипърски; Луций, Павел и дружина; Евфразия. Н — Теодот Кипърски; Евфразия; Луций, Павел и млад Макарий, анахорет на пустинята. Б — Теодот и Макарий.
20. I. А — Евтимий. Р — Валериан и дружина; Вассон и дружина; Инна; Евтимий. Н — Валериан; Кандит; Анвила и Евгений; Васий, Евзебий, Евтихи, Василид; Инна, Римма, Ринна; Евтимий. Б — Евтимий.
21. I. А — Неофит, Максим Изповедник, Януарий, Агни, гр. Ἀγνῆς. Р — Неофит; Зосим; Макарий; Агния; Н — Неофит; Зосим; Ирина и Агния в Рим. Б — Неофит и дружина.
22. I. А — Тимотей и Анастас. Р — Тимотей; Викентий; Анастасий Пер-

сийски. Н — Тимотей Ефески; Викентий; Анастасий Персийски. Б — Тимотей и Анастасий.
23. I. А — Климент Анкирски и Агатогел. Р — Климент Анкирски, Агатангел; Теодор Стефанит. Н — Климент Анкирски; Ирина. Б — Климент, Теодор.
24. I. А — Филимон и Ксения. Р — Павел и дружина; Хермоген, Филимон; Хризоплокия; Теодула. Н — Павел, Павсерий, Теодосий; Теодула; Йоан Кръстител при Форума. Б — Ксения.
25. I. А — Григорий Богослов=Р=Н=Б.
26. I. А — Теодор Студит. Р — Ксенофонт; Домесий; Пафнутий; Велик трус. Н — Велик трус; Ксенофонт, Аркадий, Йоан. Б — Доментиан, Пафнотий, Поликарп еп.
27. I. А — Йоан Златоуст. Р — Ананий; Йоан Златоуст; Полихроний; Вардан, Хермоген. Н — Йоан Златоуст; Ананий, Петър; имп. Марциана. Б — Йоан Златоуст.
28. I. А — Ефрем Сирин. Р — Ефрем; Яков Исихаст; Плутодор. Н — Ефрем=Б.
29. I. А — Игнатий Богоносец връщане на мощите му. Р — Игнатий; Зарвел и Вевейя. Н — Игнатий=Б.
30. I. А — Намиране мощите на св. Климент. Р — Варсимея; Иполит Римски и 16 души дружина; Пергета. Н — Варсимия; имп. Теофил Млади. Б — Климент, папа Римски и 16 мъч., цар Петър Български.
31. I. А — Кир и Йоан, Теодотия и чеда. Р — Кир и Йоан; Викторин; Трифиния. Н — Кир и Йоан; Теодотия, Теоктистия, Евдоксия и майка им Анастасия; Викторин, Виктор и дружина; Трифиния в Кизик. Б — Арсений Кир, Йоан, Теоктист, Тодотия.
1. II. А — Предпразник на Сретение, Трофим; Р — Трифон; Вендимин=Н. Б — Трифон.
2. II. А — Внасяне в църквата на Исус Христос. Четение. Р — Внасяне; Перпетуя. Н — Внасяне; Перпетуя и дружина. Б — Сретение във Влахерна.
3. II. А — Симеон Богоприимец. Р — Симеон, Анна; Адриан. Н — Симеон, пророч. Анна; Адриан в Цезарея. Б — Симеон, Анна, Адриан в Кесария.
4. II. А — Пилуст. Р — Изидиро Пилусийски, гр. Πηλουσιώτου; Папий, Диодор, Клавдиан. Н — Папий, Диодор, Клавдиан; Изидор Пилусийски, Клавдий. Б — Сидор (Изидор).
5. II. А — Агатия. Р — Абрахамий; Агапия=Н. Б — Агафи.
6. II. А — Маркел и Партений. Р — Юлиан Едески; Фауста, Евиласий; Варсануфрий; Фауст, Василий; Юлиан Емески. Н — Юлиан; Фауста и дружина; Фауст и Василий, Силван Емески, Варсануфий; Фотий архиеп. Б — Девесник и Вукел.
7. II. А — Виний, Теодор войн; Н — 1053 души в Никомидия; Партений; Акрион; Теопемпт и дружина. Р — 3 мъч. в Никодимия; Партений; Серапион, Теопемпт; Б — Теодор Стратилат.
8. II. А — Филагрий еп., прор. Захарий. Р — Марта, Мария, Ликарий; Филаделфий; Поликрат; Макарий; Теодосий=Н. Б — пропусната дата.
9. II. А — Никифор. Р — Никифор; Филагрий, Панкратий. Н — Никифор, Филагрий, Панкратий. Н — Никифор; Маркел, Филагрий, Панкратий. Б — Никифор.
10. II. А — Богородица в Равинта. Р — Хараламбий, Порфирий, Давкт, Теоктист и три св. жени; Анастасий патр. Н — Хараламбий, Порфирий, Давкт, Теоптист, три св. жени, Анастасий; памет на св. Богородица в квартала Ареобиндос, гр. Ἀρεοβίνδου. Б — Никифор.

11. II. А — Власий. Р — Власий; пренасяне мощите на прор. Захарий=Н. Б — Мелентий и Плотон, вж. **12. II.**
12. II. А — ап. Онисим. Р — Мария; Плотин, Сатурнин; Мелений Антиохийски. Н — Плотин, Сатурнин и Мария, наречена Марина; Антонин, патр. Цариградски. Б — Мелентий и Плотин.
13. II. А — Антонин Постник и Мартиний. Р — Мартиний; Аквила, Приска; Евлогий. Н — Мартиниян; Авила и Присцила; Евлогий Александрийски.
14. II. А — Кирил Философ. Р — Авксентий; Филип, който е и Филемон; Авксентий; Филемон. Б — Евксентий, Филимон, успение на Кирил Философ.
15. II. А — ап. Онисим. Р — Онисим; Пафнутий, Ефросиния. Н=Р. Н — памет на ап. Йоан. Б — Онисим и Ефросина.
16. II. А — Панфила, Павел, Гарфилий и дружина. Р — мъч. от Мартирополис, Маврута; Памфил. Н — Панфилий, Валент, Павел и дружина; мъч. от Мартирополис и Маврута. Б — Памфилий.
17. II. А — Теодор Тирон, Авксентий. Р — Теодор Тирон; Авксибий; Теостерикт. Н=Р. Н — Флавиан, Лъв, Марциан и Пулхерия. Б — Евсевий, Теодор Турински.
18. II. А — Леонт Цариградски. Р — Лъв папа; Агапит; Тома и Йоан. Н — Агапит; Това и Йоан. Б — Леонтий.
19. II. А — Генадий. Р — Максим, Теодот, Асклепиодия, Исихий; Софроний; Тимотей. Н — Максим, Теодот, Исихий, Асклепиодия; Софоний. Б — ап. Архип.
21. II. А — Евстатий, патр. Йона. Р — Садох; Архип; Лъв; Гендий; Евтроп; Ананий; Агатон. Н — Евстатий Велики, Тимотей, Йоан Константинополски, Захарий архиеп.; Антиса. Б — Лукиан.
22. II. А — Василий и Атанас. Р — Атанасий; Телесфора; Синетий; Тома. Н — Атанасий Павлопетрион Изповедник; Телесфор Римски; Синисий, Власий, Тома, архиеп. Константинополски. Б — Бурил Катански.
23. II. А — Поликарп архиеп. =Р=Н=Б.
24. II. А — Намиране главата на Йоан Кръстител=Р=Н=Б.
25. II. А — Маркел, еп. Александрийски и Тарасий; Р — Тарасий Цариградски (862 г.); Александър; Марцел; Региний; Антоний. Н — Тарасий; Александър; Марцел, Регний, Антоний, Теодор. Б — Теодосий.
26. II. А — Прьфра еп., Стефан. Р — Порфирий; Астея; Прокопий. Н — Порфирий; Стефан; Тия. Б — Порфирий еп.
27. II. А — Прокопий. Р — Василий Изповедник; Марциан. Н — Прокопий Декаполит, Марциан. Б — Папий, Диодор, Клавдий.
28. II. А — Нестор еп., Теоктирикт. Р=Н. Б — Садок.

ТАБЛИЦА № 2

Литургически указания към календарните дати в Апостол 882, НБКМ

Дата	Вечерня	Утренна	Литургия
1	2	3	4
1. IX	стхлг 1.1 прк 92.5, сх 64.12	пс. 50	атф.гл. 1 1.1 отп 1.1 сх 98.5 атф 2.1 сх 44.10 сх 2.4 атф 64.2 сх 122.1 сх 64.2 ? прк гл. 3 146.5 сх 146.1 алл гл. 4 64.12 сх 64.2 атф прк гл. 7 115.6 сх 115.3 алл гл. 4 91.13 сх 91.14 прч 64.12, 111.6
2. IX			прк гл. 7 149.5 сх 149.1 алл гл. 5 96.11 прч 32.1
3. IX	стхлг кат. 1		прк гл. 7 63.11 сх 63.2 алл гл. 4 91.13 прч 111.6
4. IX			прк гл. 4 15.3 сх 15.8 алл гл. 1 98.6 прк гл. 7 63.11 сх 63.2
5. IX			алл гл. 5 96.11 прч 111.6
6. IX	стхлг 1.1 сх 103.4 сх 102.20	пс. 102 сх 102.20 сх 102.1 пс. 50 кат. 2	23.7 трп гл. 4 92.6 сх 92.1 на арх. гл. 4 103.4 сх 103.1 алл гл. 5 36.2 прч 115.4 103.4
7. IX		пс. 50	ищи 3. IX:
8. IX	пс. 103 прк 67.36 117.24 сх 44.11 сх 44.13	стх пс. 44, 45, 121 прк гл. 4 44.18 сх 44.11 150.6 пс. 50	атф 1 пс. 61 атф 2 пс. 62 атф 3 пс. 64 прк гл. 3 Лк 1 : 46 сх Лк 1 : 47 алл гл. 6 44.11 прч 115.4
9. IX	сх 33.18 сх 57.11		прк гл. 7 15.3 сх 15.8 алл 36.39 прч 32.1 111.6
10. IX			прк на Апостоли
11. IX			прк гл. 4 15.3 сх 15. 8 алл 33.18 прч 32.1

1 Продължение

1	2	3	4
12. IX			прк гл. 4 67.36сх 92.1 алл 73.12 прч 32.1
13. IX	прк 67.36 ?		прк на Апост. друг прк гл. 7 63.11 сх 63.2 алл гл. 5 96.11 прч 111.6
Събота пред Въздвижение Неделя пред Въздвижение			прк и алл на Апост. прч 32.1 прк гл. 3 146.5 сх 146.1 алл гл. 2 92.1
14. IX	стхлг 1.1 прк гл. 6 92.1 сх 92.1 сх 92.1 сх 73.2 сх 73.12	пс. 73, 96, 148.1, 136.1 прк гл. 4 73.12 сх 73.2 пс. 50	атф 1 пс. 22 атф 2 пс. 73 атф 3 98.1 вход 98.9 прк гл. 7 98.9 сх 98.2 сх 98.1 алл гл. 1 73.2 сх 73.12 прч 4.7
	прк гл. 7 113.11 сх 113.1 сх 113.2		
Събота по Въздвижение Неделя по Въздвижение			прк алл ищи сб 12 прч 4.7 32.1 ÷ прк и алл противь гл.
15. IX			прч 148.1 прк гл. 7 149.5 сх 149.1 алл гл. 4 43.2 прч 32.1 :
16. IX			прк гл. 4 67.36 сх 67.27 алл гл. 8 39.12 сх 39.2 прч 32.1
17. IX			прк гл.4 15.3 сх 15.8 алл гл. 3 ? 36.39 прч 32.1
18. IX 18. IX	ищи 11 сего месеца		ищи служба 5.X прк гл. 4 15.3 сх 15.8 алл гл. 5 36.39 прч 32.1
19. IX	ищи 16 сего месеца		

2 Продължение

1	2	3	4
21. IX	ищи 4. IX		блж типика Кр. и прор. ищи служба сего месеца
22. IX			прк гл. 4 67.36 сх 67.27 алл 33.18 сх 36.39 прч 32.1
23. IX	стхлг 1.1		прк гл. 7 63.11 сх 63.2 алл гл. 4 Лк 1 : 76 прч 111.6
24. IX		прк гл. 4 67.36 сх 67.27 алл гл. 4 39.2	
25. IX	ищи 3. IX труса		прк гл. 3 146.5 сх 146.1 прч 148.1
26. IX		стхлг 18, 95, 135 сх 18.2 сх 45.5 пс. 50	прк гл. 8 65.4 сх 18.2 алл гл. 1 18.2 сх 88.8 прч 18.5
27. IX	ищи 2. X сл. мъч. 20. IX		
28. IX	ищи 6. XI		
29. IX	ищи 2. IX		
30. IX			прк гл. 4 67.36 сх 67.27 алл 36.39
1. X			прк гл. 8 18.5 сх 18.2 алл гл. 1 88.6 прч 18.5
2. X			прк гл. 7 63.11 сх 63.2 алл гл. 2 36.30 прч 32.1
3. X			прк гл. 7 149.5 сх 149.1 алл гл. 1 39.2 прч 111.6
4. X	ищи 3. IX		
5. X	ищи 16. IX		
6. X			прк гл. 8 18.5 сх 18.2 алл гл. 1 88.6 прч 18.5
7. X			прк 15.3 сх 15.8 алл гл. 4 33.18 прч 32.1
8. X	ищи 16. IX		
9. X			прк гл. 8 18.5 сх 18.2 алл гл. 1 33.18

3 Продължение

1	2	3	4
10. X	ищи 17. IX		
11. X	ищи 9. X		
12. X	ищи 2. X		
13. X			прк гл. 7 149.5 сх 149.1 алл гл. 4 33.20 прч 32.1
14. X			прк гл. 4 15.3 сх 15.8 алл гл. 4 33.18 прч 32.1
15. X	ищи 17. IX		
16. X			прк гл. 7 63.11 сх 63.2 алл гл. 4 91.13 прч 32.1
17. X	ищи 2. X		
18. X		прк 18.5 сх 18.2	прк гл. 8 18.5 сх 18.2 алл гл. 4 88.6 прч 18.5
19. X	ищи 3. IX		
20. X			прк гл. 4 15.3 сх 15.8 алл гл. 4 33.20 прк гл. 7 63.11 сх 63.2 алл гл. 4 91.13
21. X			
22. X	ищи 10. X		
23. X		пс. 50	прк гл. 8 18.5 сх 18.2 алл 88.6 прч 111.6
24. X			прк 67.36 сх 67.27 алл 33.18 прч 32.1
25. X			прк 15.3 сх 15.8 алл гл. 5 36.39 сх 33.18 прч 32.1
26. X	стхлг пс. 1 сх 15.3 сх 67.36 сх 96.11	стхлг пс. 32, 15, 116, 131 прк гл. 4 88.8 сх 88.2 сх 88.3, пс. 50	прк гл. 4 67.36 сх 67.27 алл гл. 4 91.13 сх 91.14 прч 32.1
27. X	ищи 24. II		
28. X			
29. X	ищи 2. IX		
30. X	ищи 3. IX		
31. X	ищи 30. IX		

4 Продължение

1	2	3	4
1. XI	стхлг пс. 1 сх 132.1 сх 133.1	стхлг пс. 15, 122, 133 прк гл. 4 132.1 сх 132.3 сх 132.3 пс. 50 132.1	прк гл. 4 67.36 сх 67.27 алл гл. 2 132.1 сх 36.39
2.XI			прк гл. 4 15.3 сх 15.8 алл 33.20 прч 32.1
3. XI			
4. XI			прк гл. 7 115.6 сх 115.3 алл гл. 6 111.1 сх 111,2 прч. 111.6
5. XI	ищи 9. X		
6. XI			прк гл. 7 115.6 сх 115.3 алл гл. 1 91.13 прч 111.6
7. XI			прк гл. 4 67.36 сх 67.27 алл 33.18
8. XI	прк дневен сх 102.20, 21	пс. 50, 98.9	атф 1 91.2 атф 2 92.1 прч гл. 4 103.4 алл гл. 2 102.20 прч 103.4
9. XI	ищи 16. IX		
10. XI	ищи 5. XI		
11. XI			прк гл. 4 15.3 сх 15.8 алл 96.1 сх 96.11 прч 32.1
12. XI			прк гл. 7 149.5 сх 149.1 алл гл. 2 131.9 сх 1.1 прч 111.6
13. XI	стхлг 1.1		прк гл. 1 48.4 сх 27.2 прч 111.6
14. XI			прк гл. 4 18.5 сх 18.2 алл гл. 1 88.6
15. XI			прк 67.36 сх 67.27 алл 33.18 прч 32.1
16. XI			прк гл. 8 18.5 сх 18.2 прч 18.5
17. XI			алл прк гл. 7 63.11 сх 63.2 алл 91.13 прч 111.6

5 Продължение

1	2	3	4
18. XI	ищи 2. XI		
19. XI	ищи 21. IX		
20. XI	ищи 8. IX		
21. XI	прк на деня сх 44.13 сх 44.15 сх 44.14	стхлг пс. 3 прк гл. 4 44.16 сх 44.13 сх 44.14 150.6, пс. 50, 98.9	
22. XI			
23. XI	ищи 6. XI		
24. XI	ищи 6. XII		ищи 30. IX
25. XI			прк гл. 7 115.6 сх 115.3 алл гл. 2 131.9 сх 66.2 прч 32.1
26. XI	ищи 16. IX прочие ищи 23. IV		
27. XI			прк гл. 4 15.3 сх 15.8 алл гл. 4 33.20 прч 32.1
28. XI			сл. 15. XII
29. XI			
30. XI			прк гл. 4 18.5 сх 18.2 алл гл. 1 88.6 сх 88.8 прч 18.5
1. XII			прк гл. 4 15.3 сх 15.8 алл гл. 4 33.18 сх 36.39 прч 111.6
2. XII	ищи 4. XII		
3. XII	ищи 5. IX		
4. XII			прк. гл. 4 67.36 сх 66.27 алл гл. 1 39.2
5. XII			прк гл. 7 63.11 сх 63.2 алл гл. 4 91.13 прч 18.5
6. XII	стхлг 1.1 прк дневен сх 111.1 сх 131.9 сх 115.6 сх 96.1 ? сх 96.11	пс. 32, 93, 81, 111 атф 3 134.1 прк гл. 4 131.9 сх 131.1, 150.6 пс. 50	атф 1 91.2 атф 2 92.1 прк гл. 7 63.11 сх 63.2 алл гл. 4 91.13 сх 96.11 прч 111.6
7. XII	ищи 6. XII		
8. XII	ищи 2. IX		
9. XII		98.6	ищи 8. IX
10. XII			

6 Продължение

1	2	3	4
11. XII	ищи 1. IX		
12. XII			прк гл. 7 **63.11** сх 63.2 алл гл. 2 131.9 прч 111.6
Неделя пред Рождество Христово			прк според гласа прч 32.1
13. XII			прк гл. 4 15.3 сх 15.8 алл гл. 4 33.18 прч 32.1
14. XII			прк гл. 4 67.36 сх 67.27 алл 33.18 сх 36.39 прч 32.1
15. XII	ищи 19. IX		
16. XII	ищи 4. IX		
17. XII			прк гл. 4 15.3 сх 15.8 алл гл. 4 65.10 сх 65.12
Събота пред Рождество Христово	ищи 26 сб		
Неделя пред Рождество Христово			пение инь гл. *Д 118.12* сх Дан. 3:27 алл гл. 4 43.2 сх 43.2 прч 32.1
18. XII	ищи 8. IX		
19. XII	ищи 27. XI		
20. XII			прк гл. 7 63.11 сх 63.2 алл гл. 5 96.11 сх 33.20 прч 111.6
21. XII	ищи 4. XII		
22. XII	ищи 16. IX		
23. XII	ищи 1. XII		
24. XII	прк гл. 6 92.1 сх 92.1 сх 92.1		атф 1 пс. 1 сх 1.1 сх 98.9 атф 2 65.4 сх 99.2 сх 127.1 атф 3 109.1 сх 109.2 сх 109.3 алл 109.4, Гал. 3:27 прк гл. 1 2.7 сх 75.5 *прк гл. 8 75.12 сх 75.2* прч 148.1
25. XII		атф 1 пс. 109, 103 атф 2 пс. 135	атф 1 137.1 сх 96.11 сх 96.12 ? атф 2 111.1 сх 111.1 сх 111.2

7 Продължение

1	2	3	4
		атф 3 пс. 148 прк гл. 4 109.3 сх 109.1 сх 109.2, пс. 50 сх 109.1 сх 109.3 сх 110.9 сх 2.7 Гал. 3:27	атф 3 109.1 сх 109.1 сх 109.2 Гал. 3:27 прк гл. 8 65.4 сх 96.12 сх 65.3 алл гл. 1 88.6 сх 109.3 прч 110.9
Ако е събота 26. XII	Велик прк 76.14 сх 38.1 сх 76.12 92.1 сх ?		
Неделя по Рождество Христово 27. XII			прк гл. 3 Лк 1:46 сх Лк 1:47 алл гл. 8 131.8 сх 131.11 прч 115.4 прк гл. 3 46.7 сх 71.11 алл гл. 4 131.1
28. XII 29. XII	ищи 3. IX		прк гл. 4 15.3 сх 15.8 алл гл. 1 88.6 прч 32.1
30. XII 31. XII 1. I	ищи 5. X ищи 20 ?	стхлг пс. 79. 131. 135 също 148.1 прк гл. 4 131.9 сх 131.1	прк гл. 3 112.1 сх 112.2 алл гл. 1 78.3 прч 32.1 прк гл. 1 48.4 сх 48.2 алл гл. 8 79.2 сх 79.15 сх 91.13 прч 111.6
2. I Неделя пред Просвещение			прк гл. 6 80.2 сх 80.5 алл гл. 8 79.2 сх 79.15 прч 148.1
3. I 4. I 5. I 5. I	ищи 1. V ищи 17. IX ищи 4. XII пс. 2 прк 92.1 сх 92.1 атф 1 пс. 26 атф 2 пс. 27 атф 3 пс. 28 26. 1 Гал. 3:27 прк гл. 3 26.1 сх 26.1 сх 26.2		
Ако е: в петък			прк. 58.10 сх 58.2

8 Продължение

1	2	3	4
в сряда			53.3 сх 53.3 сх 53.4 прч 148.1
в понеделник			прк 26.1 сх 26.1 сх 19.2 алл гл. 6 44.2 сх 44.3 прч 148.1
На Велик водосвет			прк гл. 4 28.3 сх 28.3 прк гл. 3 26.1 сх 26.1 алл 28.3
6. I		стхлг пс. 113, 121, 125 прк 28.3 сх 28.1 пс. 50	атф 1 113.1 сх 113.2 сх 113.3 сх 113.4 атф 2 114.1 сх 114.2 сх 114.3 атф 3 105.1 сх 117.2 сх 117.4 сх 117.5, Гал. 3 : 27 прк гл. 4 117.26 сх 117.1 сх 117.2 алл гл. 4 28.3 сх 66.2
7. I	прк гл. 7 113.11 сх 113.1 сх 113.3		прч Тит 2 : 11 прк гл. 7 63.11 сх 63,2 алл гл. 5 96.11 прч 111.6
Събота след Богоявление			алл гл. 4 43.2
Неделя след Богоявление			прк гл. 1 115.6 сх 115.3 алл гл. 2 131.9
8. I			
9. I	ищи 27. X		
10. I			прк гл. 7 63.11 сх 63.2 алл гл. 4 91.13 прч 111.6
11. I	ищи 17. XI		
12. I	ищи 4. XI		
13. I			
14. I	ищи 15. IX		
15. I			
16. I			прк гл. 8 18.5 сх 18.2 алл гл. 1 88.6 сх 88.8
17. I	ищи 5. XII		
18. I	ищи 2. V	стхлг ищи 4. XII	
19. I	ищи 4. XI		
20. I			прк гл. 7 63.11 сх 63.2 алл гл. 2 111.1 прч 111.6

9 Продължение

1	2	3	4
21. I	ищи 6. XI		
22. I			прк гл. 8 18.5 сх 18.2 алл гл. 1 88.6 прч 18.5
23. I	ищи 27. XI		
24. I	ищи 5. X		
25. I			прк гл. 1 48.4 сх 63.2 алл гл. 2 77.1 сх 36.30 прч 111.6
26. I	ищи 13. XI		
28. I	ищи 5. XII		
29. I	ищи 20. XII		
30. I	ищи 25. XI		
31. I	ищи 7. XI прочие служби 17. XI		
I. II			прк гл. 7 63.11 сх 63.2 алл гл. 4 91.13 сх 96.11 прч 115.4
2. II	прк на деня сх 97.2 сх 97.3 сх 95.1	стхлг 97, 99, 135 сх 134.1 прк гл. 4 97.2 сх 97.3 сх 95.1, пс. 50	прк гл. 3 Лк 1 : 46 сх Лк 1 : 47 алл гл. 8 Лк 2 : 29 сх Лк 2 : 32 прч 97.2
	прк гл. 7 76.14 сх 38.1 сх 76.12 и отдаваме празника до 9. II		
3. II			прк гл. 4 67.36 сх 67.27 прч 111.6
4. II			
5. II	ищи 4. XII		
6. II			
7. II			
8. II	ищи 1. XII		
9. II	ищи 7. XII		
10. II	сл. на Богородица		
11. II	ищи 4. XII и прочие служби 12. XII		
12. II			
13. II	ищи 20. I		
14. II	ищи 6. XII		прк гл. 1 48.4 сх 48.2 алл гл. 2 36.30 сх 36.39 прч 111.6
15. II	сл. Апостолска		
16. II	ищи 9. III		
17. II			прк гл. 7 63.11 сх 63.2 алл гл. 4 91.13

10 Продължение

1	2	3	4
18. II			
19. II			
21. II			
22. II			
23. II			прк гл. 7 63.11 сх 63.2 алл гл. 5 36.39 прч 111.6
24. II			прк гл. 7 63.11 сх 63.2 алл гл. 1 84.12 прч 111.6
25. II			
26. II			
27. II			
28. II	на 4 год., ако е този ден — сл. мъч.		
1. III			
2. III			
3. III			
4. III			
5. III			
6. III			
7. III			
8. III			
9. III		пс. 2 стхлг пс. 15, 95, 148 прк гл. 4 65.12 сх 65.2 сх 65.10, пс. 50	140.2 прк гл. 1 11.8 сх 11.1 сх 11.7 алл гл. 4 65.10 сх 65.2 прч 33.9 32.1
10. III			
11. III			
12. III			
13. III			
14. III			
15. III			
16. III			
17. III	ищи 2. IX		
18. III			
19. III			
20. III			
21. III			
22. III	ищи 3. IX		

11 Продължение

1	2	3	4
23. III			
24. III	ищи 8. IX	стхлг кат. 2	прч 33.9 115.4
25. III		стхлг атф 1 пс. 71, 95 атф 2 пс. 135 атф 3 пс. 148 прк гл. 4 44.18 сх 44.11 сх 44.14, пс. 50	
	140.2 прк гл. 4 95.2 сх 95.11 алл гл. 1 71.6 прч 131.13		
26. III	ищи 6. IX		
27. III			ищи 8. XI
28. III			
29. III			
30. III			
31. III			
1. IV	ищи 11. IX сл. 5. X		
2. IV			
3. IV			
4. IV			
5. IV			
6. IV			прк гл. 4 15.3 сх 15.8 алл гл. 4 91.13

PARTICULARITIES IN THE CONTENTS OF APOSTLE No 882 IN THE SS CYRIL AND METHODIUS NATIONAL LIBRARY IN SOFIA

Elena Kotseva, Asen Atanassov

(S u m m a r y)

Apostle No 882 from the Sofia National Library is a parchment manuscript dated to the 13th century. It contains the Prophets' Acts and Messages with a rich calendar and synaxis section.

The comparison with Path. No 266, St. Cr. 40, the Banishko Gospel and the Apostle of Enina shows that this selected Apostle reflects the particularities of the *Typicon of Constantinople* from 10th century. This is clearly seen in the calendar and liturgical notes accompanying it, and is described in the present article.

СЪКРАЩЕНИЯ

БАН	— Българска академия на науките
БАН СССР	— Библиотека академии наук СССР — Санкт Петербург
БЕ	— Български език
ВВ	— Византийский временник
ГБЛ	— Государственная библиотека им. В. И. Ленина — Москва
ГИМ	— Государственный исторический музей — Москва
ГПБ	— Государственная публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина — Санкт Петербург
Год.СУ. Истор.-фил.фак.	— Годишник на Софийския университет. Историко-филологически факултет
ЖМНП	— Журнал Министерства народного просвещения
Изв. ОРЯС	— Известия отделения русского языка и словестности
ИИБЕ	— Известия на Института за български език
ИИБИ	— Известия на Института за българска история
ИИБЛ	— Известия на Института за българска литература
ЈАЗУ	— Југословенска академија знаности и уметности — Загреб
НБКМ	— Народна библиотека „Св. св. Кирил и Методий“ — София
ПСп	— Периодическо списание на Българското книжовно дружество
Сп БАН	— Списание на Българската академия на науките
ТОДРЛ	— Труды отдела древнерусской литературы
ЦГАДА	— Центральный государственный архив древних актов — Москва

СЪДЪРЖАНИЕ

Петър Динеков. Кои са били учениците на Кирил и Методий 5
Донка Петканова. Апокрифни мотиви в творчеството на Климент Охридски 11
Красимир Станчев, Вася Велинова. Към проблема за авторския стил в средновековната литература във връзка с творчеството на Климент Охридски 22
Таня Лалева. Редакции на Климентовото Похвално слово за Кирил 32
Искра Христова. Синтаксисът на Климентовите слова 45
Татяна Славова. Евангелските и апостолските цитати в словата на Климент Охридски и преславската книжнина 60
Анисава Милтенова. Хомилиите на Климент Охридски в късната средновековна българска книжнина (XV—XVIII в.) 84
Майя Йонова. Стилистични проблеми на ранните старобългарски химнографски произведения за Кирил и Методий 100
Екатерина Дограмаджиева. Отклонения в употребата на Амониевите глави в ранните славянски евангелски ръкописи 115
Красимира Костова. Ритмични схеми в Синайския евхологий 121
Roland Marti. Slavische Alphabete in nicht-slavischen Handschriften 139
Емилия Гергова. Агиографските произведения за Наум — литературни източници и текстови взаимоотношения 165
Нина Георгиева. Към въпроса за почитането на княз Борис I като светец 178
Михаил Бычваров, Вилен Горский. „Шестоднев" Иоанна Экзарха и „Послание" Климента Смолятича (к пониманию отношения славянской средневековой философии к античной традиции) 189
Лидия Денкова. Към въпроса за проникването на идеите на Псевдо-Дионисий Ареопагит в старобългарската литература 200
Иван Добрев. Рашката писменост и българският правопис през Средновековието 216
Анна-Мария Тотоманова. Правописните особености на Орбелския триод и фонетичната система на говора, отразен в него 253
Славия Бърлиева. Новооткрити преписи на латински агиографски творби за Кирил и Методий в полската Legenda aurea 264
Олга Пърличева. Неизвестни архивни документи за Кирило-Методиевски музей в Париж 279
Елена Коцева, Асен Атанасов. Особености в съдържанието на Апостол № 882 от Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий" в София 292
Съкращения 320