ISSN 0204-4021
ISBN 978-954-9787-57-3

PALAEOBULGARICA
СТАРО-БЪЛГАРИСТИКА

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ / BULGARIAN ACADEMY OF SCIENCES
КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИ НАУЧЕН ЦЕНТЪР / CYRILLO-METHODIAN RESEARCH CENTRE

XLVI (2022), 4

СПЕЦИАЛНО ИЗДАНИЕ | SPECIAL EDITION

Редакционна колегия/Редакционная коллегия/Editorial Board

Проф. Славия БЪРЛИЕВА (България), assoc. prof. Marie-Hélène BLANCHET (France), prof. Marcello GARZANITI (Italy), проф. Веселка ЖЕЛЯЗКОВА (България) – *главен редактор*, проф. Климентина ИВАНОВА (България), prof. Roland MARTI (Deutschland), prof. Heinz MIKLAS (Österreich), проф. Бойка МИРЧЕВА (България), доц. Татяна МОСТРОВА (България), проф. Георги Н. НИКОЛОВ (България), проф. Светлина НИКОЛОВА (България) – *почетен главен редактор*, проф. Георги ПОПОВ (България), гл. ас. Нели ГАНЧЕВА – *секретар*

Palaeobulgarica/Старобългаристика се реферира и индексира в / is abstracted and indexed in: Scopus – Elsevier, The Netherlands; Web of Science. Core Collection (Emerging Sources Citation Index), USA; Academic Resource Index (ResearchBib), Japan; Arts and Humanities Journals in JURN; Byzantinische Bibliographie Online, De Gruyter Reference; Central and Eastern European Online Library (CEEOL), Germany; EBSCO host Research Databases, USA; Electronic Journals Library, University Library of Regensburg, Germany; ELibrary.ru. Научная электронная библиотека, Россия; European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (ERIH PLUS), Norway; Gemeinsamer Verbundkatalog (GVK), Deutschland–Österreich; Google Scholar Bibliographic Database, USA; Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR), Spain; Институт научной информации по общественным наукам (ИНИОН). Библиографические базы данных ИНИОН РАН, Россия; Linguistic Bibliography, The Netherlands; Modern Language Association International Bibliography, USA; Slavic Humanities Index, The Czech Republic; Slavistik-portal / Портал славистики, Germany; Ulrichsweb. Global Serials Directory; WorldCat: Network of Library Content and Services, USA.

Тази книга е публикувана от Кирило-Методиевския научен център при Българската академия на науките в рамките на проекта „Кирилометодикон“, финансиран по проект BG05M2OP001-1.001-0001 за изграждане и развитие на Центъра за върхови постижения „Наследство БГ“.

НАСЛЕДСТВО БГ

This book was published by the Cyrillo-Methodian Research Centre at the Bulgarian Academy of Sciences within the frame of the project Kyrillomethodikon, with the financial support of the BG05M2OP001-1.001-0001 project for the establishment and development of the Center of Excellence *Heritage BG*.

Предпечатна подготовка *А. Борисова*
Коректори *М. Евтимова, М. Дерменджиева*
Печатни коли 66,5 Формат 700x1000/16
Печатница „Симолини-94 СД“
София, бул. „Владимир Вазов“ 15

Адрес на редакцията: 1000 София, ул. „Московска“ 13,
за кореспонденция: 1000 София, п.к. 432
e-mail: palaeobulgarica@kmnc.bg; kmnc@abv.bg

ISSN 0204-4021
ISBN 978-954-9787-57-3

PALAEOBULGARICA
СТАРО-
БЪЛГАРИСТИКА

А НА ЖЕНАТА БЯХА ДАДЕНИ КРИЛА

СБОРНИК В ЧЕСТ
НА ПРОФЕСОР СВЕТЛИНА НИКОЛОВА

Съставители

Славия Бърлиева
Веселка Желязкова
Нели Ганчева

СОФИЯ
2022

ISSN 0204-4021
ISBN 978-954-9787-57-3

PALAEOBULGARICA
СТАРО-
БЪЛГАРИСТИКА

AND WINGS WERE GIVEN TO THE WOMAN

IN HONOUR OF PROFESSOR SVETLINA NIKOLOVA

Compilers

Slavia Barlieva
Veselka Zhelyazkova
Nely Gancheva

SOFIA
2022

СЪДЪРЖАНИЕ / СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

Tabula gratulatoria 11

Славия Бърлиева, Веселка Желязкова (София, България) – А на жената бяха дадени крила, за да полети *(Вместо увод)* 13

Библиография на Светлина Николова 21

***

Moshe Taube (Jerusalem, Israel) – Rendering Euphemistic ברך 'Bless' in the Translation of Job in the Vilnius Florilegium 262 59

Анатолий А. Алексеев (Санкт-Петербург, Россия) – Библейский канон и библейский кодекс 69

Марчелло Гардзанити (Флоренция, Италия) – Первое описание Библии и ее книг в Первом болгарском царстве 83

Веселка Желязкова (София, България) – Първата песен на Мойсей (Изх. 15:1–19) в *Псалтира* и в небогослужебните преписи на *Книга Изход* 95

Витторио С. Томеллери (Торино, Италия) – Две неизвестные версии первой библейской песни Моисея (Исх. 15:1–19). На стыке перевода и переработки 109

Serge Ruzer (Jerusalem, Israel) – Traveling to Convert the Hearts: Scripture and Wonders as Ascetic's Tools of Choice 129

Antonija Zaradija Kiš (Zagreb, Hrvatska) – *Animalia perdita* u *Knjizi o Jobu* s osvrtom na hrvatskoglagoljske prijevode 141

Vesna Badurina Stipčević (Zagreb, Croatia) – The *Gospel of Pseudo-Matthew* in Croatian Glagolitic Texts 165

Agata Kawecka, Rafał Zarębski (Lodz, Poland) – Translation Onomastics and Slavic Translations of the Bible *(Outline)* 183

Mony Almalech (Sofia, Bulgaria) – Cultural Unit Yellow in the Bible. Lack of Sign is a Sign 199

Иван Желев (София, България) – За Поп-Ненчовия превод на *Евангелието* 207

***

Ralph Cleminson (Oxford, United Kingdom) – Ꙋгъты н ꙗѣзы 221

Бойка Мирчева (София, България) – Още един молдовски препис на *Проложното житие на св. Методий* 227

Сергей Ю. Темчин (Вильнюс, Литва) – Киевские переводчики с древнееврейского языка на руську мову (вторая половина XV в.) как интерпретаторы *Пространного жития Кирилла Философа* 241

Люба Илиева (София, България) – Началото на българското образование във византийската традиция (XI–XII в.) 255

***

Мария Спасова (Велико Търново, България) – Статия ексцерпт от *De Spiritu sancto* на Василий Велики в *Симеоновия сборник* и в *Ефремовската кръмчая (Два независими превода или две версии на един превод?)* 263

Татьяна Афанасьева (Москва, Россия) – *Первая беседа Иоанна Златоуста* на Евангелие от Матфея в преславском переводе 293

Алессандро Мария Бруни (Венеция, Италия) – Староболгарский перевод „Апологии" (Слово 2) Григория Назианзина: Критика текста 321

Елка Мирчева (София, България) – Още един път за старобългарските преводи и версии на *Диалозите* на папа Григорий Велики 333

Ана Стойкова (София, България) – Псевдо-Василиевата редакция на *Физиолога* в славянската ръкописна традиция 353

Анисава Милтенова (София, България) – Компилация с името на Псевдо-Евлогий Александрийски в старобългарски превод 395

Марияна Цибранска-Костова (София, България) – Право и власт в Предисловието към *Еклогата*: Славянски езикови проекции 419

Десислава Найденова (София, България) „Нито мое, нито твое да е: разделете го" – Майчинството в средновековните славянски правни текстове 439

Майя Йонова (София, България) – Изследване и издание на текста на *Слово за Езоп* по ръкопис 13.2.25 от XVI в. от Библиотеката на Руската академия на науките 457

Мария Шнитер (Пловдив, България) – Молитвата „За съблазнен насън брат" и нейните функционални съответствия в южнославянските ръкописни евхологии: Предварителни бележки и текстове 491

Уилям Р. Федер (Утрехт, Нидерландия) – Четири грешки и една липса в славянската текстология 513

***

Климентина Иванова (София, България) – Бележки върху състава на ръкопис № 138 от сбирката на А. И. Хлудов в Държавния исторически музей, Москва 523
Марина Чистякова (Вильнюс, Литва) – К изучению афонских прологов Хил. 424 и Хил. 427 *(На материале декабрьских чтений)* 555
Георги Петков (Пловдив, България) – За състава на два ръкописа, съдържащи С*тишен пролог* за цялата година 569
Angeliki Delikari (Thessaloniki, Greece) – The Serbian Tradition of George Glabas's *Homily to the Holy and Great Paraskeve (Good Friday)* 601
Елисавета Мусакова (София, България) – Минейният комплект на Врачанския манастир от началото на XVII в. 609

***

Christoph Koch (Berlin, Deutschland) – Aksl. ѿѧѧѧ im slavischen Evangelientext 651
Татяна Славова (София, България) – ПОСѢѦѦНІЄ О ПРѦЗДѢНІЦѢ ПАСХѢІ – превод на Константин Преславски 683
Валерия С. Ефимова (Москва, Россия) – Несколько вопросов к фразеологическому калькированию в старославянском языке 705
Анна-Мария Тотоманова (София, България) – Лексиката на *Станиславовия чети-миней*. Латинизми 723
Мария Тотоманова-Панева (София, България) – Лексика, свързана с описанието на човешката външност, или как е изглеждал цар Давид 747
Татяна Илиева (София, България) – Словообразователни и преводачески тенденции при префиксалните образувания в старобългарския превод на *Книга на св. пророк Иезекиил* 761
Татяна Мострова (София, България) – За една рядка дума в преводите на *Варлаам и Йоасаф* и *Лествицата на Йоан Лествичник* 795

***

Славия Бърлиева (София, България) – Кирило-методиевското наследство през призмата на Словашкото просвещение: Юрай Фандли и неговата *Concio Historico-Panegyrica de Sanctis Slavorum Apostolis Cyrilo et Methodio* 809
Петер Женюх (Братислава, Словакия) – За използването на литургичния език в средата на словашките вярващи от византийския обред 835
Татьяна Пентковская (Москва, Россия) – Храм, костел, мечеть, церковь в переводах *Корана* Петровской эпохи 859
Константинос Нихоритис (Салоники, Греция) – Переводческая деятельность проигумена Филарета Ватопедского (†1873) 877

***

Светлана Куюмджиева (София, България) – В търсене на корените на славянската православна богослужебна музика 891
Ралица Русева (София, България) – Иконографията на св. Наум Охридски и нейното многообразие *(Бележки върху три малко известни икони с образа на св. Наум Охридски от Музея за християнско изкуство в София)* 927
Димо Чешмеджиев (Пловдив, България) – Към въпроса за идентификацията на владетелския образ в ръкопис Син. 262 от Държавния исторически музей в Москва 949
Тотка Григорова (София, България) – Иконата „Св. Богородица с Младенеца на трон и св. Кирил и Методий“ от Желязната църква в Истанбул 971
Камен Станев (София, България) – Стила и закопчалки за книги от средновековния Филипопол (Пловдив) 991

***

Евелина Джевиецка (София, България) – Първоучителят и покровителят. Образът на св. Климент Охридски в българската проза в периода между двете световни войни и въпросът за „симфонията на властта“ 999
Мая Иванова (София, България) – Щрихи към портрета на младия Петър Динеков 1027
Нели Ганчева (София, България) – Проблеми на класификацията и описанието на архивното наследство на Боню Ст. Ангелов (Научен архив на БАН. Фонд 93) 1047

CONTENTS

Tabula gratulatoria 11
Slavia Barlieva, Veselka Zhelyazkova (Sofia, Bulgaria) – And Wings Were Given to the Woman that She Might Fly *(Instead of an Introduction)* 13
Bibliography of Svetlina Nikolova 21

***

Moshe Taube (Jerusalem, Israel) – Rendering Euphemistic ברך 'Bless' in the Translation of Job in the Vilnius Florilegium 262 59
Anatoly A. Alexeev (Saint Petersburg, Russia) – The Bible Canon and the Bible Codex 69
Marcello Garzaniti (Florence, Italy) – The First Description of the Bible and Its Books in the First Bulgarian Empire 83
Veselka Zhelyazkova (Sofia, Bulgaria) – The First Song of Moses (Ex. 15:1–19) in the *Psalter* and in the Non-Liturgical Copies of the *Book of Exodus* 95
Vittorio S. Tomelleri (Turin, Italy) – Two Unknown Versions of the First Song of Moses (Ex. 15:1–19). At the Intersection of Translation and Elaboration 109
Serge Ruzer (Jerusalem, Israel) – Traveling to Convert the Hearts: Scripture and Wonders as Ascetic's Tools of Choice 129
Antonija Zaradija Kiš (Zagreb, Croatia) – *Animalia perdita* in the *Book of Job* with Reflection on Croatian Glagolitic Translations 141
Vesna Badurina Stipčević (Zagreb, Croatia) – The *Gospel of Pseudo-Matthew* in Croatian Glagolitic Texts 165
Agata Kawecka, Rafał Zarębski (Lodz, Poland) – Translation Onomastics and Slavic Translations of the Bible *(Outline)* 183
Mony Almalech (Sofia, Bulgaria) – Cultural Unit Yellow in the Bible. Lack of Sign is a Sign 199
Ivan Zhelev (Sofia, Bulgaria) – On the Priest Nencho's Translation of the *Gospel* 207

***

Ralph Cleminson (Oxford, United Kingdom) – Ꙗрѣты и ꙗѣзы 221
Boyka Mircheva (Sofia, Bulgaria) – Another Moldavian Copy of the *Synaxarion Life of St Methodius* 227
Sergejus Temčinas (*Vilnius, Lithuania)* – Kievan Translators from Hebrew into Ruthenian (Second Half of the 15th Century) as Interpreters of the *Long Vita of Cyril the Philosopher* 241
Lyuba Ilieva (Sofia, Bulgaria) – The Beginning of Bulgarian Education in the Byzantine Literary Tradition (11th–12th c.) 255

***

Maria Spasova (Veliko Tarnovo, Bulgaria) – An Excerpt of Basil the Great's *De Spiritu Sancto* in *Simeon's Florilegium* and *Efremovskaya Kormchaya (Two Independent Translations or Two Versions of a Single Translation?)* 263
Tatiana Afanasyeva (Moscow, Russia) – The *First Conversation of John Chrysostom* on the Gospel of Matthew in Preslav Translation 293
Alessandro Maria Bruni (Venice, Italy) – The Old Bulgarian Translation of Gregory of Nazianzus' *Apologeticus (Oratio 2)*: Textual Criticism 321
Elka Mircheva (Sofia, Bulgaria) – Once Again about the Old Bulgarian Translations and Versions of the *Dialogues* of Pope Gregory the Great 333
Ana Stoykova (Sofia, Bulgaria) – The Pseudo-Basilian Recension of the *Physiologus* in the Slavic Manuscript Tradition 353
Anissava Miltenova (Sofia, Bulgaria) – A Compilation with the Name of Pseudo-Eulogius of Alexandria in Old Bulgarian Translation 395
Mariyana Tsibranska-Kostova (Sofia, Bulgaria) – Law and Power in the Preamble to the *Ecloga*: Slavonic Linguistic Projections 419
Desislava Naydenova (Sofia, Bulgaria) – "Let It Be neither Mine nor Thine, but Divide It" – Motherhood in Medieval Slavic Legal Texts 439
Maya Yonova (Sofia, Bulgaria) – Study and Edition of the Text of *Story about Aesop* in Manuscript 13.2.25 of the 16th Century from the Library of the Russian Academy of Sciences 457
Maria Schnitter (Plovdiv, Bulgaria) – The Prayer "For a Brother Tempted in His Sleep" and Its Functional Correspondences in South Slavic Manuscript Euchologies: Preliminary Notes and Texts 491
William R. Veder (Utrecht, The Netherlands) – Four Errors and One Lacuna in Slavic Textology 513

***

Klimentina Ivanova (Sofia, Bulgaria) – Notes on the Composition of Manuscript No. 138 from the A. I. Khludov Collection in the State Historical Museum, Moscow 523
Marina Chistyakova (*Vilnius, Lithuania)* – To the Study of the Prologues of Mount Athos Hil. 424 and Hil. 427 *(On the December Readings)* 555
Georgi Petkov (Plovdiv, Bulgaria) – About the Composition of Two Manuscripts Containing the *Prologue in Verse* for the Whole Year 569
Angeliki Delikari (Thessaloniki, Greece) – The Serbian Tradition of George Glabas's *Homily to the Holy and Great Paraskeve (Good Friday)* 601
Elissaveta Moussakova (Sofia, Bulgaria) – An Early Seventeenth-Century Collection of Menaia from the Vratsa Monastery 609

***

Christoph Koch (Berlin, Germany) – Old Church Slavonic ѿѧѧѧ in the Slavonic Gospel Text 651
Tatyana Slavova (Sofia, Bulgaria) – ПѺСѢАѦНѢ Ѳ ПРѦЗДЬНИЦѢ ПАСХѢІ / *Homily for Passover Celebration* – Constantine of Preslav's Translation 683
Valeriya S. Efimova (Moscow, Russia) – Several Questions to Phraseological Calquing in the Old Church Slavonic Language 705
Anna-Maria Totomanova (Sofia, Bulgaria) – The Vocabulary of *Stanislav's Menologıon*. Latinisms 723
Maria Totomanova-Paneva (Sofia, Bulgaria) – Vocabulary Describing Human Appearance or What Did King David Look Like 747
Tatyana Ilieva (*Sofia, Bulgaria*) – Word-building and Translation Trends in the Prefixed Formations in the Old Bulgarian Translation of the *Book of the Prophet Ezekiel* 761
Tatyana Mostrova (*Sofia, Bulgaria*) – About a Rare Lexeme in the Translations of *Barlaam and Josaphat* and *Scala Paradisi of John Climacus* 795

***

Slavia Barlieva (Sofia, Bulgaria) – The Cyrillo-Methodian Legacy in the Light of the Slovak Enlightenment and Juraj Fandly's *Concio Historico-Panegyrica de Sanctis Slavorum Apostolis Cyrillo et Methodio* 809
Peter Žeňuch (Bratislava, Slovakia) – On the Usage of Liturgical Language in the Environment of Slovak Believers of the Byzantine Rite 835
Tatyana Pentkovskaya (Moscow, Russia) – Temple, Kościół, Mosque, Church in the Translations of the *Quran* from the Petrine Era 859
Konstantinos Nichoritis (Thessaloniki, Greece) – Filaretos the Former Abbot of the Monastery of Vatopediou (†1873) and His Translations 877

***

Svetlana Kujumdzieva (Sofia, Bulgaria) – In Searching for the Roots of Slavic Orthodox Liturgical Music 891
Ralitsa Rousseva (Sofia, Bulgaria) – The Iconography of St Naum of Ohrid and Its Diversity *(Notes on the Three Less Known Icons of St Naum of Ohrid from the Museum of Christian Art in Sofia)* 927
Dimo Cheshmedzhiev (Plovdiv, Bulgaria) – On the Question of the Identification of the Ruler's Image in Manuscript Sin. 262 from the State Historical Museum in Moscow 949
Totka Grigorova (Sofia, Bulgaria) – The "Virgin Mary and Infant Jesus on the Throne with Sts Cyril and Methodius" Icon at the Iron Church in Istanbul 971
Kamen Stanev (Sofia, Bulgaria) – Styluses and Book Clasps from Medieval Philippopolis (Plovdiv) 991

***

Ewelina Drzewiecka (Sofia, Bulgaria) – The First Teacher and Patron. The Image of Saint Clement of Ohrid in Bulgarian Prose from the Interwar Period and the Question of the "Symphony of Powers" 999
Maya Ivanova (Sofia, Bulgaria) – Details to the Portrait of the Young Petar Dinekov 1027
Nely Gancheva (Sofia, Bulgaria) – Problems of Classification and Description of the Archival Heritage of Bonyu St. Angelov (Scientific Archive of the BAS. Fund 93) 1047

TABULA GRATULATORIA

Андрей Бобев (София)
Андрей Бояджиев (София)
Нина Гагова (София)
Гергана Ганева (София)
Цветомира Данова (София)
Анета Димитрова (София)
Ценка Досева (София)
Илия Илиев (София)
Милияна Каймакамова (София)
Alexander Kulik (Jerusalem)
Barbara Lomagistro (Bari)
Catherine Mary MacRobert (Oxford)
Predrag Matejić (Columbus, Ohio)
Aleksander Naumow (Venice)
Георги Николов (София)
Ivan N. Petrov (Lodz)
Цветана Ралева (София)
Irena Spadijer (Belgrade)
Krassimir Stantchev (Italy)
Jan Stradomski (Kraków)
Ива Трифонова (София)
Анатолий Турилов (Москва)
Елена Узунова (София)
Cynthia Vakareliyska (Eugene, Oregon)
Giorgio Ziffer (Udine)

А НА ЖЕНАТА БЯХА ДАДЕНИ КРИЛА, ЗА ДА ПОЛЕТИ (ВМЕСТО УВОД)

Славия Бърлиева, Веселка Желязкова (България)

Ако изберем символната линия в интерпретирането на образа на Жената от *Апокалипсиса* като фигура, водеща битка за спасение срещу силите на мрака, и я сведем до личностна алюзия, ще можем да обясним заглавието на този сборник, който бе подготвен с обич и уважение за Светлина Николова. Перифразата на библейския текст[1] не е самоцелна маниерност, а плод на искреното ни убеждение, че го посвещаваме на личност, която през целия си съзнателен живот неотменно се ръководи от своята убеденост, че доброто и справедливостта ще възтържествуват, ако хората се борят за тях и не жалят сили да ги защитават не само в личното, но и в професионалното си битие, и се отнасят към всички около себе си в съзвучие с тези принципи.

Може би изостреното чувство за справедливост се е родило в несправедливите години на ранната ѝ младост – време на обърнати ценности, безверие и нихилизъм. Или по-скоро е внушено от семейната среда и възпитание и от борбеността на характера. Светлина Николова Тодорова е родена във Враца на 1 януари 1942 г. Завършвайки средното си образование през 1959 г., тя вижда пред себе си два житейски пътя – единият свързан с музиката, а другият – с литературата. Може би българското изпълнителско изкуство загубва един отличен виолончелист заради литературните пристрастия в семейството на Светлина Николова – тя е внучка на врачанския литератор Йордан Иванчев, известен с псевдонима Боян Секулов, собственик и издател на в. „Врачанско слово“, и е дъщеря на дългогодишната учителка по литература Биляна Младенова. Едва ли обаче само семейната традиция е причина за трайния ѝ интерес към старата българска литература – тук освен личната склонност трябва да се подчертае влиянието на нейните учители, професорите Петър Динеков, Куйо Куев, Кирил Мирчев и Алексан-

[1] „А на жената бяха дадени две крила на голям орел, за да полети…“ – Откровение на Йоан, гл. 12:14 (Библия 2019: 1356)

дър Милев, с които тя остава свързана и след като завършва специалността „Българска филология“ в Софийския университет през 1964 г. Като аспирантка на проф. Динеков подготвя своята дисертация „Патеричните разкази в старата българска литература“ (защитена през 1970 г.), а след няколкогодишна работа в Кирило-Методиевската комисия на БАН започва работа в новооснования и ръководен от него Кирило-Методиевски научен център (по-нататък КМНЦ) (1980 г.).

Тогава младата изследователка вече е навлязла дълбоко в проблематиката на кирилометодиевистиката – участва в създаването на Кирило-Методиевската енциклопедия, подготвя библиографски обзори на историята на този дял на славистиката и най-активно работи за утвърждаването на новата институция. Най-напред научен сътрудник, от 1982 г. старши научен сътрудник, Светлина Николова неотменно е свързана с това изследователско звено на БАН, чийто научен секретар е от 1983 до 1993 г., а от 1994 до 2012 г. е негов директор. Изброяването на дати и заемани постове трудно може да опише съдържанието на тези години работа, свързани с утвърждаването на един изследователски център, който днес се радва на завиден авторитет, а това в голяма степен е заслуга на Светлина Николова.

Изследователската парадигма на КМНЦ по това време е определена от решението за неговото основаване, в което като основни научни задачи са изведени издирването и издаването на изворите за живота и делото на Кирил и Методий и поддържането на библиография по кирилометодиевистика. Част от изпълнението на тези задачи са прегледите на кирилометодиевските проучвания в България и в чужбина, които са дело на Светлина Николова. Това са обобщителни студии, представящи състоянието на съвременната кирилометодиевистика и перспективите в тази област през различни периоди от седемдесетте години до края на XX в. Изследователското ѝ внимание се фокусира и върху голям брой конкретни задачи на кирилометодиевистиката. Тя последователно работи върху въпроса за пълното критическо издание на изворите за живота и делото на Кирил и Методий: дефинира понятието „кирило-методиевски извор“, стеснявайки хронологическия му обхват и разграничавайки изворите от съчиненията, свидетелстващи по-скоро за развитието на кирило-методиевската традиция в отделните страни, отколкото за самите първоучители; изработва схема за представяне на отделните паметници, изградена върху критически анализ на всички съществуващи преписи и обогатена с обширен реално-исторически коментар. Статията ѝ за кирило-методиевските извори в Кирило-Методиевската енциклопедия е обобщаващ труд, систематизиращ паметниците в езиково и хронологично отношение и предлагаща изчерпателна библиография, сама по себе си с голяма научна стойност. Като част от тази проблематика Св. Николова разработва своята концепция за пълно научно издание

на съчиненията на Кирил и Методий и определя принципите за подбор на материала и за представянето му.

Тя въвежда в научно обращение 83 преписа на *Проложното житие на св. Методий*, пет преписа на *Пространното житие на Константин-Кирил Философ*, един препис от *Пространното житие на Методий*, четири преписа от *Похвалното слово за Кирил*, четири преписа на творбата на Черноризец Храбър *За буквите*, един препис на *Службата на св. Наум* от Константин Кавасила. Прави и редица конкретни приноси, особено значимо сред които е заключението ѝ за сравнително ранния произход на *Проложното житие на Методий* (XII–XIII в.) и локализирането му в българска книжовна среда. Във връзка с изследванията върху кирило-методиевските извори Светлина Николова започва проучванията си върху гръцката служба на Наум Охридски. През 1993 г. тя публикува обширна статия върху тази служба в ръкопис II А 7793 от Българския исторически архив на Народната библиотека „Св.св. Кирил и Методий“ – един препис, останал до този момент извън изследователското внимание. Св. Николова разграничава четири редакции на службата и поставя изследвания от нея текст в традицията на изданията от 1742 и 1761 г., между които определя Софийския препис като най-ранен представител на богослужебната традиция, свързана с честването на св. Наум на 20 юни. Появата на тази дата в църковния календар става предмет на отделно изследване, което показва ролята на охридския архиепископ Йоасаф за легитимирането на тази дата като църковен празник след 1742 г., но едновременно с това посочва основателни аргументи за тезата, че св. Наум е прославян на нея още през XIII в., по времето на друг знаменит архиепископ на Охрид – Константин Кавасила. Изследвайки Наумовата служба, Св. Николова набляга и на проблема за мястото, където литургичната прослава на св. Наум има най-силни традиции през Средновековието, и привежда данните от изворовите материали, очертаващи Охрид и Охридската архиепископия като център на тази богослужебна традиция.

Значимо място в изследователската дейност на Св. Николова заема творчеството на Кирило-Методиевите ученици Климент Охридски и Йоан Екзарх български. В резултат на дългогодишна търпелива работа в книгохранилищата на много страни тя открива и въвежда в научно обращение над тридесет неизвестни преписа на Климентови поучителни и похвални слова, като обобщава и уточнява данните за разпространението на творчеството на Климент Охридски през средните векове в Русия, Сърбия, Влахия и Молдова. Студията ѝ върху *Похвално слово на пророк Илия* от Климент Охридски е образец на съвременно текстологическо изследване, в което анализът на един конкретен средновековен текст води до решаването на редица проблеми на Климентовото панигирично творчество изобщо, като: какво е съотношението между запазените днес текстове и произведенията;

как да се определят различните редакции на творбите, какво е значението на хронологията на отделните преписи в очертаването на историята на текста. Както навсякъде, така и тук се очертава основната характеристика на цялостната научна продукция на Св. Николова – идеята, че конкретните наблюдения винаги водят до по-големи теоретични изводи, до поставянето на нови проблеми и нови изследователски цели както за самата нея, така и за други учени.

Изключително приносни са и изследванията на Св. Николова върху ръкописната традиция на *Първо слово за Рождество Христово* на Йоан Екзарх Български, основани върху 28 познати и 54 открити от нея български, сръбски и руски преписи от XIV до XVIII в. Тя публикува и анализира текста на словото по най-стария препис, поместен в т.нар. *Ягичев Златоуст*, както и втори по старинност препис, запазен в ръкопис, възникнал в западнобългарските земи през средата на XIV в. Важни са и изводите ѝ за гръцкия източник на творбата, както и за последователността на текста в оригинала на словото. Много интересна с оглед живота на произведението е и новооткритата западноруска преработка на словото, възникването на която Св. Николова отнася към XVI в.

На творческата енергия на Светлина Николова дължим и едно ново изследователско поле в КМНЦ – проучването на небогослужебните български средновековни текстове на старозаветните книги. Интересът ѝ към тази тема е заявен още през 1994 г., когато в списание „Старобългарска литература“ излиза нейната статия „За най-стария български средновековен ръкопис на Стария завет“, в която тя недвусмислено доказва, че ръкопис F.I.461 от сбирката на Руската национална библиотека в Санкт Петербург е сред най-ценните български средновековни ръкописи. Написан в края на XIV в. в българско книжовно средище, той е най-старият достигнал до нас славянски ръкопис, в който е предприет опит да се събере в една книга текстът на Стария завет. Това изследване поставя едно ново начало в старобългаристиката – всестранното проучване на съхранените до наши дни български ръкописи, съдържащи преводи на старозаветни книги, и тяхното издаване. Св. Николова издирва и публикува данните за достигналите до нас 20 среднобългарски ръкописа, съдържащи текстове на Стария завет, изработва цялостна концепция за бъдещите изследвания в тази област, на фона на достигнатото равнище на проучванията определя типа издание на българските небогослужебни текстове. Под нейна обща редакция в Кирило-Методиевския научен център започва издаването на поредицата „Старобългарският превод на Стария завет“.

Освен фундаменталните проблеми, свързани с издаването на небогослужебните български средновековни текстове на Стария завет, Св. Николова изследва ръкописната традиция на славянските *Книги Царства*, като въвежда в научно обращение два непроучени среднобългарски ръкописа,

показва влиянието на старобългарския превод на *Книги Царства* върху историята на текста на похвалните слова на Климент Охридски. С голям интерес от научната общност са посрещнати и изследванията ѝ върху месианските пасажи в *Книгата на Иисус, син Сирахов*, и мнението ѝ, че преводачи на тази библейска книга най-вероятно са Методий и неговите ученици.

През последните години вниманието на Св. Николова е привлечено от неизвестна катена върху *Псалтира* с тълкувания на византийски екзегети (над 10 отбелязани имена в полетата), която се намира в български ръкопис от средата на XIV в. (РГБ, МДА, ф. 173.I, № 18), като сред текста на Теодоритовите тълкувания има добавки на българския книжовник с възможни гръцки източници.

Ако в самото начало на научната кариера на Св. Николова стои интересът ѝ към старобългарската белетристика, то със сигурност може да се каже, че този интерес не е утихнал в годините. Нейната книга върху патеричните разкази в българската средновековна литература е резултат от първото цялостно проучване върху развитието на този жанр и неговото място в жанровата система на старата българска литература, хронологията на преводите и разпространението му в българската ръкописна традиция. Изследователката потвърждава хипотезата, че преводът на *Сводния патерик*, чийто текст е компилиран по различни патерични сборници, е дело на Методий, и като приложение издава този широко разпространен в Българското средновековие паметник. Не по-малко плодотворни са заниманията ѝ с повестта *Стефанит и Ихнилат,* възхождаща към индийския сборник *Панчатантра*. Св. Николова въвежда в научно обращение няколко неизвестни преписа на произведението, изследва цялостната му ръкописна традиция, запазена в многобройни български, руски, сръбски и влахо-молдавски ръкописи, убедително доказва, че преводът е осъществен не по-късно от края на XIII в. и е дело на български книжовник, издава повестта фототипно и я превежда на съвременен български език. Не по-малко интересно и приносно е изследването на друга творба с източен произход – повестта *Варлаам и Йоасаф*.

Всъщност повече от изследванията на Светлина Николова и нейните открития се основават на систематично проучване на славянското ръкописно наследство. Тя принадлежи към групата на онези посветени филолози-медиевисти, за които непосредствената работа с ръкописа е източник на най-достоверните заключения. Изследователката обаче си дава сметка, че и най-ценният ръкопис не може да даде на учените всички интересуващи ги сведения, ако не съществуват описи, които да го представят. В своя „Опит за класификация на описите на славянските ръкописи“ Св. Николова изтъква, без да подценява значението на каталожните, необходимостта от аналитични описи на славянските ръкописи, които да опосредстват работата при проучвания в областта на историята на езика, историята на литературата,

политическата и културната история, текстологията и др. Самата тя ръководи два проекта, насочени към създаването на описания на ръкописи от българските земи, които днес се намират в чужди книгохранилища. Първият от тях е амбициозно замислен, упорито защитаван и успешно изпълнен проект, завършил с издаването на „Опис на българските материали от сбирката на Алексей Хлудов в Държавния исторически музей в Москва“. Вторият е българо-австрийски проект, ръководен от Св. Николова и Хайнц Миклас и посветен на още една изключително важна за българската средновековна култура ръкописна сбирка – тази на В. И. Григорович, намираща се в Одеската държавна и научна библиотека[2].

Освен със споменатите проекти, а също така и с десетки други, Св. Николова въвежда проектния принцип на работа в КМНЦ. Множество международни проекти, двустранни споразумения на КМНЦ и такива в рамките на БАН дават възможност на сътрудниците на Центъра да правят проучвания и да специализират във водещи научни институции – по време, когато това беше твърде сложно, а понякога невъзможно. Благодарение на енергичното участие на Св. Николова в подготовката на проекта ISCH COST ACTION IS 1005 – “Medieval Europe – Medieval Cultures and Technological Resources” (Medioevo Europeo), КМНЦ става първата българска хуманитарна институция, участваща като предложител в успешен проект по програмата COST.

В едно кратко изложение не може да бъдат представени, нито дори само споменати, всички елементи на богатата творческа биография, която искахме да предхожда статиите, написани в чест на Св. Николова. Ще останат настрани голям брой научни съобщения, рецензии и обзори, някои от които имат не по-малък принос от една научна статия. Ще пропуснем и научно-популярните публикации, макар тези няколко десетки материали – предговори, статии, съобщения и интервюта, да са израз на една заслужаваща уважение гражданска позиция, виждаща задълженията на учения не само в обскурни изяви пред експерти, но и като просветителска дейност пред широка публика и в интерес на цялото общество. Това, което не може да бъде пропуснато и би трябвало да бъде отразено дори и в един скромен опит за представяне на изследователката, е нейната огромна редакторска и съставителска дейност – труд, който остава „зад кадъра“ на престижното и ефектното в науката, но пък има за резултат важни издания на произведения на старобългарската литература, библиографии, сборници, антологии, многотомни издания. Съвместно с най-изтъкнати български слависти – между

[2] Проектът остава в много напреднала фаза на изпълнение, но незавършен поради отказа на тогавашното ръководство на библиотеката да предостави необходимите за изданието снимки, илюстриращи описваните ръкописи.

тях Петър Динеков, Куйо Куев, Илия Тодоров, Стефан Кожухаров, Лиляна Грашева и много други, или самостоятелно тя редактира такива фундаментални публикации като „Кирило-Методиевска енциклопедия“, поредицата „Стара българска литература“, сборника „Кирило-Методиевски страници“, докладите от симпозиумите по кирилометодиевистика на I и II конгрес по българистика, няколко тома на поредицата „Славянска филология“ с българските доклади за славистичните конгреси; цялото си преклонение към Петър Динеков Св. Николова влага в издаването и редактирането на посветения на паметта му сборник; под нейната обща редакция се издава освен споменатата вече поредица „Старобългарският превод на Стария завет“ и внушителната „Кирило-Методиевска библиография 1516–1934“. Тя участва в редактирането на повечето от томовете на поредицата „Кирило-Методиевски студии“, обикновено като отговорен редактор. Дълги години (1992–2020) тя е главен редактор на списание Palaeobulgarica, като под нейно ръководство списанието се утвърди като едно от най-авторитетните в европейската хуманитаристика. Понастоящем списанието има привилегията проф. Николова да е негов почетен главен редактор, без обаче да си спестява нещо от труда, полаган за списанието в предишните ѝ функции.

Важен елемент в работата на Св. Николова е нейната преподавателска дейност. В продължение на много години (1996–2010 г.) тя чете курса по старобългарска литература на специалността „Изкуствознание“ в НХА „Николай Павлович“ в София. С голям интерес от студентите е посрещнат спецкурсът ѝ по текстология, четен в периода 1989–1994 г. последователно във Висшия педагогически институт в Благоевград, Софийския и Пловдивския университет, както и спецкурсът „Спорни въпроси на Кирило-Методиевото дело“ за специалността „Българска филология“ в Пловдивския университет. Св. Николова изнася и отделни лекции в университетите във Вилнюс (1995), Пиза (1999), Фрайбург (2002, 2006), Кълъмбъс (2003), Рим (2006), Лодз (2010) и Лисабон (2014). Не можем да не отбележим и голямата всеотдайност, с която Св. Николова работи със своите докторанти, вече утвърдени учени.

Смайващата работоспособност на Светлина Николова я прави световноизвестен палеославист с огромен брой приносни съчинения, но и авторитетен участник в структури и институции, които определят научната стратегия в национален и в международен план. Тя става представител на България в Програмния комитет за социалноикономически и хуманитарни науки на 7 Рамкова програма на Европейската комисия (2007–2013) и член на Постоянния комитет по хуманитаристика на Европейската научна фондация. В „домашен“ план проф. Николова допринася за утвърждаването и разширяването на КМНЦ. За „значителните ѝ приноси в развитието на палеославистиката“ и за заслугите ѝ „за издигане на авторитета на Кирило-Методиевския научен център“ е удостоена през 2005 г. с почетния знак

на БАН „Марин Дринов“ на лента. До голяма степен на нейните усилия и всеотдайност се дължи отличното представяне на Центъра при международната оценка на Българската академия на науките, както и запазването на самостоятелността му при последващата реформа в академията.

С този скромен текст двете авторки, както и съставителката на библиографията на трудовете на проф. Светлина Николова изказват своето уважение към нея. Като редактори на настоящия сборник, суплемент към списание Palaeobulgarica, те се надяват по подходящ начин да са направили едно въведение към статиите в него – израз на респекта на колегията към един от доайените на световната палеославистика и кирилометодиевистика.

Славия Бърлиева, Веселка Желязкова,
Кирило-Методиевски научен център –
Българска академия на науките

БИБЛИОГРАФИЯ НА СВЕТЛИНА НИКОЛОВА

КНИГИ, СТУДИИ И СТАТИИ

1962

1. Научна сесия за Паисий Хилендарски. – Списание на БАН, 7, 1962, № 4, с. 127–133.

1968

2. Патеричните разкази и фолклорът. – Във: Фолклор и литература. София, 1968, с. 61–67.
3. Важен труд в областта на старобългарската литература. – Български език, 18, 1968, № 2–3, с. 282–285.
   Рец. за: Куев, Куйо М. Черноризец Храбър. София, 1967. 454 с.

1969

4. Ранните старобългарски преводи на патеричните сборници. – В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100-годишнината от смъртта му. София, 1969, с. 219–236.
5. Йосиф Брадати. – В: Бележити българи. Т. 3. София, 1969, с. 63–74.
6. Гениалният баща на славянското писмо. 1100 години от смъртта на Кирил. – Народна младеж, 25, № 34 (6405), 9 февр. 1969, с. 4.

1970

7. „Српска Александрида“ от Радмила Маринковић. – Литературна мисъл, 14, 1970, № 6, с. 156–160.
   Рец. за: Маринковић, Радмила. Српска Александрида. Историја основног текста. Београд, 1969. 348 с. (Филолошки факултет Београдског универзитета. Монографије, књ. 31).
8. Богомилството. – Славяни, 26, 1970, № 12, с. 28–31.

1971

9. Патеричните разкази в историята на старата българска литература. – Старобългарска литература, 1, 1971, с. 167–191.

10. Съвещание на текстологическата комисия при Международния комитет на славистите. – Списание на БАН, 17, 1971, № 5, с. 77–82.

1972

11. Научна сесия за Паисий Хилендарски. – Списание на БАН, 18, 1972, № 6, с. 33–35.

1973

12. Съвременно състояние на Кирило-Методиевите проучвания в чужбина. – Списание на БАН, 19, 1973, № 2, с. 21–40; № 3, с. 20–43.

13. Recherches des savants contemporains étrangers et bulgares sur Cyrille et Méthode. – Bulgarian Historical Review, 1, 1973, № 3, с. 100–117 (съвместно с Константин Мечев).

14. Седми международен конгрес на славистите. – Списание на БАН, 19, 1973, № 4–5, с. 134–140 (съвместно с Илия Тодоров).

15. Проблеми на старите славянски литератури. – Език и литература, 28, 1973, № 6, с. 73–77.
    За Седмия международен славистичен конгрес във Варшава.

16. Академик Петър Динеков. – Славяни, 29, 1973, № 12, с. 17–18.

1974

17. Търновската книжовна школа и преводната белетристична литература. – В: Търновска книжовна школа. София, 1974, с. 263–275.

1977

18. Nouvelles recherches sur la vie et l'oeuvre de Cyrille et Méthode. – Palaeobulgarica, 1, 1977, № 4, с. 34–49.

19. Киевски сборник. – В: Речник на българската литература. Т. 2. София, 1977, с. 200.

20. Ловчански сборник от XIV в. – В: Речник на българската литература. Т. 2. София, 1977, с. 315.

21. Ловчански сборник от XVI в. – В: Речник на българската литература. Т. 2. София, 1977, с. 315–316.

22. Мардарий Рилски. – В: Речник на българската литература. Т. 2. София, 1977, с. 336–337.

1978

23. Постижения и задачи на изследванията върху преводните патерици в старите славянски литератури. – В: Славянска филология. Т. 16. София, 1978, с. 54–65.

24. Славянските ръкописи в Румъния. – Старобългарска литература, 3, 1978, с. 107–112.

25. Една неизвестна сбирка от славянски ръкописи в Румъния. – Старобългарска литература, 4, 1978, с. 74–100.

26. Проблемът за издаването на Сводния патерик. – Slovo, 28, 1978, с. 17–24.

27. Проблемы древних славянских литератур на VIII международном съезде славистов. – Palaeobulgarica, 2, 1978, № 4, с. 77–82.

1979

28. Première conférence complexe d'études bulgare (Шумен, 25. IV.–1. V. 1979). – Palaeobulgarica, 3, 1979, № 3, с. 51–64 (съвместно с Юрий Кабакчиев и Атанас Атанасов).

29. Първият летен колоквиум по старобългаристика. – Език и литература, 34, 1979, № 1, с. 123–125.

30. VIII международен славистичен конгрес, 3–9 септември 1978 (Загреб–Любляна). – Литературна мисъл, 23, 1979, № 3, с. 148–152.

31. Кирило-Методиевска енциклопедия. – Нова България, 1979, № 2, с. 10–11 (на арабски език).

32. Наш отец и учител. Неизвестни кирило-методиевски материали в румънските книгохранилища. – За буквите. Кирило-Методиевски вестник, 1, № 1, 24 май 1979, с. 10–11.

33. Пръв епископ на български език. Съвременната наука и делото на Климент Охридски. – Антени, 9, № 4 (420), 24 ян. 1979, с. 5.
    Същото в: Българистика и българисти. София, 1981, с. 65–69.

34. Преводната литература в Търново през XIV в. – Велико Търново, март 1979, с. 12 (Единичен лист).

1980

35. Патеричните разкази в българската средновековна литература. София, 1980. 425 с.
    Рецензии:
    Куев, К. Монографичен труд върху патеричните разкази в старобългарската литература. – Език и литература, 36, 1981, № 1, с. 111–113.
    Милтенова, А. Св. Николова. „Патеричните разкази в българската средновековна литература". С., 1980. – Старобългарска литература, 10, 1981, с. 114–117.

Петканова, Д. Принос в изследването на патеричните разкази. – Palaeobulgarica, 5, 1981, № 3, с. 122–124.

Bláhová, E. Zwei neue Arbeiten über das slawische Patericon. – Byzantinoslavica, 42, 1981, № 1, p. 64–67.

Constantinescu, R. Notice bibliographique. – Revue des études sud-est européennes, 20, 1982, № 1, p. 171–172.

Mihail, P. – Revista de istorie şi teorie literară, 31, 1982, № 2, p. 233–235.

36. Летописни традиции в старобългарската литература. – Библиотекар, 27, 1980, № 1, с. 37–41.

1981

37. Кирило-Методиевото дело в съвременната наука. – Библиотекар, 28, 1981, № 5, с. 11–13.

С някои промени в: Кирило-Методиевски страници. София, 1983, с. 16–20.

38. Постижения и перспективи на кирило-методиевските изследвания. – Palaeobulgarica, 5, 1981, № 4, с. 36–40.

Същото в: Кирилометодиевистика и старобългаристика. Доклади от симпозиум. София, 1982, с. 40–49; със съкращения в: Проблеми на културата, 4, 1981, № 5, с. 78–81.

39. Симпозиум по кирилометодиевистика и старобългаристика. – Palaeobulgarica, 5, 1981, № 4, с. 121–125.

40. L'oeuvre de Cyrille et Méthode dans la science contemporaine. – Obzor, 1981, № 56, с. 67–70.

Същото и в емисиите на „Obzor" на английски (1981, № 56, с. 67–70), испански (1981, № 56, с. 67–70) и руски език (Обзор, 1981, № 56, с. 69–72).

41. Подготвя се издаването на Кирило-Методиевска енциклопедия. – Земеделско знаме, 78, № 1, 1 ян. 1981, с. 3.

1982

42. Патерични разкази. – В: Речник на българската литература. Т. 3. София, 1982, с. 36–38.

43. Повести и разкази. – В: Речник на българската литература. Т. 3. София, 1982, с. 90–96.

44. Попович, Алекси Велкович. – В: Речник на българската литература. Т. 3. София, 1982, с. 116–117.

45. Попфилипов сборник. – В: Речник на българската литература. Т. 3. София, 1982, с. 121–122.

46. Пунчо, поп. – В: Речник на българската литература. Т. 3. София, 1982, с. 151–153.

47. Роман Габровски. – В: Речник на българската литература. Т. 3. София, 1982, с. 212.

48. Сказание за железния кръст. – В: Речник на българската литература. Т. 3. София, 1982, с. 275–277.

49. Теофан Рилски. – В: Речник на българската литература. Т. 3. София, 1982, с. 444.

50. Тодор Врачански. – В: Речник на българската литература. Т. 3. София, 1982, с. 451–452.

51. Трифонов, Юрдан. – В: Речник на българската литература. Т. 3. София, 1982, с. 471–474.

52. Троянска притча. – В: Речник на българската литература. Т. 3. София, 1982, с. 474–475.

53. Янкул Хрельовски. – В: Речник на българската литература. Т. 3. София, 1982, с. 641–642.

54. Кирило-Методиевски научен център. – В: Енциклопедия България. Т. 3. И–Л. София, 1982, с. 416.

55. Кирило-Методиевските традиции във Влахия, Молдова и Трансилвания. – Старобългарска литература, 12, 1982, с. 100–114.

56. За критическото издание на „О ПИСМЕНЕХЪ“. – Език и литература, 37, 1982, № 1, с. 108–113 (съвместно с Илия Тодоров).
    Рец. за: Черноризец Храбър. О писменехь. Критическо издание. Изготвила Алда Джамбелука Коссова. София, БАН, 1980. 190 с.

1983

57. За възникването на Проложното Методиево житие. – В: Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на акад. Петър Динеков. София, 1983, с. 89–92.

58. Съвременно състояние на Кирило-Методиевите изследвания в чужбина. – В: Константин-Кирил Философ. Български и славянски първоучител. София, 1983, с. 334–394.

59. Делото на Кирил и Методий и развитието на българската средновековна литература. – В: Кирило-Методиевски страници. София, 1983, с. 280–284.

60. Нов принос в проучването на старобългарската книжнина. – Palaeobulgarica, 7, 1983, № 3, с. 102–106.
    Рец. за: Куев, Куйо. Иван-Александровият сборник от 1348 г. София, БАН, 1981. 411 с.

1984

61. Някои текстологически проблеми в панегиричното творчество на Климент Охридски (по материали от „Похвално слово за пророк Илия“). – Кирило-Методиевски студии. Кн. 1. София, 1984, с. 63–119.

62. Симпозиум за изворите за живота и делото на Кирил и Методий. – Palaeobulgarica, 8, 1984, № 2, с. 119–123.

1985

63. Переводная беллетристика в древнеболгарской литературе. – В: Проблемы изучения культурного наследия. Москва, 1985, с. 107–113.

64. Андреев, Михаил. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. А–З. София, 1985, с. 77–79.

65. Войнов, Михаил. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. А–З. София, 1985, с. 452.

66. Опит за класификация на описанията на славянските ръкописи. – Старобългарска литература, 18, 1985, с. 107–116.

67. Делото на великия славянски просветител Методий. – Литературна мисъл, 29, 1985, № 6, с. 3–16.

68. Кирило-Методиевски извори (някои проблеми). – Проблеми на културата, 8, 1985, № 6, с. 104–109.

69. Научното дело на професор Куйо Куев. – Palaeobulgarica, 9, 1985, № 1, с. 3–7 (съвместно с Илия Тодоров).

70. Международна научна конференция, посветена на 1100-годишнината от смъртта на славянския първоучител Методий. – Palaeobulgarica, 9, 1985, № 4, с. 115–121.

71. Първата кирило-методиевска енциклопедия. – Антени, 15, № 13 (641), 27 март 1985, с. 8–9.
    Същото в: Българистика и българисти. София, 1986, с. 340–341.

72. Апостоли, отдадени на величава мисия. – Пиринско дело, 41, № 111, 12 май 1985, с. 1, 4.

1986

73. Преводаческото дело на Методий. [Доклад от] тържествената сесия, посветена на 1100 год. от смъртта на Методий. София, 30 май 1985. София, 1986, 30 с. (съвместно с Петър Динеков и Климентина Иванова).

74. Проблемът за пълното издание на кирило-методиевските извори. – Кирило-Методиевски студии. Кн. 3. София, 1986, с. 9–17.

75. Список литературы о Кирилле и Мефодии. – В: Жития Кирилла и Мефодия. Москва–София, 1986, с. 265–267.

76. Патерик. – В: Енциклопедия България. Т. 5. П–Р. София, 1986, с. 109–110.

77. Преводна художествена литература. – В: Енциклопедия България. Т. 5. П–Р. София, 1986, с. 417–419.

78. Значението на Климентовото книжовно дело за други страни. – Родолюбие, 42, 1986, № 10, с. 24, 33–34.

79. Началото на старобългарската белетристика. – Родолюбие, 42, 1986, № 12, с. 43–44.

80. [Кирилометодиевистиката днес. Международна научна конференция в София, организирана от КМНЦ по повод 1100 г. от смъртта на Методий, 1985]. – Антени, 16, № 16 (796), 16 апр. 1986, с. 12 (една от публикациите в материал под заглавие: „Двама в една бразда“ (с. 12–13).

Същото в: Българистика и българисти. София, 1986, с. 102–105. Част от материала е препечатана във в. „За буквите“, 8, № 12, май 1986, с. 4.

1987

81. Източници за живота и делото на Методий – проблеми и перспективи на изследванията. – Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. София, 1987, с. 57–64.

82. Проблемът за изданието на съчиненията на Кирил и Методий. – Palaeobulgarica, 11, 1987, № 1, с. 72–78.

Същото във: Втори международен конгрес по българистика. София, 23 май – 3 юни 1986 г. Доклади. Т. 21. Кирилометодиевистика. Симпозиум. София, 1989, с. 156–165.

83. Дмитрий Сергеевич Лихачов като изследовател на старите славянски литератури. – Език и литература, 42, 1987, № 4, с. 4–11.

84. Старобългаристиката в изследванията на млад гръцки учен. – Българистика, 2, 1987, № 5, с. 69–72.

1988

85. Кирил Туровски и южнославянската книжнина. – В: Славянска филология. Т. 20. Литературознание и фолклор. София, 1988, с. 21–26.

86. Распространение и значение литературного творчества Климента Охридского в эпоху средневековья. – В: Литература и искусство в системе культуры. Москва, 1988, с. 135–143.

87. К истории текста Проложного жития Мефодия. – In: Symposium Methodianum. Beiträge der Internationalen Tagung in Regensburg (17. bis 24. April 1985) zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method. Neuried, 1988, p. 473–484.

88. Проблемът за философските възгледи на Константин-Кирил. – Кирило-Методиевски студии. Кн. 5. София, 1988, с. 17–43.

89. Сказание за железния кръст. – В: Енциклопедия България. Т. 6. С–Ти. София, 1988, с. 107.

90. Кирил Туровски и южнославянската книжнина. I. Кирил Туровски и старобългарската литература. – Palaeobulgarica, 12, 1988, № 2, с. 25–44; II. Кирил Туровски в южнославянската ръкописна традиция. – Palaeobulgarica, 12, 1988, № 3, с. 38–51.

91. Седмият том на гръцката славистична поредица "Cyrillomethodianum". – Palaeobulgarica, 12, 1988, № 4, с. 119–123.
Рец. за: Cyrillomethodianum. VII, Thessalonique, 1983. 280 p.

92. Пред Десетия международен конгрес на славистите. – Българистика, 3, 1988, № 2, с. 5–7.

1989

93. Разпространение на Проложното житие на св. Методий в Русия. – В: 1100 години от блажената кончина на св. Методий. Т. 2. София, 1989, с. 93–107.

94. Учените и българистичната книга. – Българистика, 4, 1989, № 1–2, с. 29–31.

95. [Изказване по повод издаването на книгата „Среднеболгарский перевод хроники Константина Манассии в славянских литературах"]. – Българистика, 4, 1989, № 1–2, с. 70–74 (Публикувано в: Каменаров. Книжовен празник, с. 69–75).

96. Щастлив юбилей. – Българистика, 4, 1989, № 6, с. 27–33 (съвместно с Илия Тодоров).

97. 24 май – история и съвременност. Разговор около кръглата маса. – Култура, 1, 1989, № 3, с. 22–23, 26–29, 30, 32–33, 35.

98. Великото дело на първоучителя. 1120 години от смъртта на Константин-Кирил Философ. – Работническо дело, 63, № 47, 16 февр. 1989, с. 4.

1990

99. Повестта „Стефанит и Ихнилат" в българската средновековна литература и книжнина. – Palaeobulgarica, 14, 1990, № 3, с. 20–42.

100. Наум Охридски – велик просветител на българите. – Българистика, 5, 1990, № 3–4, с. 9–15.

101. Академик Петър Динеков на 80 години. – Българистика, 5, 1990, № 5–6, с. 86–92.

1991

102. Zum Fortwirken des Werkes Kyrills und Methods: Die Überlieferung des Werkes von Kliment Ochridski wärend des Mittelalters. – In: Leben und Werk der byzantinischen Slavenapostel Methodios und Kyrillos. Beiträge eines Symposions der griechisch-deutschen Initiative Würzburg im Wasserschloß Mitwitz vom 25.–27. Juli 1985 zum Gedenken an der 1100. Todestag des hl. Methodios. Münsterschwarzach, 1991, p. 87–93.

103. За българския текст на повестта „Стефанит и Ихнилат“. – Старобългарска литература, 25–26, 1991, с. 115–123.

104. Повестта „Стефанит и Ихнилат“ в ръкопис № 13.5.15 от Библиотеката на Академията на науките в Санкт Петербург. – Palaeobulgarica, 15, 1991, № 4, с. 23–27.

105. Славянската библейска комисия при Международния комитет на славистите. – Palaeobulgarica, 15, 1991, № 2, с. 103–108.

1992

106. L'oeuvre de Cyrille et Méthode et le développement de la littérature bulgare médiévale. – In: The legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Proceeding of the International Congress on the Millenium of the Conversion of Rus' to Christianity. Thessaloniki, 26–28 November 1988. Thessaloniki, 1992, p. 87–101.

107. Георги Амартол. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. София, 1992, с. 103–104; 2. прераб. и доп. изд. В. Търново, 2003, с. 115–116.

108. Йоан Зонара. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. София, 1992, с. 206; 2. прераб. и доп. изд. В. Търново, 2003, с. 231.

109. Йоан Малала. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. София, 1992, с. 207; 2. прераб. и доп. изд. В. Търново, 2003, с. 232–233.

110. Кирил Туровски. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. София, 1992, с. 222–223; 2. прераб. и доп. изд. В. Търново, 2003, с. 248–249.

111. Кирило-Методиевски научен център. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. София, 1992, с. 223; 2. прераб. и доп. изд. В. Търново, 2003, с. 249–250.

112. Кирило-Методиевски студии. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. София, 1992, с. 223; 2. прераб. и доп. изд. В. Търново, 2003, с. 250.

113. Константин Манасий. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. София, 1992, с. 239; 2. прераб. и доп. изд. В. Търново, 2003, с. 267.

114. Патерик. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. София, 1992, с. 322–323; 2. прераб. и доп. изд. В. Търново, 2003, с. 355–356.

115. Патерични поучения. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. София, 1992, с. 323; 2. прераб. и доп. изд. В. Търново, 2003, с. 356.

116. Патерични разкази. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. София, 1992, с. 323–324; 2. прераб. и доп. изд. В. Търново, 2003, с. 356–357.

117. Проложни жития на Иван Рилски. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. София, 1992, с. 373–374; 2. прераб. и доп. изд. В. Търново, 2003, с. 410–411.

118. Проложни жития на Кирил и Методий. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. С., 1992, с. 374–375; 2. прераб. и доп. изд. В. Търново, 2003, с. 411–412.

119. Симеон Логотет. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. София, 1992, с. 407–408; 2. прераб. и доп. изд. В. Търново, 2003, с. 449.

120. Хроника. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. София, 1992, с. 498–499; 2. прераб. и доп. изд. В. Търново, 2003, с. 547–548.

121. Хроника на Георги Амартол. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. София, 1992, с. 499–500; 2. прераб. и доп. изд. В. Търново, 2003, с. 548–549.

122. Хроника на Йоан Зонара. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. София, 1992, с. 500; 2. прераб. и доп. изд. В. Търново, 2003, с. 549–550.

123. Хроника на Йоан Малала. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. София, 1992, с. 500–502; 2. прераб. и доп. изд. В. Търново, 2003, с. 550–551.

124. Хроника на Константин Манасий. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. С., 1992, с. 502; 2. прераб. и доп. изд. В. Търново, 2003, с. 551–552.

125. Хроника на Симеон Логотет. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. София, 1992, с. 502–503; 2. прераб. и доп. изд. В. Търново, 2003, с. 552.

126. Дело Кирилла и Мефодия и развитие болгарской средневековой литературы. – Palaeobulgarica, 16, 1992, № 2, с. 6–15.

127. Библиография на публикациите на Илия Тодоров. – Известия на НБКМ, 20 (26), 1992, с. 537–546.

1993

128. За един непознат препис от Службата на св. Наум Охридски. – В: Хиляда и осемдесет години от смъртта на св. Наум Охридски. София, 1993, с. 31–57.

129. Актуални текстологически проблеми на кирилометодиевистиката. – В: Славянска филология. Т. 21. София, 1993, с. 31–48.

1994

130. [За редакционната работа на Илия Тодоров върху библиографията на българските публикации за Христо Ботев]. – В: Христо Ботев 1848–1876 г. Био-библиографски указател и опис на архивни документи. Т. 2. Литература за Христо Ботев в България. Научен редактор Илия Тодоров. София, 1994, с. 17.

131. Тодоров, Илия. – В: Речник по нова българска литература. 1878–1992. София, 1994, с. 376.

132. За най-стария български средновековен ръкопис на Стария Завет. – Старобългарска литература, 28–29, 1994, с. 110–118.

133. Българската кирилометодиевистика вчера и днес. – Култура, 38, № 21, 21–27 май 1994, с. 2.

1995

134. Тържество на словото. Златният век на българската книжнина. Летописи, жития, богословие, риторика, поезия. Превод от старобългарски. Съставителство, редакция и научен коментар Климентина Иванова, Светлина Николова. София, 1995. [Авторска част]: Летописни творби. Съставител, редактор, коментар и бележки, с. 241–327.

Рецензии:

Минчева, Г. Златният век на българската книжнина. – 168 часа, 7, № 13, 25–31 март 1995, с. 43.

[Милтенова, А.]. – Българистика и българисти, 1, 1996, № 1, с. 51.

Панайотов, В. Нова антология на Златния век на българската книжнина. – Palaeobulgarica, 21, 1997, № 3, с. 118–120.

135. К истории текста Книг Царств в славянской письменности. – В: Jews and Slavs. Vol. 3. Jerusalem, 1995, p. 54–68.

136. Охрид като център на богослужебната прослава на св. Наум Охридски. – В: Светите Климент и Наум Охридски и придонесот на Охридскиот духовен центар за словенската просвета и култура. Скопје, 1995, с. 261–271.

137. Извори за делото на Кирил и Методий. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. И–О. София, 1995, с. 60–88.

138. Исторически съчинения в българската литература през IX–XII в. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. И–О. София, 1995, с. 129–138.

139. Кирило-Методиевски научен център. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. И–О. София, 1995, с. 316–318.

140. Куев, Куйо Марков. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. И–О. София, 1995, с. 476–481.

141. Лихачов, Дмитрий Сергеевич. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. И–О. София, 1995, с. 547–553.

142. Макарий, митрополит. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. И–О. София, 1995, с. 586–589 (съвместно с Николай Дилевски).

143. Методий. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. И–О. София, 1995, с. 632–650.

144. Милев, Александър. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. И–О. София, 1995, с. 673–676.

145. Описи на славянски ръкописи. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. И–О. София, 1995, с. 855–863 (съвместно с Боряна Христова).

146. Отечески книги. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. И–О. София, 1995, с. 886–891.

1996

147. Стефанит и Ихнилат. Старобългарска преводна повест от XIII век. София, 1996. 175 с.

Рецензии:

Бориславов, Я. „Панчатантра“ преведена на български език през XIII век. – Дума, 7, № 102, 30 апр. 1996, с. 9.

Старобългарски епос в луксозно издание. – 24 часа, 7, № 84 (2390), 29 март 1998, с. 12.

Панайотов, В. Първото българско издание на „Стефанит и Ихнилат“. – Palaeobulgarica, 23, 1999, № 1, с. 105–107.

148. Ръкописите на Висарион Дебърски и текстовата традиция на Стария Завет. – В: Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София, 1996, с. 363–402.

149. Влияние библейского текста на историю текста похвальных слов св. Климента Охридского. – Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 50. Санкт-Петербург, 1996, с. 99–103.

150. За два непроучени среднобългарски ръкописа от XV в., съдържащи старозаветни книги. – Ricerche Slavistiche, 43, 1996, с. 5–35.

151. Кирило-методиевската проблематика през 1995 година. – Българистика и българисти, 1, 1996, № 2, с. 36–38.

1997

152. Черноризец Храбър. – В: Енциклопедия България. Т. 7. София, 1997, с. 454–455.

153. Международная научная конференция, посвященная 125-летию основания Государственного исторического музея в Москве. – Palaeobulgarica, 21, 1997, № 3, с. 123–126 (съвместно с Елена Уханова).

154. Владетел на духовните пространства. – Българистика и българисти, 2, 1997, № 1, с. 5–7.

155. Компютър помага в изследването на средновековните ни ръкописи. – Дума, 7, № 118, 24 май 1997, с. 7.

1998

156. Старобългарският превод на Стария Завет. Под общата редакция и с въведение от Светлина Николова. Т. 1. Румяна Златанова. Книга на Дванадесетте пророци с тълкования. София, 1998. [Авторска част]: Проблемът за издаването на небогослужебните български средновековни текстове на Стария Завет, с. IX–XXXVII.

Рецензии:

Славова, Т. Старобългарският превод на книгите от Стария Завет – едно ново начало. – Palaeobulgarica, 24, 2000, № 1, с. 112–113.

Ribarova, Z. Румяна Златанова. Книга на дванадесетте пророци с тълкования. Т. 1. Старобългарският превод на Стария Завет. Ред. Светлина Николова, БАН, София, 1998 – Slovo, 50, 2000, p. 244–251.

Bláhová, E. Старобългарският превод на Стария Завет. Под общата редакция и с въведение от Светлина Николова. Т. 1. Р. Златанова. Книга на дванадесетте пророци с тълкования. – Slavia, 70, 2001, № 1, p. 99–101.

Moszyński, L. Старобългарският превод на Стария Завет. Книга на дванадесетте пророци с тълкования. – Rocznik slawistyczny, 52, 2001, p. 126–137.

157. Дело Кирилла и Мефодия и развитие болгарской средневековой литературы. – В: Болгарский ежегодник. Т. 3. Київ, 1998, с. 6–20.

158. Предисловие. – В: Тодоров, Илия. Различният Ботев. Нов поглед върху творчеството на Христо Ботев. София, 1998, с. 7–8.

1999

159. Българското средновековно културно наследство в сбирката на Алексей Хлудов в Държавния исторически музей в Москва. Каталог. Под общата редакция и с въведение от Светлина Николова. София, 1999 (съавтори Мария Йовчева, Таня Попова, Лора Тасева). [Авторска част, с. 5–12, 64, 66–74, 74–78, 80–81, 82–83, 90, 94, 96–97, 101–104].

Рецензия:

Bojčeva, Р. Николова, Св., М. Йовчева, Т. Попова, Л. Тасева. Българското средновековно културно наследство в сбирката на Алексей Хлудов в Държавния исторически музей в Москва. Каталог. – Études balkaniques, 36, 2000, № 4, с. 153–155.

160. Съдбата на Кирило-Методиевото книжовно наследство. – Списание на БАН, 112, 1999, № 5–6, с. 66–70.

Същото в: Аз-Буки, 9, № 43 (429), 27 окт.–2 ноем. 1999, с. 1, 12; № 44 (430), 3–9 ноем. 1999, с. 12; № 45 (431), 10–16 ноем. 1999, с. 12.

2000

161. Bulgarian Cyrillo-Methodian Studies in the Late 20th Century and the Ways of Their Innovation. – В: Българистиката в зората на XXI век: българо-американската перспектива за научни изследвания / Bulgarian Studies at the Dawn of the 21st Century: A Bulgarian-American Perspective. София, 2000, с. 211–218.

162. Встъпително слово на Международния симпозиум „Климент Охридски – живот и дело“. – Кирило-Методиевски студии. Кн. 13. София, 2000, с. 7–9.

163. Св. Климент Охридски и писмената култура на православните славяни през Средновековието. – Кирило-Методиевски студии. Кн. 13. Климент Охридски – живот и дело. София, 2000, с. 50–57.

164. Проблема полного Мефодиевского перевода Библии. – В: Слов’янський збірник. Вип. 7. Одеса, 2000, с. 8–14.

165. In memoriam [Стефан Кожухаров]. – Palaeobulgarica, 24, 2000, № 4, с. 3–6.

2001

166. 90 години от рождението на академик Петър Динеков. – В: Традиция. Приемственост. Новаторство. В памет на Петър Динеков. София, 2001, с. 7–16.

167. Петър Динеков – един поглед отблизо. – В: Динеков, Петър. Размисли върху българската литература и култура. София, 2001, с. 5–8.

168. Установяването на датите за честване на св. Наум Охридски и архиепископ Йоасаф. – Palaeobulgarica, 25, 2001, № 3, с. 5–30.

169. Bulgarian Cyrillo-Methodian Research: A History and Prospects for the Future. – Balkanistica. Vol. 14. The University of Mississippi. Oxford, 2001, p. 101–115.

2002

170. Делото на Кирил и Методий и развитието на българската средновековна литература. – В: Старобългарско книжовно наследство. Съставител Лиляна Грашева. София, 2002, с. 60–69.

171. Летописни традиции в старобългарската литература. – В: Старобългарско книжовно наследство. Съставител Лиляна Грашева. София, 2002, с. 141– 152.

172. Le problème de l'identification des citations bibliques dans l'oeuvre de St Clément d'Ochride. – In: Cirill és Metód példáját követve…: Tanulmányok H. Tóth Imre 70. Születésnapára. Szeged, 2002, p. 343–350.

173. Първите будители. – Аз-Буки, 12, № 44 (584), 30 окт.–5 ноем. 2002, с. 1, 2.

2003

174. Старобългарският превод на Стария Завет. Под общата редакция и с въведение от Светлина Николова. Т. 2. Книга на пророк Иезекиил с тълкования. Изданието е подготвено от Лора Тасева, Мария Йовчева. Подбор на гръцкия текст Татяна Илиева. София, 2003. [Авторска част]: Въведение, с. 7–30.

Рецензии:

Макариоска, Л. Значаен прилог кон проучувањето на старозаветните небогослужбени текстови. – Македонски јазик, 44–45 (за 2003–2004), 2004, с. 187–190.

Славова, Т. Първо издание на Книгата на пророк Иезекиил в средновековна славянска версия. – Palaeobulgarica, 28, 2004, № 3, с. 112–113.

Bláhová, E. Старобългарският превод на Стария Завет. Под общата редакция и с въведение от Светлина Николова. Т. 2. Лора Тасева, Мария Йовчева, Татяна Илиева. Книга на пророк Иезекиил с тълкования. София, 2003. – Slavia, 73, 2004, № 3, p. 309–310.

Dimitrova, M. Светлина Николова (ред.). Старобългарският превод на Стария Завет. Т. 2. Книга на пророк Иезекиил с тълкования. Изданието е подготвено от Лора Тасева, Мария Йовчева, подбор на гръцкия текст Татяна Илиева. – Scripta&e-Scripta, 2, 2004, p. 425.

Láleva, T. Тасева, Лора, Йовчева, Мария (2003): Книга на пророк Иезекиил с тълкувания. Т. 2. на „Старобългарският превод на Стария Завет", ред. Светлина Николова. БАН, София. – Eslavística Complutense, 2004, № 4, p. 284–285.

Tomelleri, V. Nikolova, Sv. (Hrsg.): Starobalgarskijat prevod na Starija Zawet. Bd. 1–2. Sofia, 1998–2003. Besprochen von Vittorio Springfield Tomelleri. – Zeitschrift für slavische Filologie, 63, 2004, № 2, p. 415–423.

Изследване и издание на Книгата на пророк Иезекиил в старобългарски превод от IX–X век. – В: Новости. 2004. Сборник с постижения на учени от БАН, публикувани в месечния информационен бюлетин за наука и технологии „Новости“ през 2004 г. София, 2005, с. 117–120.

175. Кирило-Методиевска библиография 1516–1934. Под общата ред. на Светлина Николова. София, 2003. [Авторска част]: За кирило-методиевската библиография до 1934 г. и Григорий Андреевич Илински, с. 5–54.

Рецензии:

Досева, Ц. Кирило-Методиевска библиография 1516–1934. – Българистика, 7, 2003, с. 89–92.

Желязкова, В. – Списание на БАН, 116, 2003, № 4, с. 120.

Ганчева, Н. Кирило-методиевската библиография и нейните традиции в България. – Palaeobulgarica, 28, 2004, № 2, с. 98–101.

Кирило-Методиевска библиография 1516–1934 г. – В: Новости. 2004. Сборник с постижения на учени от БАН, публикувани в месечния информационен бюлетин за наука и технологии „Новости“ през 2004 г. София, 2005, с. 113–114.

176. Болгарские тексты Ветхого Завета до Геннадиевской библии и проблемы их публикации. – В: Одеська болгаристика = Одеска българистика = Одесская болгаристика. Науковий щорічник. Вип. 1. Одеса, 2003, с. 71–76.

177. Сводный патерик конца XIV в., болгарская рукопись Синодального собрания ГИМ № 949. – В: Time Flies. A Festschrift for William R. Veder on the occasion of his departure as Professor of Slavic linguistics at the University of Amsterdam. Amsterdam, 2003, p. 245–260.

178. Критическо издание на Методиевия превод на Стария Завет или дипломатическо издание на запазените текстове. – В: Критическото издание на най-стария славянски текст на библейските книги и неговите алтернативи. Критическое издание древнейшего славянского текста библейских книг и его альтернативы. Тематический блок. XIII международен конгрес на славистите, Любляна, 15–21 август 2003. София, 2003, с. 5–19.

179. Послеслов. – В: Тодоров, Илия. Паисий Хилендарски. Литература за живота и делото му. Анотиран библиографски указател. София, 2003, с. 169–171.

180. Патерик. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. П–С. София, 2003, с. 109–116.

181. Повести и разкази в старобългарската литература IX–X в. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. П–С. София, 2003, с. 156–166.

182. Проложно житие на Методий. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. П–С. София, 2003, с. 354–358.

183. Традиции кирило-методиевски извън българските земи (в Румъния). – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 4. Т–Я. София, 2003, с. 132–142.

184. Федер, Уилям. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 4. Т–Я. София, 2003, с. 259–264.

185. Философски възгледи на Константин-Кирил Философ. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 4. Т–Я. София, 2003, с. 274–282.

2004

186. В памет на Стефан Кожухаров. – В: Кожухаров, Стефан. Проблеми на старобългарската поезия. София, 2004, с. 7–10.

187. Динеков, Петър. – В: Българска книга. Енциклопедия. София–Москва, 2004, с. 147.

188. Кирило-Методиевски научен център. – В: Българска книга. Енциклопедия. София–Москва, 2004, с. 224–225.

189. Патерик. – В: Българска книга. Енциклопедия. София–Москва, 2004, с. 334.

190. Старобългаристика (Palaeobulgarica). – В: Българска книга. Енциклопедия. София–Москва, 2004, с. 411.

191. Текстология. – В: Българска книга. Енциклопедия. София–Москва, 2004, с. 423–424.

192. Тодоров, Илия. – В: Българска книга. Енциклопедия. София–Москва, 2004, с. 428.

193. За най-стария български препис на „Варлаам и Йоасаф“. – Palaeobulgarica, 28, 2004, № 1, с. 3–41.

194. The Sermons of John the Exarch of Bulgaria. – In: Cyrillic Manuscript Heritage. Vol. 15, May 2004. Columbus, Ohio, 2004, p. 6.

2005

195. Ръкописната традиция на т.нар. Първо слово за Рождество Христово от Йоан Екзарх Български. – В: Нѣсть оученикъ надъ оучителемь своимъ. Сборник в чест на проф. дфн Иван Добрев, член-кореспондент на БАН и учител. София, 2005, с. 302–314.

196. Древнеболгарский перевод Ветхого Завета. – В: Славянский альманах. 2004. Москва, 2005, с. 355–364.

197. Современные болгарские исследования Ветхого Завета. – In: Jews and Slavs. Vol. 15. Judaeo-Bulgarica, Judaeo-Russica et Palaeoslavica. Jerusalem–Sofia, 2005, p. 53–77.

198. За документалната основа на филологическата старобългаристика и възможностите на българо-американското сътрудничество. – Palaeobulgarica, 29, 2005, № 3, с. 3–16.

199. Двадесет и пет години от създаването на Кирило-Методиевския научен център на Българската академия на науките. – Българистика, 11, 2005, с. 9–17.

200. Кирило-Методиевският научен център – партньор в програмата „Еразмус“ на Европейската комисия. – Новости. Месечен информационен бюлетин за наука и технологии на БАН, 3, 2005, № 7 (23), с. 2.

201. Славянската азбука и средновековната писмена култура. – Аз-Буки, 15, № 25 (719), 22–28 юни 2005, с. 11.

2006

202. Foreword. – In: Jews and Slavs. Vol. 18. Messianic Ideas in Jewish and Slavic Cultures. Jerusalem–Sofia, 2006, p. 7.

203. Мессианские части Книги Иисуса сына Сирахова в переводе славянского первоучителя Мефодия. – In: Jews and Slavs. Vol. 18. Messianic Ideas in Jewish and Slavic Cultures. Jerusalem–Sofia, 2006, p. 9–22.

204. За най-стария препис на т.нар. Първо слово на Йоан Екзарх Български за Рождество Христово. – In: Studia Caroliensia: Papers in Linguistics and Folklore in Honor of Charles E. Gribble. Edited by Robert A. Rothstein, Ernest Scatton and Charles E. Townsend. Bloomington, Indiana, 2006, p. 209–228.

205. Неизвестная югозападнорусская переработка так называемого Первого слова Иоанна Экзарха Болгарского о Рождестве Христа. – В: Quadrivium. К 70-летию профессора В. А. Московича. Иерусалим, 2006, с. 53–71.

206. В чест на Климентина Иванова. – Palaeobulgarica, 30, 2006, № 2, с. 85–87.

207. Създаването на славянската азбука в контекста на средновековната писмена култура. – Списание на БАН, 119, 2006, № 4, с. 3–9.

Със съкр. в: Информационен бюлетин на БАН, 11, 2006, № 5 (99), с. 2–4.

208. Синайският псалтир и подарената на КМНЦ сбирка от микрофилми на проф. Моше Алтбауер. – Информационен бюлетин на БАН, 11, 2006, № 4 (98), с. 16.

209. Нов чуждестранен член на Българската академия на науките. – Palaeobulgarica, 30, 2006, № 4, 78–82 (съвместно с Веселка Желязкова).

2007

210. Академик Петър Динеков. – В: Динеков, П. Възрожденски писатели. София, 2007, с. 658–673 (Българска класика, № 108).

211. Вселената на Кирило-Методиевото дело. – В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 17. Проблеми на Кирило-Методиевото дело и на българската култура през IX–X в. София, 2007, с. 11–22.

212. Кой е преводачът на книгата на Иисус, син Сирахов? – В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 17. Проблеми на Кирило-Методиевото дело и на българската култура през IX–X в. София, 2007, с. 530–542.

213. Алексей Соболевский и Григорий Ильинский – противоречивое единство. – В: А. И. Соболевский и русское историческое языкознание (к 150-летию со дня рождения ученого). Тезисы докладов Международной научной конференции (Москва, 8–11 июня 2007 г.). Москва, 2007, с. 47.

214. Так называемое Первое слово Иоанна Экзарха Болгарского о Рождестве Христа и его греческий источник. – Palaeobulgarica, 31, 2007, № 2, с. 3–20.

2008

215. Кирило-Методиевски научен център – БАН [Брошура] / Cyrillo-Methodian Research Centre – BAS [Brochure]. София, 2008. 42 с.

216. Кирило-Методиевски научен център – БАН [Брошура]. София, 2008. 12 с.

Същото и на английски език:
Cyrillo-Methodian Research Centre – BAS [Brochure]. София, 2008. 12 с.

217. Микрофильмы и фотокопия из коллекции Моше Альтбауера в собрании Кирилло-Мефодиевского научного центра. – In: Jews and Slavs. Vol. 20. The Holy Land and the Manuscript Legacy of Slavs. Jerusalem–Sofia, 2008, p. 352–360 (Съвместно с Веселка Желязкова).

218. За един неизвестен препис от XIV в. на Климентово слово и някои проблеми на проучването на старобългарските поучителни слова от IX–X в. – Palaeobulgarica, 32, 2008, № 3, с. 3–22.

219. Кирило-Методиевският научен център при БАН. – Списание на БАН, 121, 2008, № 5, с. 3–5.

220. Старобългарският превод на Стария Завет. – Списание на БАН, 121, 2008, № 5, с. 6–11.

221. The Old Bulgarian Translation of the Old Testament: A Challenge of the Twenty First Century for the Cyrillo-Methodian Center of the Bulgarian Academy of Sciences and for Contemporary Slavic Studies. – In: Význam kultúrneho dedičstva sv. Cyrila a Metoda pre Európu. Nitra, 2008, p. 99–115.

2009

222. The Old Bulgarian Translation of the Old Testament. – In: Bibel, Liturgie und Frömmigkeit in der Slavia Byzantina. Festgabe für Hans Rothe zum 80. Geburtstag. D. Christians, D. Stern, V. S. Tomelleri (hrsg.) (= Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe hrsg. von Christian Voss, Bd. 3). München, 2009, p. 61–71.

223. Новые данные о югозападнорусской переработке первого слова Иоанна Экзарха Болгарского о Рождестве Христа. – In: Text – Sprache – Grammatik. Slavische Schriftum der Vormoderne. Festschrift für Eckhard Weiner. Hrsg. von Juliane Besters-Dilger und Achim Rabus (= Die Welt der Slaven Sammelbande. Bd. 39). München–Berlin, 2009, p. 159–168.

224. On the use of „Lingua Franca“ and local languages in the publications on the humanities. – Forschung – Strategie – Management, 2, 2009, № 3–4, p. 96–99.

225. Кирило-Методиевската идея и библейският текст на съвременния православен българин. – Наука, 19, 2009, № 4, с. 52–55.

226. Хуманитарните науки в България в началото на XXI век – въпросът за класификацията и организационната им структура. – Наука, 19, 2009, № 6, с. 62–66.

227. Международна научна конференция „Библейските преводи в славянската традиция и кирило-методиевските извори“. – Информационен бюлетин на БАН, 14, № 11 (141), ноември 2009, с. 4–6.

2010

228. Messianic Passages of the Book of Sirach in the Translation of St Methodius. – In: Congress Volume Lubljana 2007 (Series Vetus Testamentum Supplements. V. 133), Leiden–Boston, 2010, p. 511–529.

229. On the Document basis of Old Bulgarian Philological Studies and Opportunities for Bulgarian-American Cooperation. – В: Българо-американски диалози. Доклади от Осмата двустранна конференция, 13–15 юни 2008, Варна, България, и от Седмата двустранна конференция, 9–12 октомври 2003, Кълъмбъс, Охайо, САЩ. София, 2010, с. 472–491.

230. Неговите проучвания ще продължават да живеят и в бъдещето. – В: Пантеон. Бележити дейци на българската култура. Творчески портрети. Подбор и редакция Евгени Клинчаров. Книга втора със 199 цветни и черно-бели илюстрации в текста. София, 2010, с. 285–286.
231. Международен научен симпозиум „1100 години от Успението на св. Наум Охридски“ (3–5 октомври 2010 г., Охрид). – Palaeobulgarica, 34, 2010, № 4, с. 102–108.
232. Св. Наум Охридски – велик просветител на българите. – Наука, 20, 2010, № 4, с. 11–14.
233. Светилник на българите. Св. Наум Охридски – велик български просветител. – За буквите, 32, № 33, 2010, с. 3.
234. Хилядолетна почит. Извори за живота и делото на св. Наум Охридски. – За буквите, 32, № 33, 2010, с. 5.

2011

235. Дело Кирилла и Мефодия и проблема национальной и христианской идентичности. – В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 20. Кирило-Методиевското културно наследство и националната идентичност. София, 2011, с. 5–16.
236. Starobułgarski przekład Starego Testamentu. Z języka bułgarskiego przełożyla Małgorzata Skowronek. – Przegląd nauk historycznych (Lódż), 10, 2011, № 1, p. 173–185.

2012

237. Хайнц Миклас и средновековната писмена култура. – В: Средновековни текстове, автори и книги. Сборник в чест на Хайнц Миклас (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 21). София, 2012, с. 5–10.
238. Неизвестно изследване на Григорий Илински за Пространното Методиево житие. – Palaeobulgarica, 36, 2012, № 4, с. 110–136.
239. Култът към св. Наум Охридски. Символ на културното сближение между балканските народи. – За буквите, 34, № 37, 2012, с. 18.
240. Researching the Sermons of Ioan Exarch. – Cyrillic Manuscript Heritage, 31, June 2012, p. 4, 10.

2013

241. 863 год: Создание славянской письменности и болгарская письменная культура. – In: Jazyk a kultúra na Slovensku v slovanských a neslovaských súvislostiach. Bratislava, 2013, p. 167–179.
242. Хайнц Миклас и средновековната писменост. – Български език и литература, 55, 2013, № 2, с. 140–142.

2014

243. Multilingual Digital Collections in Cyrillic and Their Value for the Comparative History of Medieval Europe: Content, Accessibility, and the Problems of Future Development. – В: Писменото наследство и информационните технологии. El' Manuscript–2014. Материали от V международна научна конференция, Варна, 15–20 септември 2014 г., София–Ижевск, 2014, с. 9–13.

244. Уилям Федер и старобългарската писмена култура през Средновековието. – In Honorem 2. Филология и текстология. Юбилеен сборник в чест на 70-годишнината на проф. Уилям Федер. Шумен, 2014, с. 9–20.

2015

245. The Moravian Mission – a Successful and an Unsuccessful Result of the Activity of Sts Cyril and Methodius. – In: International Scientific Conference Cyril and Methodius: Byzantium and the World of the Slavs. Thessaloniki, 2015, p. 69–85.

246. Великоморавската мисия – край или начало на Кирило-Методиевото дело. – Библиотека, 22 (61), 2015, № 3, с. 6–21.

247. European dimensions of the activity of Cyril and Methodius in Bulgarian context. – In: Das Erbe der Stlawenapostel im 21. Jahrhundert/ The Legacy of the Apostels of the Slavs in he 21st Century. Nationale und europäishe Perspektiven/National and European Perspecties. Frankfurt am Main, 2015, p. 81–104.

248. Слово Иоанна Экзарха Болгарского на Рождество Христово в собрании Хилендарского монастыря. – ΠΟΛΥΙΣΤΩΡ. Scripta Slavica Mario Capaldo Dicata. Москва, 2015, с. 196–218.

249. Likhachov, Dmitrij Sergeevich. – In: Parvum Lexicon Stematologicum. A bief lexicon of stemmatology. – Philipp Roelli, Caroline Macé (ed.). Zurich, 2015, p. 120–122.
https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/121539/1/Parvum_Lexicon_Stemmatologicum_-_Mace-Roelli_Eds-in-chief_version_1%20(1).pdf
https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/121539/
https://doi.org/10.5167/uzh-121539
Scientific Publication in Electronic Form
https://wiki.helsinki.fi/display/stemmatology/Parvum+lexicon+stemmatologicum
(достъп 28.09.2022).

250. Reconstruction. – In: Parvum Lexicon Stematologicum. A bief lexicon of stemmatology. – Philipp Roelli, Caroline Macé (ed.). Zurich, 2015, p. 169.
https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/121539/1/Parvum_Lexicon_Stemmatologicum_-_Mace-Roelli_Eds-in-chief_version_1%20(1).pdf
https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/121539/
https://doi.org/10.5167/uzh-121539
Scientific Publication in Electronic Form
https://wiki.helsinki.fi/display/stemmatology/Parvum+lexicon+stemmatologicum
(достъп 28.09.2022).

251. Куев К. – Православная энциклопедия. Т. 39. Москва, 2015, с. 262–263.

2016

252. The Composition and Structure of the Book of Ben Sira in the Oldest Slavonic Translation. – In: The Bible in Slavic Tradition. Brill, Leiden–Boston, 2016, p. 243–256.

253. Homo religiosus and homo spiritualis in contemporary Bulgarian society: The case of new translation of the Bible at the down of 21st century. – In: Homo spiritualis of the XXth and XXIst centuries/ Aux XXe et XXIe siècle. Edited by /édition établie par Joanna Bielska-Krawczyk, Anna Żurawska. Kraków, 2016, p. 51–66.

254. Об одной незнакомой болгарской катене на Псалтырь в списке XIV века. – Studia Ceranea, 6, 2016, p. 99–128.

255. Вклад болгарских славян и болгарского государства в создание и первоначальное распространение славянской письменности. – In: Mosty Mostile. Studi in honore di Marcello Garzaniti. A cura di Alberto Alberti, Maria Chiara Ferro, Francesca Romoli. Firenze, 2016, p. 31–52.

2017

256. Болгарская катена XIII–XIV века на Псалтырь и ее источники. – В: Балканское и славянское языкознание. Палеославистика. Отв. ред. В. С. Ефимова. Москва, 2017, с. 156–224.

257. Святой Климент Охридский в контексте письменной культуры на Балканах. – В: Žeňuch, Peter, Светлина Николова (eds.). Kliment Ochridský a jeho prínos pre slovanskú a európsku kultúru. Bratislava–Sofia, 2017, с. 13–28.

2018

258. Нови данни за Климентовия цикъл от слова за Великия пост. – В: Св. Климент в културата на Европа. София, 2018, с. 245–312.

2019

259. Съвременните кирило-методиевски изследвания в Европа – посоки, резултати, перспективи. – Palaeobulgarica, 43, 2019, № 2, с. 3–18.

260. Переводная литература славянского Средневековья. – Palaeobulgarica, 43, 2019, № 2, с. 19–22.

261. Патерик. Славяно-балканская традиция. – В: Православная энциклопедия. Т. 55. Москва, 2019, с. 18–21 (съвместно с А. А. Турилов).

262. Патерик. Литература. – Православная энциклопедия. Т. 55. Москва, 2019, с. 23 (съвместно с О. В. Гладкова).

2023

263. The Cyrillo-Methodian Heritage in the Bulgarian Cultural Traditions in the Middle Ages. – In: Der heilige Methodius, Bulgarien und Europa. Hrsg. E. Ivanov, I. Naydenov (= Eastern Churches Identities, Bd. 12). Paderborn: Brill-Schöningh, 2023, p. 63–84.

264. Значението на кирилицата в контекста на средновековната писмена култура. – В: Сборник от Международния форум за кирилицата „…И ний сме дали нещо на света“, София, седми ноември 2022 г. София, 2023 (под печат).

ПРЕВОДИ

265. „За жената, която убила мъжа си и синовете си заради един монах“, „За девойката пленена от персите“, „За монаха, който искал да бъде равен на Исак или на Йов“, „За старейшината на блудниците Сергий“. Прев. от старобългарски на новобългарски език. – В: Старобългарски страници. Антология. Под редакцията на Петър Динеков. 2. изд. София, 1968, с. 169–183.

266. Лихачов, Дмитрий С. Големият свят на руската литература. Прев. от руски на част от книгата. София, 1976, с. 73–90, 126–145, 212–225, 307–359, 415–476.

267. Христоматия по история на България. Т. 2. Същинско Средновековие (краят на XII–XIV в.). Съст. Петър Петров, Васил Гюзелев. Прев. на исторически документи от старобългарски на новобългарски език. София, 1978, с. 232–237, 241–242, 244–245, 249–255, 259–264, 268–269, 270–274, 278–283, 291–293.

268. Кирай, Петер. Към въпроса за глаголическите букви в системата на староунгарските рунически знаци. Прев. от руски език. – В: Кирило-Методиевски страници. София, 1983, с. 344–345.

269. Истрин, Виктор. Кирилската азбука по света. Прев. от руски език. – В: Кирило-Методиевски страници. София, 1983, с. 346.

270. „Кратка Хронография“ от Патриарх Никифор. Прев. от старобългарски на новобългарски език. – В: Тържество на словото. София, 1995, с. 243–251.

271. Стефанит и Ихнилат. Старобългарска преводна повест от XIII век. Прев. от старобългарски на новобългарски език. – В: Стефанит и Ихнилат. Старобългарска преводна повест от XIII век. София, 1996, с. 99–154.

СЪСТАВИТЕЛСТВО И РЕДАКТИРАНЕ

Издания на текстове, енциклопедии, библиографии, сборници, антологии, многотомни издания

272. Шапкарев, Кузман. Сборник от български народни умотворения. В 4 тома. Т. 2. Песни из политическия живот. Под ред. на Светлина Николова и Илия Тодоров. София, 1969. 733 с.

273. Стара българска литература в седем тома. Ред. колегия Боньо Ст. Ангелов, Лиляна Грашева, Петър Динеков, Климентина Иванова, Стефан Кожухаров, Куйо Куев, Светлина Николова, Донка Петканова. Т. 1. София, 1981. 432 с.; Т. 2. София, 1982. 395 с.; Т. 3. София, 1983. 443 с.; Т. 4. София, 1986. 687 с.; Т. 5. София, 1992. 551 с.

274. Кирило-методиевски страници от старобългарската литература. Съст. и ред. Светлина Николова, Красимир Станчев, Екатерина Дограмаджиева, Светлана Куюмджиева, Елена Тончева. София, 1981. 16 с.

275. Първи международен конгрес по българистика, София, 23 май – 3 юни 1981. Доклади. Симпозиум по кирилометодиевистика и старобългаристика. Ред. Петър Динеков, Куйо Куев, Екатерина Дограмаджиева, Светлина Николова. София, 1982. 456 с.

276. Кирило-методиевски страници. Под общата ред. на Петър Динеков. Съст. и ред. Лиляна Грашева, Светлина Николова, Илия Пехливанов. София, 1983. 384 с.

277. Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. А–З. Гл. ред. Петър Динеков. Ред. Лиляна Грашева, Светлина Николова. София, 1985. 740 с.

278. Библиографический указатель материалов IX Международного съезда славистов (Киев, 1983). К X Международному съезду славистов (София, 1988). Сост. В. М. Короткина. Редколлегия К. В. Лютова, Св. Н. Николова, Е. В. Савова. Ленинград, 1988. 51 с.

279. Втори международен конгрес по българистика, София, 23 май – 3 юни 1986 г. Доклади. Т. 21. Кирилометодиевистика. Симпозиум. Ред. Петър Динеков, Дора Иванова-Мирчева, Светлина Николова. София, 1989. 468 с.

280. Хиляда и осемдесет години от смъртта на св. Наум Охридски [Доклади от международен симпозиум, посветен на 1080 г. от смъртта на св. Наум Охридски, София, 8–13 окт. 1990 г.]. Ред. колегия Михаил Бъчваров, Екатерина Дограмаджиева, Светлина Николова. София, 1993. 278 с.

281. Йоан Екзарх. Слова. Изд. подг. от Дора Иванова-Мирчева. София, 1993. 88 с. (Славянска библиотека, Серия „Slavia Orthodoxa“. Отг. ред. Светлина Николова).

282. Константин Костенечки. Съчинения: Сказание за буквите, Житие на Стефан Лазаревич. Изд. подг. от Анна-Мария Тотоманова. София, 1993. 212 с. (Славянска библиотека, Серия „Slavia Orthodoxa“. Отг. ред. Светлина Николова).

283. Старобългарска есхатология. Антология. Изд. подг. от Донка Петканова, Анисава Милтенова. София, 1993. 247 с. (Славянска библиотека, Серия „Slavia Orthodoxa“. Отг. ред. Светлина Николова).

284. Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. И–О. Гл. ред. Петър Динеков. Ред. Лиляна Грашева, Климентина Иванова, Стефан Кожухаров, Светлина Николова. София, 1995. 911 с.

285. Тържество на словото. Златният век на българската книжнина. Летописи, жития, богословие, риторика, поезия. Превод от старобългарски. Съст., ред. и научен коментар Климентина Иванова, Светлина Николова. София, 1995. 327 с.

286. Старобългарският превод на Стария Завет. Под общата ред. и с въведение от Светлина Николова. Т. 1. Румяна Златанова. Книга на Дванадесетте пророци с тълкования. София, 1998. XXXVII, 612 с., 12 с. сн.

287. Автентичният Ботев. Стихотворенията на Христо Ботев, автентичен текст. Предговор и нормализация Илия Тодоров. Консултант Светлина Николова. София, 1998. 112 с.

288. Тодоров, Илия. Различният Ботев. Нов поглед върху творчеството на Христо Ботев. Ред. Светлина Николова. София, 1998. 240 с.

289. Николова, Светлина, Мария Йовчева, Таня Попова, Лора Тасева. Българското средновековно културно наследство в сбирката на Алексей Хлудов в Държавния исторически музей в Москва. Каталог. Под общата ред. и с въведение от Светлина Николова. София, 1999. 106 с., 159 с. ил.

290. Държава и църква през XIII век. Преписка на българите с папа Инокентий III. Синодик на цар Борил. София, 1999. 131 с. (Славянска библиотека, Серия „Slavia Orthodoxa“. Отг. ред. Светлина Николова).

291. Кирило-Методиевски научен център. Отг. ред. Светлина Николова, Екатерина Дограмаджиева. София, 1999. 30 с.

292. Традиция. Приемственост. Новаторство. В памет на Петър Динеков. Ред. колегия Константин Косев (отг. ред.), Юлия Балтова, Рая Кунчева, Светлина Николова, Мила Сантова, Елена Тончева. София, 2001. 592 с.

293. Кирило-Методиевска библиография 1516–1934. Под общата ред. на Светлина Николова. София, 2003. 686 с.

294. Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. П–С. Гл. ред. Лиляна Грашева. Ред. Екатерина Дограмаджиева, Климентина Иванова, Стефан Кожухаров, Светлина Николова, Ана Стойкова. София, 2003. 794 с.

295. Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 4. Т–Я. Допълнение. Гл. ред. Лиляна Грашева. Ред. Екатерина Дограмаджиева, Климентина Иванова, Стефан Кожухаров, Светлина Николова, Ана Стойкова. София, 2003. 751 с.

296. Критическото издание на най-стария славянски текст на библейските книги и неговите алтернативи. Критическое издание древнейшего славянского текста библейских книг и его альтернативы. Тематический блок. XIII международен конгрес на славистите, Любляна, 15–21 август 2003 г. Съст. Светлина Николова. София, 2003. 76 с.

297. Старобългарският превод на Стария Завет. Под общата ред. и с въведение от Светлина Николова. Т. 2. Книга на пророк Иезекиил с тълкования. Изд. подг. от Лора Тасева, Мария Йовчева. Подбор на гръцкия текст Татяна Илиева. София, 2003. 455 с.

298. Тодоров, Илия. Паисий Хилендарски. Литература за живота и делото му. Анотиран библиографски указател. Научен ред. Светлина Николова. Библиографски ред. Елена Янакиева. София, 2003. 172 с.

299. Кожухаров, Стефан. Проблеми на старобългарската поезия. Т. 1. Ред. Ангелина Минчева, Светлина Николова, Георги Попов. София, 2004. 352 с., 2 л. цв. ил.

300. Федер, Уилям Р. Хиляда години като един ден. Животът на текстовете в православното славянство. Отг. ред. Светлина Николова. София, 2005. 464 с.

301. Кирило-Методиевска библиография 1934–1944. Под общата ред. на Светлина Николова. София, 2010. 389 с.

302. Шапкарев, К. Публицистика. Изданието подготвиха Илия Тодоров, Николай Жечев, Светлина Николова, Олга Пърличева. София, 2010. 512 с.

303. Старобългарският превод на Стария Завет. Под общата ред. на Светлина Николова. Т. 3. Татяна Илиева. Старобългарско-гръцки словоуказател към Книгата на пророк Иезекиил. Отг. ред. Татяна Мострова. София, 2013. 647 с.

304. The Bible in Slavic Tradition. Edited by Alexander Kulik, Catherine Mary MacRobert, Svetlina Nikolova, Moshe Taube, Cynthia M. Vakareliyska. Brill, Leiden–Boston, 2016. 586 p.

305. Žeňuch, Peter, Светлина Николова (eds.). Kliment Ochridský a jeho prínos pre slovanskú a európsku kultúru. Bratislava – Sofia, 2017. 184 p.

306. Св. Климент Охридски в културата на Европа. Ред. колегия Св. Куюмджиева (отг. ред.), Анна-Мария Тотоманова, Вася Велинова, Георги Николов, Светлина Николова, Славия Бърлиева. София, 2018. 889 стр. + 8 ил. + CD.

Поредици

307. Кирило-Методиевски студии. Кн. 1. Ред. колегия Ангел Давидов, Петър Динеков (отг. редактор), Иван Дуйчев, Дора Мирчева, Светлина Николова (секретар), Донка Петканова. София, 1984. 192 с.

308. Кирило-Методиевски студии. Кн. 2. Георги Попов. Триодни произведения на Константин Преславски. Ред. колегия Петър Динеков (отг. редактор), Иван Добрев, Светлина Николова (секретар). София, 1985. 722 с.

309. Кирило-Методиевски студии. Кн. 3. Ред. колегия Лиляна Грашева, Петър Динеков (отг. редактор), Дора Мирчева, Светлина Николова (отг. секретар). София, 1986. 297 с.

310. Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. Хиляда и сто години от смъртта на Методий. Ред. колегия Петър Динеков (отг. редактор), Ангелина Минчева, Светлина Николова (отг. секретар), Румяна Павлова. София, 1987. 519 с.

311. Кирило-Методиевски студии. Кн. 5. Ред. колегия Петър Динеков (отг. редактор), Михаил Бъчваров, Светлина Николова (отг. секретар). София, 1988. 195 с.

312. Кирило-Методиевски студии. Кн. 6. Ред. колегия Петър Динеков (отг. редактор), Боряна Велчева, Иван Добрев, Екатерина Дограмаджиева, Светлина Николова (отг. секретар). София, 1989. 327 с.

313. Кирило-Методиевски студии. Кн. 7. Константинос Нихоритис. Атонската книжовна традиция в разпространението на кирило-методиевските извори. Ред. колегия Петър Динеков (отг. редактор), Иван Добрев, Стефан Кожухаров, Светлина Николова (отг. секретар). София, 1990. 276 с.

314. Кирило-Методиевски студии. Кн. 8. Ред. колегия Петър Динеков, Екатерина Дограмаджиева, Светлина Николова (отг. редактор), Донка Петканова. София, 1991. 321 с.

315. Славянска филология. Т. 21. Ред. комитет Тодор Бояджиев, Светлина Николова, Любомир Стаматов, Иван Павлов, Иван Божилов, Милена Беновска-Събкова, Васил Балевски. София, 1993. 370 с.

316. Кирило-Методиевски студии. Кн. 9. Румяна Павлова. Петър Черноризец, старобългарски писател от X в. Ред. колегия Петър Динеков,

Екатерина Дограмаджиева, Светлина Николова (отг. редактор). София, 1994. 446 с.

317. Кирило-Методиевски студии. Кн. 10. Ред. колегия Екатерина Дограмаджиева, Светлина Николова (отг. редактор), Георги Попов, София, 1995. 146 с.

318. Кирило-Методиевски студии. Кн. 11. Ред. колегия Боряна Велчева, Екатерина Дограмаджиева, Светлина Николова (отг. редактор), Георги Попов. София, 1998. 216 с.

319. Славянска филология. Т. 22. Ред. комитет Тодор Бояджиев, Светлина Николова, Любомир Стаматов, Иван Павлов, Иван Божилов, Милена Беновска-Събкова, Васил Балевски. София, 1998. 320 с.

320. Кирило-Методиевски студии. Кн. 12. Ред. колегия Боряна Велчева, Екатетерина Дограмаджиева, Светлина Николова (отг. редактор), Георги Попов. София, 1999. 220 с.

321. Кирило-Методиевски студии. Кн. 13. Климент Охридски – живот и дело. Ред. колегия Боряна Велчева, Екатерина Дограмаджиева, Светлина Николова (отг. редактор), Георги Попов. София, 2000. 248 с.

322. Кирило-Методиевски студии. Кн. 14. Език и история на българските средновековни текстове: Сборник в чест на Екатерина Дограмаджиева. Ред. колегия Боряна Велчева, Светлина Николова (отг. редактор), Георги Попов, Лора Тасева (отг. секретар). София, 2001. 276 с.

323. Кирило-Методиевски студии. Кн. 15. Euthalius The Deakon. Prologues and Abstracts in Greek and Church Slavic Translation. Edited by Johannes G. van der Tak. Ред. колегия Боряна Велчева, Екатерина Дограмаджиева, Светлина Николова (отг. редактор), Георги Попов. София, 2003. 220 с.

324. Славянска филология. Т. 23. Ред. комитет Тодор Бояджиев, Светлина Николова, Иван Павлов, Юлия Балтова, Рая Кунчева, Васил Балевски. София, 2003. 251с.

325. Кирило-Методиевски студии. Кн. 16. Мария Йовчева. Солунският октоих в контекста на южнославянските октоиси до XIV в. Ред. колегия Боряна Велчева, Екатерина Дограмаджиева, Светлина Николова (отг. редактор), Георги Попов, Лора Тасева (отг. секретар). София, 2004. 480 с.

326. Jews and Slavs. Vol. 15. Judaeo-Bulgarica, Judaeo-Russica et Palaeoslavica. Edited by Wolf Moskovich and Svetlina Nikolova. Jerusalem–Sofia, 2005. 332 p.

327. Jews and Slavs. Vol. 18. Messianic Ideas in Jewish and Slavic Cultures. Edited by Wolf Moskovich and Svetlina Nikolova. Jerusalem–Sofia, 2006. 306 p.

328. Кирило-Методиевски студии. Кн. 17. Проблеми на Кирило-Методиевото дело и на българската култура през IX–X век. Ред. колегия Бо-

ряна Велчева, Екатерина Дограмаджиева, Светлина Николова (отг. редактор), Георги Попов, Славия Бърлиева (отг. секретар). София, 2007. 840 с.

329. Славянска филология. Т. 24. Доклади и статии за XIV международен комитет на славистите. Ред. комитет Тодор Бояджиев, Светлина Николова, П. Карагьозов, Р. Кунчева, Васил Балевски. София, 2008. 371 с.

330. Jews and Slavs. Vol. 20. The Holy Land and the Manuscript Legacy of Slavs. Edited by Wolf Moskovich, Svetlina Nikolova and Moshe Taube. Jerusalem–Sofia, 2008. 380 p.

331. Кирило-Методиевски студии. Кн.19. Екатерина Дограмаджиева. Месецословните четива в славянските ръкописни евангелия (X–XVII в.). Ред. колегия Славия Бърлиева (отг. секретар), Светлина Николова (отг. редактор), Татяна Мострова, Георги Попов. София, 2010. 552 с.

332. Кирило-Методиевски студии. Кн. 20. Кирило-Методиевското културно наследство и националната идентичност. Ред. колегия Светлина Николова (отг. редактор), Петер Женюх (отг. редактор), Славия Бърлиева, Милена Евтимова (секретар). София, 2011. 328 с.

333. Кирило-Методиевски студии. Кн. 21. Средновековни текстове, автори и книги. Сборник в чест на Хайнц Миклас. Ред. колегия Татяна Мострова (отг. редактор), Славия Бърлиева, Светлина Николова, Галина Филипова, Милена Евтимова (секретар). София, 2012. 352 с.

334. Кирило-Методиевски студии. Кн. 22. Кирило-Методиевски извори. Т. 1. Мая Иванова. Текстологически проблеми в пространното житие на Константин Кирил Философ. Ред. колегия Лиляна Грашева (отг. редактор), Светлина Николова, Славия Бърлиева, Галина Филипова. София, 2013. 336 с.

335. Кирило-Методиевски студии. Кн. 23. Кирило-Методиевски извори. Т. 2. Бойка Мирчева. Опис на преписите на славянските извори за Кирил и Методий и техните ученици. Ред. колегия Светлина Николова (отг. редактор), Славия Бърлиева, Климентина Иванова, Лиляна Грашева, Милена Евтимова (секретар). София, 2014. 416 с.

336. Кирило-Методиевски студии. Кн. 24. Татяна Мострова. Словообразователни тенденции в развитието на българския книжовен език през Средновековието (Кирило-Методиевите традиции в паметници от XIV в.). Ред. колегия Славия Бърлиева. Ангелина Минчева (отг. редактор), Светлина Николова,Татяна Славова, Галина Филипова (секретар). София, 2015. 272 с.

337. Кирило-Методиевски студии. Кн. 27. Мария Тотоманова-Панева. Книги Царства в славянската хронографска традиция. Ред. колегия Свет-

лина Николова (отг. редактор), Татяна Славова, Галина Филипова (секретар). София, 2019. 212 с.

338. Кирило-Методиевски студии. Кн. 31. Славянски текстове и традиции. Сборник в чест на Катрин Мери Макробърт/Slavonic Texts and Traditions. In Honour of Catherine Mary Macrobert. Ред. колегия Светлина Николова (отг. редактор), Ралф Клеминсън, Веселка Желязкова, Маргарет Димитрова. София, 2021. 606 с.

Списания

339. Palaeobulgarica / Старобългаристика. София, Кирило-Методиевски научен център при БАН. Ред. колегия: Димитър Ангелов, Roger Bernard, Marie-Hélène Blanchet, Славия Бърлиева, Михаил Бъчваров, Marcello Garzaniti, Charles Gribble, Екатерина Дограмаджиева, Веселка Желязкова – главен редактор от год. XLV (2021–), Климентина Иванова, Стефан Кожухаров, Куйо Куев, Дмитрий Лихачев, Roland Marti, Heinz Miklas, Ангелина Минчева, Бойка Мирчева, Татяна Мострова, Георги Н. Николов, Светлина Николова – главен редактор от год. XVI (1992–2020), почетен главен редактор от 2021–, Георги Попов, Божидар Райков, Franciszek Sławski, Галина Филипова – секретар от XV (1991–2019), Нели Ганчева – секретар от XLIII (2019–).

340. Вселена – OIKUMENI. Списание за разпространение на християнска култура. Международен редакционен комитет: Сергей Аверинцев, Габриеле Винклер, Север Й. Войку, Кларънс Галагер, Климентина Иванова, Кармело Капици, Ангелина Минчева, Светлина Николова, Робърт Тафт (главен редактор), Едуард Фаруджа, Николай Шиваров. София, 1994.

341. Studi Slavistici. Rivista dell Associazione Italiana degli Slavisti. Firenze. Di rettore responsabile Giovanna Brogi Berkoff. Comitato scientifico internazionale: Jan Ivar Bjornflaten (Oslo), Andrzej Borowski (Krakow), Pierre Gonneau (Paris), Aleksandr Moldovan (Moskva), Svetlina Nikolova (Sofia), Serhii Plokhy (Cambridge, Mass.), Hans Rothe (Bonn), Stefan Simonek (Wien), Peter Thiergen (Bamberg). 2007, № 4–2015.

НАУЧЕН РЪКОВОДИТЕЛ, РЕЦЕНЗЕНТ НА ДИСЕРТАЦИИ

342. Нихоритис, Константинос. Атонската книжовна традиция в разпространението на старобългарската литература: По неизвестни и непроучени материали. Част 1–2. Научен ръководител Петър Динеков. Рецензенти Иван Добрев, Светлина Николова. София, 1987. Ч. 1. 268 л.: с табл., факс.; Ч. 2. л. 269–537.

Защитена пред СНС по литературознание, 8 окт. 1987.
Автореферат: 68 с., с табл., сх.

343. Кръстев, Георги. Рецепцията на новозаветните апокрифи в средновековна България IX–XIV в. (Канон и апокриф – двете страни на едно единство). Научен ръководител Аксиния Джурова. Рецензенти Божидар Райков, Светлина Николова. София, 1990. 171 л.

Защитена пред СНС по литературознание, 2 юни 1993.
Автореферат: 1992, 27 с.

344. Павлова, Румяна. Петър Черноризец. Част 1–2. Рецензенти Николай Дилевски, Екатерина Дограмаджиева, Светлина Николова. София, 1990. Ч. 1. 428 л.; Ч. 2. 429–803 л.

Защитена пред СНС по езикознание, 6 дек. 1990.
Автореферат: 32 с.

345. Стойкова, Ана. Физиологът в южнославянските литератури. Научен консултант Светлина Николова. Рецензенти Божидар Райков, Анисава Милтенова. София, 1992. 236 л.

Защитена в БАН; СНС по литературознание, 16 юни 1993.
Автореферат: 30 с.

346. Бърлиева, Славия. Агиографските творби за св. св. Кирил и Методий в Legenda aurea на Яков Ворагински. Научен ръководител Светлина Николова. Рецензенти Василка Тъпкова-Заимова, Анна Николова. София, 1993. 202 л.

Защитена в БАН; СНС по литературознание, 27 апр. 1994.
Автореферат: 22 с.

347. Бабалиевска, Стоянка. Кирило-методиевската тема в старобългарската житийна литература (IX–XIII в.). Научен ръководител Светлина Николова. Рецензенти Донка Петканова, Лиляна Грашева. София, 1995. 199 л.

Защитена пред СНС по литературознание, 20 дек. 1995.
Автореферат: 20 с.

348. Атанасова, Десислава. Кирило-Методиевски традиции в чешката литература до XIV в. Научен ръководител Иван Павлов. Рецензенти Светлина Николова, Иван Буюклиев. София, 1997. 308 л.: със сх.

Защитена пред СНС по литературознание, 21 окт. 1998.
Автореферат: 1998, 31 с.

349. Иванова, Мая. Текстологически проблеми в Пространното житие на Константин-Кирил Философ. Научен ръководител Светлина Николова. Рецензенти Марио Капалдо, Климентина Иванова. София, 2010. 353 с.

Защитена пред СНС по литературознание, 19 май 2010.
Автореферат: 32 с.

350. Ганчева, Нели. Проблеми на съставянето и публикуването на кирилометодиевската библиография. Научен ръководител Светлина Николова. Рецензенти Татяна Янакиева, Веселка Желязкова. Автори на становища: Анка Данчева-Василева, Лиляна Грашева, Светлина Николова. София, 2011. 347 с.: с табл. и 3 приложения.

Защитена пред научното жури на 31 ян. 2012.
Автореферат: 26 с.

351. Билярска, Василена. Кирилометодиевистиката в личния архив на акад. Петър Динеков. Научен ръководител Славия Бърлиева. Рецензенти Светлина Николова, Милияна Каймакамова. Автори на становища: Славия Бърлиева, Георги Минчев, Александър Гребенаров. София, 2015. 463 с.

Защитена пред научното жури на 15.12. 2015 г.
Автореферат 22 с.

352. Тотоманова-Панева, Мария. Книга Царства в славянската хронографска традиция. Нучен ръководител Татяна Славова. Рецензенти Маргарет Димитрова, Светлина Николова. Автори на становища Татяна Славова, Иван Добрев, Мария Спасова. София, 2016. 274 с.

Защитена пред научното жури на 15.09. 2016 г.
Автореферат 26 с.

353. Стойков, Венцислав. Преводната рецепция на Библията на новобългарски език през XIX век. Научен ръководител Петя Янева. Рецензенти Диана Иванова, Светлина Николова. Автори на становища Кирил Павликянов, Татяна Илиева, Петя Янева, София, 2017. 460 с.

Защитена пред научното жури на 3. 10. 2017 г.
Автореферат 53 с.

ИНТЕРВЮТА

1988

354. Święto pismennictwa słowiańskiego. Rozmowa z doc. dr hab. Swetliną Nikolową z Bułgarskiej Akademii Nauk. Rozmawiała Zofia Zdrojkowska. – Słowo powszechne (Warszawa), № 101, 24 maja 1988.

1989

355. Праздник славянской письменности и культуры. [Интервю]. – Литературная газета, № 22 (5244), 31 мая 1989 (интервюто взе К. Григорьев).

356. Нишката на живота. Интервю. – Работническо дело, 63, № 158, 7 юни 1989, с. 4 (разговорът води Сн. Иванова).

1995

357. Очакваме Методиевия превод на Библията. Интервю. – Демокрация, 6, № 79 (1573), 5 апр. 1995, с. 5 (интервюто взе Св. Каролева).

358. Библия в превод на Методий издава БАН. Интервю в БТА. – Труд, 59, № 119, 23 май 1995, с. 5.

359. В БАН готвят старобългарски превод на Стария Завет. Интервю в БТА. – Дума, 5, № 119, 23 май 1995, с. 2 (интервюто взе И. Кирилова).

360. Първи старобългарски превод на Библията. Интервю в БТА. – Дума, 5, № 129, 5 юни 1995, с. 10 (интервюто взе И. Добринова).

1996

361. Знаем ли вече всичко за „Златния век“. Интервю. – Аз-Буки, 6, № 21 (257), 22–28 май 1996, с. 8 (интервюто взе К. Трашлиева).

362. Открити са над 100 неизвестни досега преписа на произведения на българската средновековна литература. Интервю в БТА. – Бюлетин на БТА. Вътрешна информация, № 144, 23 май 1996, с. 13–14 (интервюто взе А. Георгиева).

363. Старите български ръкописи получават нов живот. Интервю в БТА. – Дума, 6, № 125, 29 май 1996, с. 10 (интервюто взе А. Георгиева).

1998

364. Не Ботев трябва да приспособяваме към нас. Интервю. – Демокрация, 9, № 220 (2677), 18 авг. 1998, с. 16 (интервюто взе Ст. Джамбазов).

1999

365. Няма запазени ръкописи от Кирил и Методий. Низ от приключения е съдбата на старобългарските паметници. Интервю. – Дума, 9, № 116, 22 май 1999, с. 24 (интервюто взе В. Христова).

366. Влог в европейската съкровищница. Интервю. – България прес, 3, № 6 (20), 15 юни–15 юли 1999, с. 4 (интервюто взе Р. Костов).

2000

367. Открити неизвестни химнографии от XIII в. Ценни ръкописи са на родна земя в каталог и микрофилми. Интервю. – Българска армия, 55, № 149, 24– 30 март 2000, с. 17 (интервюто взе Вл. Александров).

368. „Връщаме“ на България ценни средновековни документи. Интервю. – Аз-Буки, 10, № 15 (453), 12–18 апр. 2000, с. 12 (интервюто взе Т. Дикова).

369. Подвиг первоучителей. Интервю. – Одесскій вэстникъ, № 92 (2097), 24 мая 2000, с. 7 (интервюто взе В. Коваль).

370. Кирило-методиевското дело продължава и днес. Интервю. – Роден край, № 27 (475), 1 юли 2000, с. 3 (интервюто взе А. Стефанова).

371. Учени търсят подкрепа, за да върнат на България ценни документи. Интервю. – Аз-Буки, 10, № 28 (466), 12–18 юли 2000, с. 5 (интервюто взе Т. Дикова).

2001

372. Старобългарски ръкопис от XIV век може вече да се разчита и на CD-ROM. За $85 хиляди е закупен глаголически ръкопис в аукционна къща „Кристис“. Интервю. – Българска армия, 56, № 15101, 23 май 2001, с. 17 (разговорът води Вл. Тороманов).

373. Петър Динеков – за него. – Аз-Буки, 11, № 45 (533), 7–13 ноем. 2001, с. 3 (интервюто взе Т. Дикова).

2002

374. Пълен старобългарски превод на Свещеното писание. Интервю. – Земя, 13, № 46 (2929), 8 март 2002, с. 15 (разговорът води Цв. Северски).

375. Медиевистите: Ние не сме донкихотовци. Интервю. – Република (приложение на в-к Дума), 12, № 112, 18 май 2002, с. 19 (интервюто взе В. Христова).

2003

376. Библията на съвременен български. За първи път превеждат Новия Завет от оригинал. Интервю. – Дума, 13, № 28, 4 февр. 2003, с. 17 (интервюто взе Д. Велева).

377. Нов превод на Новия Завет. Интервю. – Аз-Буки, 13, № 7 (597), 12–18 февр. 2003, с. 12 (интервюто взе Т. Дикова).

378. Да събереш раковините от дъното на морето: [Кирило-Методиевска библиография 1516–1934]. Интервю. – Дума, 13, № 112, 20 май 2003, с. 17 (интервюто взе В. Христова).

379. Европейски слависти свериха в София часовниците си. Интервю. – Дума, 13, № 148, 1 юли, 2003, с. 17 (интервюто взе Т. Хрисчева).

380. Българистика оттатък Атлантика. Интервю. – Дума, 13, № 289, 13 дек. 2003, с. 27 (интервюто взе И. Пехливанов).

2007

381. Хуманитаристиката – на дневен ред. – Аз-Буки, 17, № 19 (797), 9–15 май 2007, с. 10 (интервюто взе Т. Дикова).

382. Нови преписи на Йоан Екзарх откриха в Новосибирск. Наши изследователи събират по света малко известни български писмени паметници от Средновековието. – Дума, 18, № 181 (1791), 7 август 2007, с. 16 (интервюто взе В. Христова).

383. Новое Тобольское обозрение, № 4, 28 июня 2007, с. 9.

2008

384. Форум на хуманитаристите в София. – Аз-Буки, 18, № 12 (844), 26 март – 1 апр. 2008, с. 12 (интервюто взе Т. Дикова).

385. На глаголица в Светата земя. Наши и израелски учени изследват български ръкописи от XI в. от Ерусалим и Египет. – Дума, 19, № 117 (5027), 27 май 2008, с. 15 (интервюто взе В. Христова).

386. Привличаме в нашите проекти широк кръг учени. – Дума, 19, № 117 (5027), 27 май 2008, с. 15 (интервюто взе В. Христова).

387. Приоритетите в хуманитаристиката. – Аз-Буки, 18, № 26 (858), 2–8 юли 2008, с. 2 (интервюто взе Л. Недекова).

388. Словашки кирило-методиевски чествания. – Аз-Буки, 18, № 36 (868), 10–16 септ. 2008, с. 11 (интервюто взе Т. Дикова).

2009

389. Библейските преводи в славянската книжнина. Научен форум събра във Варна видни слависти от осем страни. – Дума, 20, № 208 (5418), 12 септ. 2009, с. 30 (интервюто взе В. Христова).

390. Пазител на Кирило-Методиевското наследство. – Аз-Буки, 19, № 39 (922), 23–29 септ. 2009, с. 7 (интервюто взе Т. Дикова).

2013

391. 1150 години по-късно. Великоморавската мисия – краят на велико дело или едно ново начало? – Аз-Буки, 22, № 7 (1098), 14–20 февруари 2013, с. 20; 1150 години по-късно. Великоморавската мисия – краят на велико дело или едно ново начало. За сложната съдба на безценни глаголически и кирилски преписи. – Аз-Буки, 22, № 8 (1099), 21–27 февруари 2013, с. 18 (интервюто взе Т. Дикова).

2014

392. Празникът на светите братя е наша традиция от X век. – Дума, № 116 (6816), 24–25 май 2014 г., с. 10, 29 (интервю на В. Христова).

2015

393. Българите единствени празнуват Деня на буквите без прекъсване до ден днешен. Интервю на Елена Дойчинова с проф. д-р Светлина Николова. – Български хоризонти/ Bulgarian Horizons/ Canadian Bulgarian Newspaper/ Вестник на българите в Канада, 17, № 12, 15 юни, 2015, с. 8.

2016

394. Вече никой не спори, че кирилицата е последната азбука. Глаголицата е била твърде сложна и това я е обрекло на изчезване. – Осем, № 5, април 2016, с. 16–17.

395. По следите на древните ръкописи. Проф. Светлина Николова разказва историята на някои от най-важните артефакти на българската писменост. Интервю на Георги Караманев. – Осем, 10 май 2016, електронна версия на адрес https://spisanie8.bg/рубрики/история/4182-по-следите-на-древните-ръкописи.html.

396. Словата на св. Климент Охридски са запазени в над 1600 славянски средновековни ръкописа. – Аз-буки, 25, № 46 (1288), 17–23 ноември 2016, с. 8, 17 (интервю на Г. Младенова).

2018

397. Делото на Светите братя променя коренно европейската писмена култура. – Аз-буки, 27, № 46 (1389), 15–21 ноември 2018, с. 18–19 (интервю на З. Соколова).

2020

398. Ще е жалко, ако заличат приноса ни за световната култура. – Дума, 30, № 198 (8545), 19 октомври 2020, с. 9, 10 (интервю на В. Христова).

ЛИТЕРАТУРА ЗА СВЕТЛИНА НИКОЛОВА

1. Милтенова, А. Николова, Светлина. – В: Речник на българската литература. Т. 3. София, 1982, с. 736–737 (Подп. АНМ).
2. Svetlina Nikolova. – In: International Who's Who of Intellectuals. 10. ed. International Biographical Centre. Cambridge, England, 1993, p. 344.
3. Цигова, Б. Николова, Светлина Тодорова. – В: Речник по нова българска литература. София, 1994, с. 253–254.
4. Nikolova, Svetlina. – In: Five Thousand Personalities of the World. 4. ed. The American Biographical Institute, Raleigh, North Carolina, USA, 1994, p. 399.

5. Nikolova, Svetlina. – In: The World Who's Who of Women. 12. ed. International Biographical Centre. Cambridge, England, 1994, p. 403.
6. Nikolova, Svetlina. – In: Dictionary of International Biography including Who Will be Who in the 21st Century. A Biographical Record of Contemporary Achievement. 23. ed. International Biographical Centre. Cambridge, England, 1994, p. 467.
7. Милтенова, А. Николова, Светлина. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. София, 1995, с. 815–817.
8. Nikolova, Svetlina. – In: International Biographical Association Directory. 1996/1997. International Biographical Centre. Cambridge, England, 1996, p. 162.
9. Николова Тодорова, Светлина. – В: Чолов, Петър. Български историци. Биографично-библиографски справочник. 2 прераб. и доп. изд. София, 1999, с. 329; 3 прераб. и доп. изд. София, 2010, с. 225.
10. Ст. н. с. д-р Светлина Николова Тодорова. Директор на Кирило-Методиевския научен център. – Списание на БАН, 113, 2000, № 3, с. 76–77.
11. Бърлиева, Сл. За Светлина Николова. – Palaeobulgarica, 26, 2002, № 4, с. 89–95.
12. Бърлиева, Сл. Средновековието в огледалото на един филолог. – Кирило-Методиевски студии. Кн.18. Средновековието в огледалото на един филолог. Сборник в чест на Светлина Николова. Ред. колегия: Славия Бърлиева (отг. редактор), Лиляна Грашева, Екатерина Дограмаджиева, Татяна Славова, Галина Филипова (отг. секретар). София, 2009, с. 5–8.
13. Кацунов, В., Дж. Иванова, Цв. Величкова. Жените в историята на академичната наука в България (Хабилитираните жени в БАН). София, 2018, с. 212–213.
14. Мирчева, Б., Светлина Николова на 80 години. – Българистика/Bulgarica, 2022, № 44, с. 125–129.
15. Mircheva, B. Svetlina Nikolova at 80. – Scripta & e-Scripta, 22, 2022, p. 396–398.

Нели Ганчева,
Кирило-Методиевски научен център –
Българска академия на науките

Moshe Taube (Jerusalem, Israel)

RENDERING EUPHEMISTIC ברך 'BLESS' IN THE TRANSLATION OF JOB IN THE VILNIUS FLORILEGIUM 262

The language of the Hebrew Bible teems with various kinds of lexical substitutions, often euphemistic. These consist in substituting an inoffensive term or turn of phrase for one that is considered taboo, offensive or blasphemous. Among the topics considered taboo in the Bible we find, as in many other cultures, words for death, sex acts and genitalia, and other unspeakable bodily activities which require figurative language.

In a culture that believes in the performative power of words denoting malediction and benediction, vocables denoting the latter are to be avoided in inappropriate contexts and be replaced by other words and phrases. One of the inappropriate contexts is the linking of any negative attribute or activity to God, which would be considered blasphemous. Hence the notion 'curse', expressed in the Hebrew Bible by various lexemes deriving from four roots (קלל, קבב, נקב, ארר) is sometimes avoided with reference to God as its object by using a euphemism. We should remember nevertheless that the replaced lexemes are regular words for a highly-valued activity, one with powerful effects (especially when performed by God himself or by one of his authorized messengers, see II Kings 2:23–24) and with sought-after professional performers (see Numbers, chapters 22–24).

There are nevertheless differences in the use of euphemisms between the Biblical Books, authored at different times and places. Thus, in Leviticus 24.10–16 we encounter an episode of an Israelite (whose father was Egyptian) who cursed God during a quarrel with another Israelite, his resulting punishment (directly ordered by God to Moses) that he be stoned to death by the congregation (24:14), and the general prohibition (by God through Moses) of such acts (24:15–16).

In all instances in this passage the verbs for ‘curse’ are maintained throughout, in spite of having God as object, however ‘God’ is referred to by ‘the Name’ (הַשֵּׁם) in 24:11 and ‘Name’ (שֵׁם) in 24:16.

In the general prohibition that Moses addresses to the Israelites (but which is valid also for the stranger), a differentiation is made between ‘whoever curses his god’ (אֱלֹהָיו אִישׁ כִּי־יְקַלֵּל) and him who ‘specifically mentions [in his curse] the [ineffable] name of the Lord’ (וְנֹקֵב שֵׁם־יהוה). The former ‘shall bear his sin’ (וְנָשָׂא חֶטְאוֹ), while the latter ‘shall surely be put to death, *and* all the congregation shall certainly stone him: as well the stranger, as he that is born in the land, when he blasphemeth the name *of the LORD*, shall be put to death (KJV)’.

In the present paper, dedicated to my dear friend Svetlina Nikolova, I will analyze the instances of ‘curse’ and ‘bless’ by juxtaposing the Ruthenian translation in the Vilnius Florilegium (Vil., see details below) and its source, the Hebrew Masoretic Text, accompanied by the English translation in the King James version (KJV) of 1611. For the purpose of comparison, the parallel verses from the 1499 Gennadij Bible as preserved in MS ГИМ. Син. № 915 (GB) will also be given, along with the Septuagint text (LXX) on which it is based, accompanied by Sir Lancelot Brenton’s 1844 English translation of the Septuagint (Brent.).

In the Book of Job we do encounter twice the verb קלל ‘curse’ in its straightforward, non-euphemistic function, in verses 3:1 and 24:18. In both cases the verb is rendered literally in the Septuagint, in the Gennadij Bible and in the Vilnius Florilegium.

3:1

אַחֲרֵי־כֵן פָּתַח אִיּוֹב אֶת־פִּיהוּ וַיְקַלֵּל אֶת־יוֹמוֹ

KJV: After this Job opened his mouth and **cursed** his day.
Vil.: **по семъ ѿвори҃ ѩвъ оуста свои и клѧ҃ день свои**
GB: **по семъ ѿвръзе ѩвъ ѹста своѧ . И проклѧ҃ дн҃ь свои**
LXX: Μετὰ τοῦτο ἤνοιξεν Ἰὼβ τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ κατηράσατο τὴν ἡμέραν αὐτοῦ
Brent.: After this Job opened his mouth and **cursed** his day

24:18

תְּקֻלַּל חֶלְקָתָם בָּאָרֶץ

KJV: their portion is **cursed** in the earth.
Vil.: **да проклинетсѧ рольѧ и҆х оу земли**
GB: **Проклѧта бѹди чѧсть и҆х по земли**
LXX: **καταραθείη** ἡ μερὶς αὐτῶν ἐπὶ γῆς
Brent.: let his portion be **cursed** on the earth

On the other hand, the Hebrew Masoretic Text replaces the verb קלל 'curse' with its antiphrastic partner ברך 'bless' in all the instances where it refers to אֱלֹהִים [*elohim*] 'God'.

It is of great interest to see what the translators of the Biblical texts do in such cases. Do they translate the verb literally, thus keeping the euphemism (though perhaps the reader might not be aware of this), or do they sacrifice the euphemism for the purpose of the sense intended?

As for translations into Slavic, as a rule, the problem has already been addressed in the intermediary text from which the translation was made: the Greek Septuagint for the Orthodox Slavs and the Latin Vulgate for the Catholics, so that the Slavic translations are expected to follow them respectively.

We are facing a different situation when studying the rendering of this euphemism in the Ruthenian[1] translation from Hebrew attested in the Vilnius Florilegium.

The Florilegium, comprising *i.a.* a collection of nine Old Testament *Hagiographa* – כְּתוּבִים [*ketuḇim*], is attested in a unique manuscript written between 1517 and 1530 (see Temchin 2008), formerly kept at the Supraśl monastery and now preserved at the Academy Library in Vilnius as MS F-19-262. The text is clearly a copy of a translation made somewhat earlier, probably in the late 15th century (see Thomson 1998: 876).

With the exception of the Psalms, adapted from the extant Russian Church Slavonic version (see Taube 2004), the remaining eight books were translated directly from Hebrew, either entirely, thus Proverbs (see Taube 2015), Job (see Taube 2005), Ecclesiastes (see Altbauer 1992), Esther (see Перетц 1915; Altbauer 1992), Ruth (see Altbauer 1992), Lamentations (see Altbauer 1992) and the Song of Songs[2] (see Altbauer 1992), or partly also on the basis of earlier translations, thus Daniel (see Евсеев 1902; Архипов 1995: 147–240).

---

[1] Ruthenian is a convenient neutral designation in English for the language of the Grand Duchy of Lithuania, referred to by various names, some of them historically and politically charged, such as *prosta mova* 'simple speech', *Ruska mova* 'Rusian speech', as well as *staroukraïns'ka [mova]* 'Old Ukrainian' and *starabelaruskaja mova* 'Old Belarusian' in the writings of Ukrainian and Belarusian scholars respectively, whereas traditionally Russian and Soviet scholars call it *zapadno-russkij* 'West Russian'.

[2] The translation of the Song of Songs in the Vilnius Florilegium has some lexical similarities to another Ruthenian translation of this book, preserved in a single mid-16th-c. Russian copy, Russian State Library, Museum collection, № 8222. The translator of the Vilnius Florilegium was probably familiar with the Museum translation. On the controversy surrounding the source-language of the latter translation, its time and location, see Алексеев 1980; Алексеев 1981; Алексеев 1983; Алексеев 2002; Taube 1985; Lunt 1985; Thomson 1998: 873–874, and recently Lourié 2018 and Grishchenko 2019.

We have to assume a collaborative effort by a Jew and a Christian in translating these Biblical books, since in many instances the translation shows traces of using traditional Jewish exegesis, mainly Rashi and Gersonides (see Taube 2005; Taube 2015; Taube 2020). In addition, we have no information about Christian Hebraists in the Grand Duchy of Lithuania (or Muscovy) for that time (see Taube 2012).

Of the six instances where 'bless' is used euphemistically in the Masoretic Text, four appear in the Book of Job[3].

1:5

כִּי אָמַר אִיּוֹב אוּלַי חָטְאוּ בָנַי וּבֵרְכוּ אֱלֹהִים בְּלִבָּבָם

Vil.: **рек бо їѡвъ ачеи съгрѣшїли сн҃ве мои и ганили бо҃ въ ср҃ци своемъ.**
KJV: for Job said, It may be that my sons have sinned, and **cursed** God in their hearts.
GB: **гл҃аше бо ꙗвъ егда како сн҃ве мои в разꙋмѣ своемь злое помыслиша къ бꙋ.**
LXX: ἔλεγεν γὰρ Ἰώβ Μή ποτε οἱ υἱοί μου ἐν τῇ διανοίᾳ αὐτῶν **κακὰ ἐνενόησαν** πρὸς θεόν.
Brent.: for Job said, Lest peradventure my sons have **thought evil** in their minds against God.

In this example Hebrew וּבֵרְכוּ, literally 'and blessed', is rendered by **и ганили** 'and rebuked'. This choice seems to be triggered by the fact that we are dealing here with an internal act of the mind, not an explicit pronouncement. The Ruthenian verb **ганити** 'rebuke, reprove, condemn' appears several times in the Vilnius Florilegium. In 31:34 **ганил ми** with a pronominal dative as object, 'rebuked me', renders Hebrew יְחִתֵּנִי 'terrified me'. In the Song of Songs 8:1 **не ганили бы мнѣ** renders לֹא יָבוּזוּ לִי 'they would not despise me' (see Altbauer 1992: 92–93), while in Lamentations 1:8 **ганили еи** stands for הִזִּילוּהָ 'they despised her' (see Altbauer 1992: 108–109). The Gennadij Bible, following the *Septuagint*, has 'thought evil'. So does also the reading **зълѣ помыслиша** 'thought evil' in the oldest Slavonic translation of the Prophetologium (see Афанасьева, Шварц 1980: 22).

[3] The remaining two occur in the Masoretic Text of I Kings 21:10 and 13. In 21:10: בֵּרַכְתָּ אֱלֹהִים וָמֶלֶךְ literally 'you blessed God and the king', is rendered in KJV: Thou didst blaspheme God and the king. In 21:13: בֵּרַךְ נָבוֹת אֱלֹהִים וָמֶלֶךְ, literally 'Naboth has blessed God and the king', is rendered in KJV: Naboth has cursed God and the king. In both cases the Septuagint (III Kings 20:10, 20:13) keeps the euphemism, literally following the Masoretic Text, rendering Hebrew ברך by the corresponding forms of εὐλογέω 'bless'.

1:11

וְאוּלָם שְׁלַח־נָא יָדְךָ וְגַע בְּכָל־אֲשֶׁר־לוֹ אִם־לֹא עַל־פָּנֶיךָ יְבָרֶכֶךָּ׃

Vil.: **а справнѣ простри оуже рѹкѫ свою и тъкни во все иже его не в лицо̑ твое пригани^т^ ти.**

KJV: But put forth thine hand now, and touch his bone and his flesh, and he will **curse** thee to thy face.

GB: **Но посли рѹкѹ твою . косни во все еже имамъ . аще ѹбо не пре̑ лицемъ тѧ бл҃вить**

LXX: ἀλλὰ ἀπόστειλον τὴν χεῖρά σου καὶ ἅψαι πάντων ὧν ἔχει· εἰ μὴν εἰς πρόσωπόν σε **εὐλογήσει**.

Brent.: But put forth thine hand, and touch all that he has: verily he will **bless** thee to *thy* face.

In this example, where Satan addresses God, the translator into Ruthenian renders Hebrew יְבָרֶכֶךָּ, literally 'he will bless you', by **пригани^т^ ти** 'he will reprove you'. The Historical Dictionary of Belarusian (*HSBM)* does not adduce this example under **приганити** in either of its two subentries, respectively glossed *асудзіць*, *напракнуць* 'condemn, rebuke' and *абразіць*, *абняславіць* 'insult, discredit'. The Gennadij Bible, following the Septuagint, has the literal rendering 'he will bless you'. So does also the reading **бл҃гословествить тебе** 'will bless you' (see Афанасьева, Шварц 1980: 23) in the oldest Slavonic translation of the *Prophetologium* (see Thomson 1998: 709ff.; 792ff.), the lectionary of Old Testament liturgical lessons known in Slavic as Паримейник.

2:5

אוּלָם שְׁלַח נָא יָדְךָ וְגַע אֶל עַצְמוֹ וְאֶל בְּשָׂרוֹ אִם לֹא אֶל פָּנֶיךָ יְבָרֶכֶךָּ

Vil.: **справнѣ простри оуже роукоу свою и дотыкнисѧ къ кости его и к мѧсоу его не в лицо^̑ твое боудѣ̑ ганити тобѣ.**

KJV: But put forth thine hand now, and touch all that he hath, and he will **curse** thee to thy face.

GB: **И никакоже . но посли рѹкѹ свою . и коснисѧ костеи его и въ плоть его . аще ѹбо пре̑ лицем тѧ бл҃вить .**

LXX: οὐ μὴν δὲ ἀλλὰ ἀποστείλας τὴν χεῖρά σου ἅψαι τῶν ὀστῶν αὐτοῦ καὶ τῶν σαρκῶν αὐτοῦ· εἰ μὴν εἰς πρόσωπόν σε **εὐλογήσει**.

Brent.: Nay, but put forth thine hand, and touch his bones and his flesh: verily he will **bless** thee to *thy* face.

In this example, where Satan again addresses God, the translator into Ruthenian renders Hebrew יְבָרֶכֶךָּ literally 'he will bless you', by **пригани^т^ ти** 'he will reprove you'. The *HSBM* does not adduce this example under **приганити** in either of its two subentries, respectively glossed *асудзіць*, *напракнуць* 'condemn, re-

buke' and *абразіць*, *абняславіць* 'insult, discredit'. The Gennadij Bible, following the Septuagint, has the literal rendering 'he will bless you'. So does also the reading **тѧ блгсвєствить** 'will bless you' in the oldest Slavonic translation of the *Prophetologium* (see Афанасьева, Шварц 1980: 26).

2:9

בָּרֵךְ אֱלֹהִים וָמֵת

Vil.: **примо҃ бо҃у да оумри**
KJV: **curse** God, and die.
GB: **Но рци нѣчто слово къ бо҃у и оумри.**
LXX: ἀλλὰ **εἰπόν τι ῥῆμα εἰς** Κύριον, καὶ τελεύτα.
Brent.: but **say some word against** the Lord, and die.

In this fourth and final example of ברך, literally 'bless', it is Job's wife who urges him to "bless" God. The Vilnius Florilegium renders the verb with the imperative of the Ruthenian verb **примовити**, glossed in the *HSBM* under three subentries: *папракнуць*, *сказаць з'едліва*, *зрабіць заўвагу*; *прамовіць, звярнуцца да каго-н. словамі*; *паклікаць* 'rebuke, say sarcastically, make a remark; to speak, to address someone in words; to call'. Our example is listed in *HSBM* under the second subentry 'to speak, to address someone in words', presumably a guess based on the reading in the Septuagint, though to my mind, 'rebuke' seems closer to the sense intended. In Modern Ukrainian примовити means 'put in a word', but also 'to utter an incantation (conjuration)'. The Gennadij Bible, following the Septuagint, has 'say some word'. So does also the reading **нъ рьци глъ єдинъ** 'but say one word' in the oldest Slavonic translation of the *Prophetologium* (see Афанасьева, Шварц 1980: 27).

In conclusion, we observe that the Jewish translator of Job preferred in all instances the sense-to-sense translation of the euphemistic 'bless' over literality. We must assume that he was led in that direction here, as in other instances (see Taube 2005; Taube 2015; Taube 2020), by the traditional Jewish exegetes, from Rashi onward, who understood this verb as 'figurative language' (לשון כנוי) with an antiphrastic negative meaning.

ABBREVIATIONS

GB	The Gennadij Bible, manuscript Sin. 915 in the State Historical Museum (GIM), Moscow.
HSBM	Гістарычны слоўнік беларускай мовы. Т. 1–37. Мінск, 1982–2017.
KJV	King James Version
Vil.	The Vilnius Florilegium. Manuscript F-19 262 in the Library of the Lithuanian Academy of Science (formerly at the Supraśl Monastery)

LITERATURE

Altbauer 1992 — A l t b a u e r, M. *The Five Biblical Scrolls in a Sixteenth-Century Jewish Translation into Belorussian.* Jerusalem, 1992.

Grishchenko 2019 — G r i s h c h e n k o, A. I. *The Church Slavonic Song of Songs translated from a Jewish Source in the Ruthenian Codex from the 1550s (RSL Mus. 8222): A new Revised Diplomatic Edition*. – Scrinium, 15 (2019), № 1, p. 111–131.

Lourié 2018 — L o u r i é, B. *Rewritten Bible in the "Museum" Slavonic Translation of the Song of Songs*. – Scrinium, 14 (2018), № 1, p. 257–272.

Lunt 1985 — L u n t, H. G. *The OCS Song of Songs: One Translation or Two?* – Die Welt der Slaven, 30 (1985), № 2, p. 279–318.

Reczek 1968 — R e c z e k, St. *Podręczny Słownik Dawnej Polszczyzny*. Wrocław–Warszawa–Kraków, 1968.

Taube 1985 — T a u b e, M. *On Two Related Slavic Translations of the Song of Songs*. – Slavica Hierosolymitana, 7 (1985), p. 203–210.

Taube 2004 — T a u b e, M. *The Vilnius 262 Psalter: A Jewish Translation?* – In: Jews and Slavs. Vol. 14. Jerusalem, 2004, p. 27–38.

Taube 2005 — T a u b e, M. *The Book of Job in Vilnius 262*. – In: Jews and Slavs. Vol. 15. Jerusalem–Sofia, 2005, p. 281–296.

Taube 2012 — T a u b e, M. *Jewish-Christian Collaboration in Slavic Translations from Hebrew*. – In: Translation and Tradition in "Slavia Orthodoxa". Ed. by V. Izmirlieva, B. Gasparov. München, 2012, p. 26–45.

Taube 2015 — T a u b e, M. *The Book of Proverbs in Codex Vilnius 262*. – In: The Bible in the Slavic Tradition. Ed. by Al. Kulik, M. MacRobert, Sv. Nikolova, M. Taube, C. Vakareliyska. Leiden–Boston, 2015, p. 179–194.

Taube 2020 — T a u b e, M. *Gersonides' Biblical Commentaries in a Fifteenth-Century Slavic Translation of the Bible*. – In: Gersonides' Afterlife: Studies on the Reception of Levi ben Gerson's Philosophical, Halakhic and Scientific Oeuvre in the 14th through 20th Centuries. Ed. by O. Elior, G. Freudenthal, D, Wirmer. Leiden–Boston, 2020, p. 288–309.

Temchin 2008 — T e m c h i n, S. Ju. *Skharia and Skoryna: On the sources of Vilnius Old Testament Florilegium (F 19-262)*. – In: Pinkas: Annual of the Culture and History of East European Jewry, 2 (2008), p. 17–33.

Thomson 1998 — T h o m s o n, Fr. J. *The Slavonic Translations of the Old Testament*. – In: Interpretation of the Bible / Interpretation der Bibel / Interprétation de la Bible / Interpretacija Svetega Pisma. Ed. by J. Krašovec et al. Ljubljana, 1998, p. 605–920.

Алексеев 1980 А л е к с е е в, А. А. *Песнь песней в древней славяно-русской писменности* (= Предварительные публикации. Вып. 133–134). Москва, 1980 [Alekseev, A. A. Pesn' pesneĭ v drevne' slaviano-russkoĭ pismennosti (= Predvaritel'nye publikatsii. Vyp. 133–134). Moskva, 1980].

Алексеев 1981 А л е к с е е в, А. А. *Песнь песней по русскому списку XVI века в переводе с древнееврейского оригинала*. – Палестинский сборник, 27 (1981), с. 63–79 [Alekseev, A. A. Pesn' pesneĭ po russkomu spisku XVI veka v perevode s drevneevreĭskogo originala. – Palestinskiĭ sbornik, 27 (1981), s. 63–79].

Алексеев 1983 А л е к с е е в, А. А. *К определению объема литературного наследия Мефодия (Четий перевод Песни песней)*. – Труды Отдела древнерусской литературы, 37 (1983), с. 229–255 [Alekseev, A. A. K opredeleniiu ob″ema literaturnogo naslediia Mefodiia (Chetiĭ perevod Pesni pesneĭ). – Trudy Otdela drevnerusskoĭ literatury, 37 (1983), s. 229–255].

Алексеев 2002 А л е к с е е в, А. А. *Песнь песней в древней славяно-русской письменности*. Санкт-Петербург, 2002 [Alekseev, A. A. Pesn' pesneĭ v drevneĭ slaviano-russkoĭ pis'mennosti. Sankt-Peterburg, 2002].

Архипов 1995 А р х и п о в, А. *По ту сторону Самбатиона: Этюды о русско-еврейских культурных и литературных контактах в X–XVI в.* Oakland, Ca, 1995 [Arhipov, A. Po tu storonu Sambationa: Etiudy o russko-evreĭskikh kul'turnykh i literaturnykh kontaktakh v X–XVI v. Oakland, Ca, 1995].

Афанасьева, Шварц 1980 А ф а н а с ь е в а, Е. В., Е. М. Ш в а р ц. *Древнейший славянский перевод Книги Иова (по пергаменным рукописям)*. – В: Источниковедение литературы Древней Руси. Отв. ред. Д. С. Лихачев. Ленинград, 1980, с. 7–32 [Afanas'eva, E. V., E. M. Shvarts. Drevneĭshiĭ slavianskiĭ perevod Knigi Iova (po pergamennym rukopisiam). – V: Istochnikovedenie literatury Drevneĭ Rusi. Otv. red. D. S. Likhachev. Leningrad, 1980, s. 7–32].

Евсеев 1902 Е в с е е в, И. Е. *Книга пророка Даниила в переводе жидовствующих по рукописи XVI в.* – Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете, 202 (1902), № 3, с. 127–164 [Evseev, I. E. Kniga proroka Daniila v perevode zhidovstvuiushchikh po rukopisi XVI v. – Chteniia v Imperatorskom obshchestve istorii i drevnosteĭ rossiĭskikh pri Moskovskom universitete, 202 (1902), № 3, s. 127–164].

Евсеев 1905 Е в с е е в, И. Е. *Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. Введение и тексты.* Москва, 1905

[Evseev, I. E. Kniga proroka Daniila v drevne-slavianskom perevode. Vvedenie i teksty. Moskva, 1905].

Перетц 1915 П е р е т ц, В. М. *До історії перекладу Біблії в Західній Русі. Книга Естері в* перекладі *кінця* XV *ст*. – Фільологічний збірник пам'яти К. Михальчука. Київ, 1915, с. 23–45 [Peretts, V. M. Do istoriї perekladu Bibliї v Zakhidniї Rusi. Kniha Esteri v perekladi kintsia XV st. – Fil'ologichniї zbirnik pam'iati K. Mihal'chuka. Kiїv, 1915, s. 23–45].

RENDERING EUPHEMISTIC ברך 'BLESS' IN THE TRANSLATION OF JOB IN THE VILNIUS FLORILEGIUM 262

(Summary)

The paper deals with the choices made by the late fifteenth-century Jewish translator of the Book of Job into Ruthenian in rendering the euphemistic instances of the verb 'bless' when the opposite 'curse' is intended. The examples from the sixteenth-century copy of the Vilnius Florilegium F-19 262 are compared with the Hebrew original, the 1492 Gennadij Bible and, when available, with the Old Slavonic *Prophetologium*. The choices appear to follow from the Jewish exegetical tradition.

Keywords: Ruthenian Bible translations; Euphemistic usage; Slavic Translations from Hebrew; Jewish Exegetical tradition.

Moshe Taube,
The Hebrew University of Jerusalem

Анатолий А. Алексеев (Санкт-Петербург, Россия)

БИБЛЕЙСКИЙ КАНОН И БИБЛЕЙСКИЙ КОДЕКС

В греко-римской древности произведения литературы писались на папирусных свитках, этим обусловлено их деление на „книги“ (греч. βιβλίον и лат. liber связаны с обозначением луба, коры), как это представлено, например, в трактатах Платона или „Иудейской войне“ Иосифа Флавия. Кроме того, для письма употреблялись дощечки (лат. codex ‘дерево’). Две или три связанные между собою дощечки, покрытые воском, называемые cera ‘воск’, служили записной книжкой (вроде современного блокнота из франц. bloc-notes). С появлением во II веке пергамена стало возможно создавать книги с большим количеством прочных листов и писать на обеих сторонах листа. По мере улучшения технологии появились возможности для размещения в одном кодексе обширных литературных компиляций. Вследствие этого в истории христианства кодекс стал в известной мере мерилом канона, чему и посвящены настоящие заметки.

Рукописи Мертвого моря написаны на папирусе. Нет основания думать, что тексты, вошедшие со временем в Библию, превосходят степенью сакральности прочий рукописный материал сходного религиозно-философского характера. Нет свидетельств того, чтобы пять книг Моисея были в это время известны иудаизму в составе единого свитка (De Troyer 2008)[1], хотя существовал свиток XII малых пророков, что очевидно объясняется литургическими потребностями. Фигура Еноха по своей богословской значимости не уступает большинству библейских персонажей, соответствующий текстовой материал, известный сегодня по эфиопской и славянской

[1] Среди тысячи кумранских фрагментов библейского текста в каталоге Э. Това (Tov 2010) четыре содержат фрагменты из двух книг Пятикнижия (4Q1 и 4Q12 Бытие и Исход, 4Q17 Исход и Левит, 4Q23 Левит и Числа). Однако природа этих фрагментов неизвестна, это могли быть богословские трактаты и т. п.

версиям, остался за пределами св. Писания. Что это за книги числом 94 (или 204), написанные в 40 дней под диктовку Бога, о которых идет речь в 3 Ездры 14:37–47? Кодикологическая история Библии оставляет много нерешенных вопросов. Если само Писание, можно думать, явилось в одно мгновение, как deus ex machina, то канон и каноническое сознание возникли в ходе исторического развития, и этот процесс, как всякий, принадлежащий истории, доступен изучению.

Между тем, именно христиане отказались от свитков и использовали кодексы уже во втором веке (Roberts, Skeat 1983), вначале чтобы сгруппировать послания апостола Павла, затем – четыре Евангелия. Не позже 250 г. они же изготовили папирусный кодекс в 108 лл., содержавший книги Чисел и Второзакония (из него сохранилось 28 лл.) (Kenyon 1935). Исключительное влияние на развитие христианской книжности имела деятельность Оригена (185–254), который последние два десятилетия свой жизни провел в Кесарии Приморской, где основал школу и создал уникальный библейский корпус – так называемые *Гекзаплы*, в которых еврейский текст библейских книг был соединен с несколькими греческими переводами, все это было размещено в виде шести параллельных столбцов, откуда и происходит название[2]. Его преемники Памфил (240–309) и Евсевий (260–339) использовали *Гекзаплы* для систематического изготовления списков отдельных библейских книг на греческом языке, свидетельством чего служат, в частности, сохранившиеся в рукописях маргиналии (Grafton, Williams 2006: 185–187). Это были тексты так называемой гекзапларной редакции (т. е. основанной на *Гекзаплах* Оригена), которые со временем получили в копиях широкое хождение. Когда Иероним (347–420) посетил Кесарию, он отметил достоинства именно этой редакции в сохранении и передаче смысла еврейского подлинника (veritas Hebraica) и в 391–405 гг. изготовил свой латинский перевод с опорой именно на нее[3].

В связи с ранней историей кодекса обычно рассматривается эпизод из жития императора Константина, написанного Евсевием Кесарийским после смерти императора в 335 г. Здесь, в частности, цитируется письмо императора Евсевию:

„Победитель Константин, великий Август, – Евсевию. В одноименном нам городе (т. е. Константинополе) по промышлению Спасителя Бога, святейшая Церковь приобрела очень много новых людей. С быстрым же умножением верующих становится весьма нужным и умножение церк-

---

[2] На двух столбцах разместился еврейский текст и его транслитерация, четыре столбца заняли Септуагинта и переводы Акилы, Симмаха и Феодотиона, для отдельных пассажей добавлялись пятый и шестой безымянные греческие переводы (quinta и sexta). Издание сохранившихся фрагментов: Field 1875.

[3] Характеристику Иеронима как гебраиста см. Graves 2007.

вей. Итак, прими со всею готовностью наше решение. Нам рассудилось за благо объявить твоему благоразумию, чтобы ты приказал опытным, отлично знающим свое искусство писцам написать на выделанном пергамене пятьдесят томов (σωμάτια), удобных для чтения и легко переносимых для употребления. Эти тома должны содержать от божественного Писания (τῶν θείων γραφῶν) то, что, по твоему разумению, особенно нужно иметь и употреблять в Церкви“ (Vita Constantini, IV.36 (PL). В следующей главе отражена реакция адресата: „Таково было повеление василевса, и за словом немедленно последовало дело. Я переслал ему роскошно приготовленные тройные и четверные книги (τεύχεσι τρισσὰ καὶ τετρασσὰ)“ (Vita Constantini, IV.37 (PL).

Как греч. σωμάτιον, употребленное в письме императора, так и τεῦχος в ответе Евсевия указывают на составной характер соответствующих предметов – что-то вроде комплекта, набора, подборки, сборника, – не позволяя уверенно решить, идет ли речь о свитке или кодексе, каждый из которых состоит из множества отдельных тождественных элементов. Собственно свиток назывался по-гречески κύλινδρος „свернутый в трубку“, книга другого устройства, например в виде кодекса, вполне могла называться βιβλίον (Madan 1920: 10). Позже τεῦχος вошло в название библейских сборников Пятикнижия и Восьмикнижия (πεντάτευχος и ὀκτάτευχος), так что его можно отождествлять или с книгой как единым целым, или же еврейским свитком. Однако в научной традиции с описанным событием связывают как правило происхождение больших библейских кодексов IV века – Ватиканского, Синайского и Александрийского[4]. Все три содержат Ветхий и Новый Завет в более или менее полном, но не тождественном составе и с некоторыми различиями в последовательности расположения библейских книг.

Но с таким пониманием данного эпизода согласиться невозможно. Тому много причин: 1) Греческие обозначения τρισσὰ καὶ τετρασσὰ в ответе Евсевия приходится понимать как указание на три или четыре столбца на листе, что выглядит большой натяжкой. Едва ли количество столбцов имеет какое-либо значение в данном случае, тогда как количество листов, образующих каждый из 50-ти сборников может служить указанием на объем текста; 2) Трудно допустить, чтобы в тот короткий срок, какой допускает рассказ Евсевия, мог быть выполнен столь объемный заказ; 3) Нет свидетельств того, чтобы полные Библии на греческом языке были в ходу в это и последующее время. По своему размеру они бы создали значительные трудности для перемещения и использования, на что особо обращает внимание император. Не ясно, каково могло быть назначение этих кодексов в сравнительно скромных церковных собраниях в городе, только

[4] См., например, Marcos 2000: 210; Skeat 2004: 54 и сл.

начавшем свое существование, т. е. сравнительно малонаселенном; 4) Не известно случаев, чтобы когда-либо в истории греческой церкви использовался в богослужении полный библейский текст Ветхого или Нового заветов, объем рукописной книги ограничивался либо Четвероевангелием, либо Апостолом, тогда как Ветхий Завет читался по весьма скромным выборкам (лекционариям); 5) Наконец, положительно известно, что в IV–VI вв. в Константинополе не осуществлялось последовательное чтение Ветхого Завета, в богослужебной практике Иоанна Златоуста в конце IV в., основным чтением является Новый Завет[5]. *Канон Муратори* начала IV в. включает в себя Евангелия Иоанна и Луки, Деяния, 13 посланий апостола Павла, послание Иуды и два послания Иоанна, Премудрость Соломона, Откровения Иоанна и Петра, а также Пастырь Гермы (Sundberg 1973). Как кажется, впервые Ветхий и Новый Завет объединяются в одном перечне в послании Афанасия Александрийского в 367 г. (McGowan 2014: 90)[6]. Таким образом, по всей вероятности, Евсевий отправил в Константинополь 50 экземпляров подборки разных чтений из Нового Завета, это не были копии одной выборки, а сделаны разные – потому и упоминаются разница в объемах – 2 и 3 листа[7].

Тем не менее действительно, именно со скрипторием в Кесарии необходимо связывать появление больших библейских кодексов. *Гекзаплы* Оригена были единственным источником, из которого можно было извлечь ту или другую совокупность книг Ветхого завета по-гречески. По всей вероятности, *Гекзаплы* были написаны на листах папируса и хранились по частям, но вовсе не в виде единого кодекса[8]. Следует иметь в виду, что эпоха Оригена была переходной от папируса к пергамену и, соответственно, от свитка к кодексу, но и в более позднее время кодекс такого объема было бы невозможно создать. Библейские тексты иудейской синагоги, будучи написаны на папирусе или коже, хранились в форме свитков. Это не позволяло соединять в единое целое тексты большого объема, каждая из библейских

---

[5] См.: Rouwhorst 2013: 167–168. Ср.: Neither in Constantinople nor in Antioch have traces been found of a continuous or semi-continuous reading of Old Testament books. As for Constantinople, the Old Testament played a minor role in liturgical celebrations, at least in the form of readings. This meant that complete Bibles or separate biblical books with the exception of Genesis and the Psalms were of little practical use. On the other hand, a book such as the Prophetologion, in which all the passages selected from the Old Testament were assembled, was extremely welcome. This, for its part, is a strong argument in favour of the antiquity of this liturgical biblical book (Rouwhorst 2013: 168).

[6] Но это случилось уже после создания *Ватиканского кодекса* (о чем ниже).

[7] Некоторые исследователи допускают, что речь в письме императора идет именно о копиях Нового Завета (Wendel 1939; Robbins 1987). Но и в этом случае остаются в силе главные из приведенных выше возражений.

[8] По мнению Swete 1914: 74, такой кодекс имел бы объем в 3250 листов.

книг за исключением 12 малых пророков хранилась как отдельный свиток. Как уже отмечено выше, в Кумране не было свитков Пятикнижия[9], лишь в эпоху масоретов, то есть, вероятно, после 500 г., еврейская библейская письменность вслед за христианской переходит к тому формату полного библейского свода, какой представляют *Алеппский* и *Ленинградский кодексы* X–XI вв.[10] Таким образом, Септуагинта, представленная Оригеном в *Гекзаплах*, была единственным цельным сводом, который содержал значительный объем еврейских религиозных книг в греческом переводе. Сам Ориген, соединяя в одном корпусе разные греческие переводы еврейского оригинала, руководствовался богословскими соображениями, ибо стремился установить подлинный смысл Божественного откровения евреям. Евсевий, когда извлек из этой громадной сокровищницы текстов одну из возможных греческих версий целиком, создал по заранее обдуманному расчету или по счастливой случайности то, чего никогда прежде не было, – объединенный текст тех писаний иудаизма, которые к этому времени были переведены на греческий язык и включены в *Гекзаплы*. Прибавив к этому совокупность новозаветных писаний на следующем этапе, он получил христианский корпус писаний.

Очевидно, что в годы составления *Гекзапл* сколько-нибудь ясного представления о каноне еще не существовало, его состав не было возможности видеть во всей его совокупности, как это видно сегодня в эпоху единого библейского свода.

Не исключено, что мысль соединить священные тексты одной версии в единый рукописный комплект возникла у Евсевия в ответ на запрос императора, но для исполнения ее нужны были годы, даже если речь бы шла об изготовлении всего одного полного кодекса. Перевод книг *Паралипоменон* возник как случайность (отсутствует даже еврейское название), однако позже этот раздел вошел в священный свод иудаизма. То же относится к книгам Екклисиаст и Сирах. В случае Сираха само предисловие ее первого издателя противоречит тому, чтобы включать книгу в какое-либо собрание священных документов, так что обычно оно опускается в церковных изданиях. Существование книги Еноха в эфиопской традиции в качестве священной свидетельствует о наличии такой возможности.

---

[9] Концепция Торы Моисея в форме Пятикнижия возникла лишь в середине первого тысячелетия н. э., судя по тому, что греч. πεντάτευχος впервые появляется в это время у Исидора Грамматика (см. Liddell-Scot 1998, s.v.). Пятикнижие в одном свитке служит тому, чтобы разделить письменную и устную Тору.

[10] *Алеппский кодекс* создан около 920 г., до гибели в 1947 г. при военных действиях в Иерусалиме имел 487 листов. *Ленинградский кодекс* 1008 г. имеет 491 лист и стал базовым источником для издания еврейского текста начиная с 1937 г. Хранится в Санкт-Петербурге – РНБ, шифр Firkovich B 19 A.

Изучению трех древних библейских кодексов долгую жизнь посвятил Теодор Кресси Скит (Theodore Cressy Skeat, 1907–2003), который с 1931 г. до конца своих дней был библиотекарем Британского музея и находился в числе тех счастливцев, кто в 1933 г. принял там *Codex Sinaiticus*, доставленный из Ленинграда. По его наблюдениям, *Ватиканский* и *Синайский кодексы* относятся к одному скрипторию, а именно кесарийскому, между тем в тексте обоих не отразились гекзапларные черты (Skeat 2004: 202, 204, 214, 228). Это не должно служить опровержением связи трех кодексов (Vat, Sin, Alex) с *Гекзаплами*, ибо копирование текстов могло осуществляться с различных рукописных оригиналов, тогда как *Гекзаплы* предлагали ориентиры для установления состава каждого кодекса и последовательности библейских книг. По всей вероятности, вскоре после создания *Ватиканский кодекс* был передан в Константинополь в собственность императора. *Александрийский* также поступил в Константинополь, откуда много позже, после 1308 г., перенесен в Александрию патриархом константинопольским Афанасием II (Skeat 2004: 119–121), тогда как *Синайский* оставался в Кесарии и накануне вторжения арабских завоевателей был передан в Синайский монастырь (Skeat 2004: 133, 230, 234, 290, 298).

В ранней средневековой Европе плохо знали греческий язык и греческую библейскую традицию, и мало интересовались и тем, и другим. Но были исключения. В VI в. Кассиодор Сенатор (490–585) дал первое аналитическое описание христианской Библии. Происходил он из богатой римской семьи, до 540 г. состоял на службе у готских королей, перемещаясь из Равенны в Константинополь и обратно, почему оказался вовлечен в рассмотрение христианских отношений с готами-арианами. Наслышанный о существовании богословской школы в сирийской Нисибии, он основал монастырь бенедиктинского устава и учебно-просветительского характера в своем имении Vivarium на юге Италии (совр. Скиллаче в Калабрии), где сам принял монашество. Его сочинения под общим названием Variae представляют собою послания по разного рода правовым и административным вопросам. Его богословские и библеистические труды объединены в Institutiones Divinarum et Secularium Litterarium. Здесь происходит соединение светской и церковной науки и проявляется зависимость от Августина (De doctrina christiana) в стремлении трактовать христианство как разновидность философского учения.

Кассиодор дал детальное и хорошо мотивированное кодикологическое описание латинского текста Иеронимова перевода. То, с чем ему приходится иметь дело, он называет Scriptura divina „божественное писание“ или pandectae „все данное“. В ее состав входят следующие тома: Octateuchos (первые восемь книг Иеронимова перевода), codex Regum (четыре книги Царств), codex Prophetis (XVI пророков), codex Psalterio, codex Salomone (Proverbia, Ecclesiastes, Canticum canticorum). Что касается книги

Ecclesiasticus, то она, по представлениям Кассиодора, может быть творением Иисуса Сирахова, тогда как книга Премудрости (Sapientiae) – труд Филона (Александрийского). Кассиодор повторяет эти суждения вслед за Иеронимом. Применительно к Иисусу, считает Кассиодор, может быть употреблено слово Ecclesiastes, тогда как всякий другой проповедник должен быть назван Ecclesiasticus. Агиографы образуют шестой кодекс, в их число входят книги Иова, Товита в пяти книгах, Эсфирь в 6 книгах, Юдифь в 7 книгах, Маккавеи в 10 книгах. Под книгами имеется в виду деление текста, произведенное священником Белатором (Belator), трудившимся вместе с Кассиодором в монастыре Vivarium.

В этом ряду на Евангелия приходится 7-й кодекс с комментариями Иеронима, Амвросия и Августина, упоминается также труд Евсевия по составлению таблиц параллельных чтений в Четвероевангелии (так называемые каноны). Восьмой кодекс содержит послания апостолов и последний, девятый, – Деяния и Апокалипсис.

В заключение сообщаются такие подсчеты, имеющие очевидное символическое значение. У Иеронима ветхозаветное Писание делится на 22 части согласно числу букв еврейского алфавита, тогда как Новый Завет содержит 27 книг. С прибавлением нераздельной в трех лицах Троицы получается общая сумма 50 (pandectae). Что касается канона Августина, то здесь дело обстоит таким образом: им написана 71 книга, с прибавлением единосущной Троицы выходит сумма 72, т. е. Септуагинта, по числу легендарных переводчиков[11].

Кассиодор предлагает вполне разумные рекомендации при работе с текстами Писания: не спешить с корректурами там, где текст кажется ошибочным, не менять словоупотребление в намерении его улучшить, не упрощать формы еврейских имен и наименований, во всех случаях признавая божественный небесный характер текста.

В этой картине два момента привлекают внимание. Во-первых, употребление термина pandectae. Это заимствованный из греческого юридический термин, которым начиная с эпохи Юстиниана обозначали сборник законоположений (πανδέκται) (Liddell, Scott 1998: 1296). Кассиодор был непосредственным зрителем и в какой-то мере участником этих административных преобразований, которые пришлись на 535–538 годы. Связь между юридическими предписаниями книг Исход и Второзаконие, с одной стороны, и законодательной деятельностью Юстиниана (который, кстати сказать, перенес свою столицу в Равенну в 540 г.) служила объяснением и давала опору тому и другому нормативному феномену. Эта традиция отождествления религиозных норм с юридическими имеет, конечно, глубокие корни и

[11] Дано суммарное изложение трактата по публикациям Jones 1946; Mynors 1961.

сложилась задолго до Кассиодора[12]. Однако его словоупотребление характерно своей терминологичностью.

Во-вторых, толкования библейских книг выступают как неотъемлемая часть самих священных писаний. Подобно тому как в философии каждое из мнений имеет свою достоверность, так и здесь библейский текст предлагает одно из возможных пониманий божественного слова, но не является окончательным. Толкователи писания занимают место в одном ряду с толкуемым текстом, их собственные богословские находки обладают достоверностью, сопоставимой с библейским текстом, поскольку могут открыть его смысл. Как Ориген привлекал греческие переводы для истолкования еврейского оригинала, так Кассиодор, опираясь на толкования, ищет смысл священного текста. Стоит заметить, что эта традиция широко представлена в европейской культуре. Так, в христианской Европе в эпоху схоластики термин glossa ordinaria обозначал ветхозаветные тексты с толкованиями, у славян термин „толковая палея“ также обозначал Ветхий Завет с толкованиями. Толкования не только соединялись с библейским текстом, но придавали ему смысловую полноту. В этом, конечно, следует видеть наследие античных философов. Представление о закрытом каноне Св. Писания и особой – другой – природе библейского текста еще не вполне сформировано.

В монастыре Vivarium была осуществлена работа по выявлению и объединению в единый корпус разрозненных томов Иеронимова библейского перевода. Принято мнение, что результатом и свидетелем этой работы стал Codex Amiatinus, датируемый 690–710 гг. и являющийся сегодня самым ранним и полным представителем латинской библейской традиции (Corssen 1883; White 1890; Berger 1893: 37–41; Meyvaert 1996; O’Reilly 2019: 3–117)[13]. В период своей дипломатической работы Кассиодор многократно и подолгу бывал в Константинополе, кроме того он был в тесных отношениях с римскими иерархами. Так, с папой Агапитом I (535–536) он пытался основать в Риме университет, а затем находился в тесном общении с „византийским“ папой Вигилием (537–555). Очевидно, что у него были возможности ознакомиться с полным составом Св. Писания, как оно представлено в *Ватиканском* и *Александрийском кодексах*.

Codex Amiatinus создан в Нортумбрии, откуда происходил знаменитый проповедник и библеист Алкуин (Alcuin, 735–804). В 781 г., в эпоху возрождения образованности, Алкуин по предложению императора Карла занялся редактированием латинского текста Св. Писания, в работе прини-

---

[12] Кодексу Юстиниана предшествовали Codex Gregorianus (291) и Codex Theodosianus (438).

[13] Часть исследований построена на искусствоведческом материале. Изготовленный около 700 г. в Нортумбрии кодекс доставлен в Италию как подарок папе Григорию II в 716 г., хранится во Флоренции (Biblioteca Medicea Laurenziana).

мал участие также Теодульф (Theodulf, 750/760–821), епископ Орлеана. Большие турские Библии с иллюстрациями остались памятником эпохи на все последующее время[14]. С образованием университета Сорбонны (около 1207 г.), богословского по своему научно-педагогическому профилю, Библия стала предметом преподавания и изучения, именно тогда ее латинский текст получил именование Вульгаты. Сохранилось около 9 тысяч этих изящных и скромных однотомников так называемой „Парижской библии“. В результате именно тогда греч. и лат. biblia из существительного мн. числа стало восприниматься как сущ. ед. числа[15]. Она и была впервые опубликована с помощью печатного станка Иоанном Гутенбергом в 1455 г., это издание переплеталось, однако, в два или три тома. По своим объемистым внешним особенностям издание Гутенберга продолжило традицию турских библий, но не сорбоннских. В эпоху книгопечатания однотомная библия стала безусловной нормой. В период инкунабул (1455–1499) опубликовано 97 отдельных изданий Библии, в их числе две на немецком языке, одна на чешском, – все это были частные неофициальные издания по преимуществу однотомные.

Период между изданием Библии Гутенберга и изданием Нового Завета Эразма Роттердамского (1512) можно назвать эпохой библейского гуманизма. Библия стала изучаться как прочие памятники письменности, ее язык в первую очередь привлек внимание грамматистов, а рукописи стали объектом текстологического исследования. Греческую делегацию на Флорентийском соборе (1438–1445) возглавлял сам император Иоанн VIII Палеолог, который привез с собою большое собрание греческих рукописей то ли для дарения, то ли для продажи. После его смерти в 1448 г. рукописи поступили под надзор Виссариона, архиепископа Никейского (1403–1472), который также был участником собора и одобрил все соборные решения. Став папским кардиналом, он уже не вернулся на родину (Садов 1883; Martin 2000)[16]. В Венеции он умножил собственное собрание греческих рукописей, которые числом более тысячи он принес в дар библиотеке собора св. Марка (Monfasani 2011). После его смерти рукописи императора поступили в Ватикан, в документах это событие датируется 1477 г. (Rahlfs 1914: 258). Но еще прежде полный библейский кодекс, находившийся среди рукописей императора, был дважды копирован в Венеции по заказу Висса-

---

[14] В память о них иллюстрированная Библия Гюстава Доре (1866) названа La Grande Bible de Tours.

[15] Впервые это отмечено в трактате Фомы Кемпийского „О подражании Христу“ около 1420 г. (Thomas à Kempis. De imitatione Christi). См.: Blaise 1925, s. v.

[16] Виссарион участвовал в замужестве Софьи Палеолог и отправке ее в Москву. По легенде, с нею были посланы ценные книги, которые позже сгорели в библиотеке Ивана Грозного.

риона. Эти копии хранятся в Венеции в Bibliotheca Marciana (номера 5 и 6) (Rahlfs 1914: 306–307) и были использованы как основа греческого текста в двух крайне важных изданиях. Во-первых, это Biblia Complutensia, изданная в Мадриде в 1514–1517 гг. при поддержке высокообразованного кардинала Хименеса де Сиснерос (1436–1517), она содержит еврейский, арамейский, греческий и латинский текст. Еврейская версия основана на рукописи 1289 г., находящейся в университете Мадрида, а греческий текст основан на копии, снятой с *Ватиканского кодекса*. Руководитель и вдохновитель этого издания кардинал Хименес отдавал предпочтение еврейскому тексту, но не решался открыто проявлять свои симпатии и на всякий случай задерживал выход в свет готового труда. Во-вторых, это издание 1518 г. Септуагинты Альда Мануция (Aldus Manutius, 1449–1515), плодовитого венецианского издателя и гуманиста. Ни в том, ни в другом случае у издателей не было ясного представления о происхождении издаваемого греческого текста. Подлинный манускрипт оказался включен в первую опись Ватиканской библиотеки в 1475 г., под шифром Cod. Vat. 1209, и стал известен только в 1587 г. в издании Biblia Sixtina Romana. В это время Ватикан, вовлеченный в борьбу с лютеранством, относился с недоверием к еврейским и греческим источникам Св. Писания, потому издание 1587 г. было в нескольких местах исправлено по латинским образцам. Первое критическое издание еврейской Библии было выполнено базельским семитологом Буксдорфом (Johann Buxtorf der Ältere, 1564–1629) в 1618–1619 г., в те же годы вышли труды Луи Каппеля (Louis Cappellus,1585–1658), французского гугенота, который убедительно показал, что Св. Писание в своей оригинальной форме на еврейском языке должно быть изучаемо методами филологии и лингвистики.

Православные славяне обратили внимание на печатную латинскую Библию в конце XV в. и сделали по ее образцу однотомник, собрав существующие славянские библейские переводы разных эпох и прибавив к ним перевод недостающих книг с латыни. Это известная Геннадиевская библия 1499 г., названная по имени новгородского архиепископа Геннадия (†1506). Есть смутные сведения о том, что готовилось печатное издание (Ромодановская 2009: 248), но новый перевод с латыни был очевидно плохого качества. Возможно, поэтому в русской научной литературе получило хождение мысль о том, что этот большой труд назначен был для борьбы с жидовствующими. Мысль эта основана на одном замечании архиеп. Геннадия[17]. При этом один из русских книжников того времени, Ивашко Черный, был

[17] В послании 1489 г. архиеп. Геннадий перечисляет книги, которые есть у еретиков, среди них Пророчества, Бытия, Царства, Притчи, Менандр, Иисус Сирахов (Казакова, Лурье 1955: 320). Едва ли можно думать, что этих книг не было в Новгородской епархиальной библиотеке.

обвинен в жидовстве. Его труд, какой мог вызвать это подозрение, состоял в собирании и объединении в одном корпусе славянских библейских книг в старых переводах, начиная от кирилло-мефодиевских и кончая русскими толковыми переводами XII в. (Турилов 2014; Алексеев 1921). Почти все эти переводы были включены и в Геннадиевскую Библию. Вероятно, труд Ивашки Черного, как и усилия новгородских писцов при дворе архиеп. Геннадия имели одну цель – так или иначе ответить на европейскую печатную Библию. Обращение к собственному наследию выглядело как разумно обоснованный путь[18], тогда как перевод латинского издания мог быть справочником, но не священной основой „национальной“ христианской традиции. После смерти Ивана Черного попытки создать „православную“ Библию на „национальной“ основе продолжил в 1503–1507 гг. некто Матфей Десятый, канцелярский служащий в Вильне. Он знал о начатой его предшественником работе, но тоже не смог довести до конца свой подвиг собирания разрозненных библейских книг[19]. Чуть позже белорусский гуманист Франциск Скарина опубликовал в 1517–1519 гг. с помощью печатного станка 18 библейских книг на белорусском наречии. Однако печатная Вульгата не оставляла места сомнениям в том, что подлинная Библия представляет собою определенный перечень книг, размещенных друг за другом в определенном порядке в пределах одного тома. К тому же выводу вела и чешская Библия, появившаяся в нескольких изданиях, начиная с 1488 г. Для славянской традиции вопрос разрешился лишь в 1581 г. изданием однотомной Острожской Библии. Прямым образцом для нее послужило греческое издание Альда Мануция 1518 г., славянский текст в общем и целом заимствован из списка новгородской Геннадиевской библии. Для полноты картины даже прибавлена 3 Маккавейская книга вслед за чешской Библией[20]. Интересно отметить, что в период подготовки издания в Острожском училище, где велась работа, греческий язык преподавал юный Кирилл Лукарис (1572–1638). Став позже патриархом Александрийским, он преподнес в подарок королю Иакову Александрийский кодекс, чем выразил свое восхищение английским изданием Библии 1611 года (The Authorized Version).

---

[18] Об объеме славянских библейских переводах см. Николова 2005.

[19] Недавно этот труд был издан фототипически в сопровождении научного комментария. См.: Библия Матфея Десятого 2020.

[20] Согласно Фрейдгофу (Freidhof 1972: 58–61), перевод сделан с греческого оригинала с использованием в отдельных случаях чешского текста по изданию Меланхриха, которое было впервые осуществлено в 1511 г., а в 1577 г. было напечатано в пятый раз.

ЛИТЕРАТУРА

Алексеев 2021 — А л е к с е е в, А. А. *Библейский гуманизм в восточной Европе*. – В: Пространство безграничной словесности. Сборник статей к 70-летию В. Е. Багно. Санкт-Петербург, 2021, с. 9–18 [Alekseev, A. A. Bibleĭskiĭ gumanizm v vostochnoĭ Evrope. – V: Prostranstvo bezgranichnoĭ slovesnosti. Sbornik stateĭ k 70-letiiu V. E. Bagno. Sankt-Peterburg, 2021, s. 9–18].

Библия Матфея Десятого 2020 — *Библия Матфея Десятого 1507 года.* Из собрания Библиотеки Российской академии наук. Т. 1–2. Текст, исследования и материалы. Подготовка издания и исследование А. А. Алексеев, А. Е. Жуков, Ф. В. Панченко. Санкт-Петербург, 2020 [Bibliia Matfeia Desiatogo 1507 goda. Iz sobraniia Biblioteki Rossiĭskoĭ akademii nauk. T. 1–2. Tekst, issledovaniia i materialty. Podgotovka izdaniia i issledovanie A. A. Alekseev, A. E. Zhukov, F. V. Panchenko. Sankt-Peterburg, 2020].

Казакова, Лурье 1955 — К а з а к о в а, Н. А., Я. С. Л у р ь е. *Антифеодальные еретические движения на Руси XIV–XVI в.* Москва–Ленинград, 1955 [Kazakova, N. A., Ia. S. Lur'e. Antifeodal'nye ereticheskie dvizheniia na Rusi XIV–XVI v. Moskva–Leningrad, 1955].

Николова 2005 — Н и к о л о в а, С. *Древнеболгарский перевод Ветхого Завета.* – В: Славянский альманах 2004. Москва, 2005, с. 355–364 [Nikolova, S. Drevnebolgarskiĭ perevod Vethogo Zaveta. – V: Slavianskiĭ al'manakh 2004. Moskva, 2005, s. 355–364].

Ромодановская 2009 — Р о м о д а н о в с к а я, В. А. *Геннадиевская Библия: Задачи и принципы издания.* – Труды Отдела древнерусской литературы, 59 (2009), с. 245–263 [Romodanovskaia, V. A. Gennadievskaia Bibliia: Zadachi i printsipy izdaniia. – Trudy Otdela drevnerusskoĭ literatury, 59 (2009), s. 245–263].

Садов 1883 — С а д о в, А. И. *Виссарион Никейский: Его деятельность на Ферраро-Флорентийском соборе, богословские сочинения и значение в истории гуманизма*. Санкт-Петербург, 1883 [Sadov, A. I. Vissarion Nikeĭskiĭ: Ego deiatel'nost' na Ferraro-Florentiĭskom sobore, bogoslovskie sochineniia i znachenie v istorii gumanizma. Sankt-Peterburg, 1883].

Турилов — Т у р и л о в, А. А. *Иван Черный.* – В: Православная энциклопедия. Т. 20. Москва, 2014, с. 638–639 [Turilov, A. A. Ivan Chernyĭ. – V: Pravoslavnaia entsiklopediia. T. 20. Moskva, 2014, s. 638–639].

Berger 1893 — B e r g e r, S. *Histoire de la Vulgate*. Paris, 1893.

Blaise 1925 — B l a i s e, A. *Lexicon latinitatis Medii Aevi*. Turnholti, 1925.

Corssen 1883 — C o r s s e n, P. *Die Bibeln des Cassiodorus und der Codex Amiatinus.* – In: Jahrbücher für protestantische Theologie, 9 (1883), p. 619–633.

De Troyer 2008 — D e T r o y e r, K. *When did the Pentateuch come into Existence?* – In: Die Septuagint – Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006. Hrsg. von M. Karren und W. Kraus unter Mitarbeit von M. Meiser. Tübingen, 2008, p. 269–286.

Field 1875 — F i e l d, Fr. *Origenis hexaplorum quae supersunt: sive veterum interpretum Graecorum in totum vetus testamentum fragmenta. Post Flaminium nobilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione Syro-Hexaplari*. 2 vols. Oxford, 1875.

Freidhof 1972 — F r e i d h o f, G. *Vergleichende sprachliche Studien zur Gennadius-Bibel (1499) und Ostroger Bibel (1580/81): Die Bücher Paralipomenon, Esra, Tobias, Judith, Sapientia und Makkabäer*. Frankfurt am Main, 1972.

Grafton, Williams 2006 — G r a f t o n, A., M. W i l l i a m s. *Christianity and the transformation of the book. Origen, Eusebius, and the library of Caesarea.* Cambridge, Massachusetts–London, 2006.

Graves 2007 — G r a v e s, M. *Jerome's Hebrew philology. A study based on his commentary on Jeremiah*. Leiden–Boston, 2007.

Kenyon 1935 — K e n y o n, F. G. *The Chester Beatty biblical papyri descriptions and texts of twelve manuscripts on papyrus of the Greek Bible. Fasciculus 5. Numbers and Deuteronomy.* London, 1935.

Jones 1946 — J o n e s, L. W. *Cassiodorus Senator. An Introduction to Divine and Human Readings.* New York, 1946.

Liddell, Scott 1998 — *A Greek-English Lexicon*. Compiled by H. G. Liddell, R. Scott. Oxford, 1998.

Madan 1920 — M a d a n, F. *Books in manuscript. A short introduction to their study and use.* London, 1920.

Marcos 2000 — M a r c o s, N. F. *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Version of the Bible*. Leiden–Boston–Köln, 2000.

Martin 2000 — M a r t i n, J. E. *Cardinal Bessarion. Mystical Theology and Spiritual Union Between East and West. Winnipeg.* Manitoba, 2000.

McGowan 2014 — M c G o w a n, A. B. *Ancient Christian worship: early church practices in social, historical, and theological perspective.* Grand Rapids, Michigan, 2014.

Meyvaert 1996 — M e y v a e r t, P. *Bede, Cassiodorus, and the Codex Amiatinus*. – Speculum, 71 (1996), № 4, p. 827–883.

Monfasani 2011 — M o n f a s a n i, J. *'Bessarion scholasticus': A Study of Cardinal Bessarion's Latin Library.* Turnhut, 2011.

Mynors 1961 — M y n o r s, R. A. *Cassiodori Senatoris Institutiones.* Oxford, 1961.

O'Reilly 2019 — O' R e i l l y, J. *The Codex Amiatinus, the Book of Kells and Anglo-Saxon Art*. London–New York, 2019.

Rahlfs 1914 — R a h l f s, A. *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments, für das Septuaginta-Unternehmen*. Göttingen, 1914.

Robbins 1987 — R o b b i n s, G. A. *'Fifty Copies of the Sacred Writings' (VC 4.36): Entire Bibles or Gospel Books?* – Studia Patristica, 19 (1987), p. 91–98.

Roberts, Skeat 1983 — R o b e r t s, C. H., T. C. S k e a t. *The birth of the codex.* London, 1983.

Rouwhorst 2009 — R o u w h o r s t, G. *The liturgical reading of the Bible in Early Eastern Christianity. The protohistory of the Byzantine lectionary*. – In: The liturgical reading of the Bible in Early Eastern Christianity. Subsidia 1. Challenges and Perspectives. Collected Papers, resulting from the expert meeting of the Catalogue of Byzantine Manuscripts programme held at the PThU in Kampen, the Netherlands on 6th–7th Nov. 2009. Ed. K. Spronk, G. Rouwhorst, S. Royé. Brepols, 2013, p. 156–171.

Skeat 2004 — S k e a t, T. C. *The collected biblical writings of T. C. Skeat.* Introduced and edited by J. K. Elliott. Leiden–Boston, 2004.

Sundberg 1973 — S u n d b e r g, A. C., Jr. *Canon Muratori: A Forth-Century List*. – Harvard Theological Review, 66 (1973), p. 1–41.

Swete 1914 — S w e t e, H. H. *An Introduction to the Old Testament in Greek*. 2nd ed. Cambridge, 1914.

Tov 2010 — T o v, E. *Revised Lists of the Texts from the Judaean Desert*. Leiden–Boston, 2010.

Wendel 1939 — W e n d e l, C. *Der Bibel-Auftrag Kaiser Konstantins*. – Zentralblatt für Bibliothekswesen, 56 (1939), p. 165–175.

White 1890 — W h i t e, H. J. *The Codex Amiatinus and its Birthplace*. – In: Studia Biblica et Ecclesiastica. T. 2. Oxford, 1890, p. 273–308.

THE BIBLE CANON AND THE BIBLE CODEX

(Summary)

The paper deals with the history of development the concept of Biblia from Origen's *Hexapla* through Cassiodorus Senator's treatises, Alcuin's revision of the Latin text and one volume Sorbonne Latin *scripturae* to the present *Biblia* of the early printing epoch (the 15th century). Some remarks on the history of the concept of the Holy Scripture in Slavonic area are added.

Keywords: history of the concept of Biblia; concept of Biblia in Slavonic area.

Anatoly A. Alexeev,
Saint Petersburg State University

Марчелло Гардзанити (Флоренция, Италия)

ПЕРВОЕ ОПИСАНИЕ БИБЛИИ И ЕЕ КНИГ В ПЕРВОМ БОЛГАРСКОМ ЦАРСТВЕ

Обычно, когда говорят о славянской Библии, ссылаются на переводы Кирилла и Мефодия и, в частности, на отрывок из *Жития Мефодия* (гл. XV, 1–3), в котором находится свидетельство о первой полной славянской версии Библии, Ветхого и Нового Заветов, за исключением Маккавейских книг. В то же время, следует признать, что у нас нет свидетельств этой Библии (в отличие, например, от Библии Каролингов), и что библейские книги в славянской версии сохранились прежде всего в комплексе литургических книг, за редкими исключениями, которые восходят к более позднему периоду и относятся к восточнославянскому региону. Таким образом, Библия вошла в сознание славянских общин в фрагментарной форме в комплексе книг, используемых в литургии, или в связи с ней, по сложной иерархии, вершиной которой была книга Евангелий (Николова 1998; Thomson 1998: 638–646; Алексеев 1999: 91–97, 153–159; Garzaniti 2011).

Естественно, что в славянско-византийской традиции существует идея Библии как Священных Писаний, вдохновленных Богом, но конкретное присутствие книги Библии как таковой с ее сложной композицией исчезло, и в то же время ослабло ее отличие от апокрифической литературы, экзегетической литературы и литургических произведений. Фундаментальную роль, безусловно, сыграли экзегетические комментарии, посвященные отдельным библейским книгам, начиная с Евангелий и книги Псалтири, распространенных в славянской версии.

Самое древнее свидетельство описания Библии и ее внутренней структуры содержится в *Симеоновом сборнике*, переведенном в Первом болгарском царстве по инициативе царя Симеона, но сохраненном в более поздних, преимущественно восточнославянских списках, древнейший из которых написан в 1073 г., *Изборник 1073 г*. Мы хотели бы сосредоточить наше внимание на этом описании, которое можно прочитать в заключительной

части, чтобы лучше понять его значение в контексте произведения, в котором Священные писания играют центральную роль[1].

Симеонов сборник был не просто трактатом христианской эрудиции в энциклопедической форме, как его часто представляют, но был задуман, чтобы предложить набор истолковательных инструментов, необходимых для понимания Священных Писаний, как на уровне содержания, так и на уровне формы, с целью изложения христианской доктрины[2]. Если воспринимать в целом структуру сборника, можно было бы сказать, что его лейтмотив – изложение восточного христианского вероучения с особой направленностью на обучение мирян посредством адекватной интерпретации отдельных отрывков Священных Писаний в свете патристической экзегезы.

Исходя из того, что устойчивое ядро сборника состоит из 88 вопросов, можно сказать, что материал, предложенный вопросами Анастасия Синаита о духовной жизни, прежде всего мирян, был использован и реорганизован рядом новых вопросов в более широком контексте вопросов, приписываемых Псевдо-Анастасию, которые относятся сначала к Ветхому, а затем к Новому Завету, где четко прослеживается различие между апостольскими посланиями и Евангелиями. Четкое упорядочение на основе Священных Писаний позволяет не только ощутить единство Ветхого и Нового Завета на основе исторической и аллегорической интерпретации, но и проследить хронологическое развитие истории спасения в тринитарном ключе, на основе доктрины соборов и традиционного исповедания веры, изложенных в первой части *Сборника*[3].

В *Симеоновом сборнике* основополагающая роль Священных Писаний раскрывается в Вопросе 65, целью которого является комментарий к отрывку из Евангелия: „Тогожде како ѥ разоумѣтн, ꙗко вьсѧкъ книгъчнн наоучнвъ сѧ въ ц҃рство н҃бсьноѥ, подобьнъ ѥ чл҃коу домовнтѫ нже нзлагаѥт отъ богатьства своѥго новаа и ветъха“ (Мф. 13:52)[4]. Ответом на вопрос является небольшая антология библейских и святоотеческих текстов, собранная с большой тща-

---

[1] В прошлом эта тема рассматривалась прежде всего с точки зрения библейского канона (Алексеев 2010) и его восприятия в славянском мире, особенно в восточнославянском регионе, в так называемых „индексах подлинных или лживых книг“ (Семеновкер 1985; Грицевская 2003).

[2] Краткое изложение нашей интерпретации см. Гардзанити 2017: 311.

[3] Мы представили нашу интерпретацию на Международном конгрессе славистов в Белграде (2018), в которой мы хотели рассмотреть функцию антологии на основе точного анализа ее структуры. Наша работа еще не опубликована.

[4] Для подробной иллюстрации Вопроса 65 см. Garzaniti 2018. Для его анализа мы обратились к третьему тому издания произведения, ценного не только наличием греческого оригинала, но и приложениями, содержащими указания на источники многочисленных отрывок из сборника (Симеонов сборник 2015). Славянский текст Вопроса 65, раздел 390, содержится на лл. 198d, 23–202b, 22, там же: 941–955.

тельностью. Эта драгоценная компиляция цитат из Священных Писаний и отцов церкви, приписываемых Псевдо-Афанасию, представляет собой настоящую апологию Священных Писаний, как свидетельство божественной мудрости в отличие от языческой мудрости, но также и отражение риторической формы священного текста с указанием разных литературных жанров библейских книг (см. Garzaniti 2018: 21, 25).

Заключительная часть *Симеонова сборника* углубляет и детализирует темы, представленные в Вопросе 65, подтверждая общую цель произведения. В этой заключительной части содержит и первое систематическое описание Библии, о котором мы упомянули. Эта часть, следуя свидетельству *Изборника 1073 г.*, в свою очередь, может быть разделена на три части и содержит ряд инструментов, необходимых для интерпретации тринитарного богословия и библейского послания (темы, которые кажутся тесно связанными в *Сборнике*) и представляет собой нечто большее, чем „приложение“, это венец первых двух частей. До сих пор ученые в основном ограничивались извлечением отдельных текстов, подчеркивая их высокое философское, научное и историческое содержание, не отмечая в высшей степени дидактическую и библейско-экзегетическую цель этой части[5]. О греческом оригинале *Сборника*, т. н. *Сотериос*, надо помнить тем не менее, что большая часть греческих списков ее опускают, целиком или частично.

Уже последний текст из предшествующей части, внутри Вопроса 88, извлеченный из произведений Максима Исповедника, иллюстрировал некоторые основополагающие философские понятия для изложения учения о Троице: различие между сущностью (οὐσία) и природой (φύσις) в связи с субстанцией существ и различие сущности как существования (ὑπαρξις, бытнє) и природы как движения (κίνησις, пѡьстыє). Последующий текст, первый в новой части, – „маленький трактат“ Феодора Раитского (1), хотя значительная часть исходит из *Диалектики Иоанна Дамаскина*, который представляет основные понятия позднеантичных христологических дискуссий, важных для понимания Никео-Цареградского Символа веры: природа (φύσις), ипостаси и личность (πρόσωπον), но также род, различие, случай, свойство и другие философские и лингвистические понятия, начиная с омонимии. Ниже приведены отрывки, которые снова приписываются Максиму Исповеднику (хотя есть фрагменты из Иоанна Дамаскина) о

---

[5] Томсон предлагает краткое изложение различных вопросов, рассмотренных в этой третьей части, под названием „Приложения“ и предлагает ценные размышления о святоотеческих источниках, на которые Янева не ссылается (Thomson 2007: 744–752). Мы примем во внимание указания, предложенные обоими учеными. Что касается нумерации различных статей, мы будем следовать за Томсоном. Славянский текст можно прочитать на лл. 223a–266b *Изборника 1073* (Симеонов сборник 2015: 1043–1221).

сущности и существе и о десяти разных определениях единства (2–3) (См. Johannet 1991).

Большой интерес представляют отрывки из трактата Георгия Херобоскоса о тропах, начиная с определения аллегории. За исключением примеров из языческой классики подборка представляет собой „руководство для правильного толкования образного языка Священных Писаний“ (4)[6]. Ошибки и недоразумения, присутствующие в переводе, демонстрируют сложность преодоления разрыва между культурами и подтверждают новаторский характер данного начинания. Он дополняется размышлениями Епифания Кипрского об использовании аллегории, которые, кажется, не ведут свое начало непосредственно из Панариона, как указано, и, возможно, являются лишь пересказом (5). Затем возобновляется размышление о доктрине Троицы, в которой выделяются некоторые авторитетные имена с Востока: Григорий Богослов и Василий (6), Феодорит Кирский, который упоминает Платона и Плотина (7), и с Запада – Ириней Лионский (8) и Блаженный Августин. Из трех тринитарных метафор, приписываемых последнему, известен только источник первой, которую можно идентифицировать у Вигилия из Тапсо (9).

Первый раздел этой части отличается от второго, в котором основное внимание уделяется вопросам хронологии и календарей (см. Capaldo 1980; Lunt 1983). Самый древний рукописный свидетель *Сборника*, *Изборник 1073 г.*, следует далее, предлагая точные указания часа и дня самых важных событий земной жизни Иисуса, хронология которой приписывается Апостольским постановлениям (10)[7]. Далее следует хронология последней недели его жизни (11) и представление различных календарей: римского, греческого, египетского и еврейского – в связи с этими событиями (12), которые приписываются Евсевию Кесарийскому. И замыкает круг размышление, приписываемое Гесихию Иерусалимскому, о дате рождения Христа (13). Они сопровождаются наблюдениями за знаками зодиака (14) и месяцами, согласно различным древним календарям (15), которые восходят к Иоанну Дамаскину.

Эта часть ни в коем случае не является вторичной по отношению к предыдущей именно потому, что она вводит фундаментальный элемент византийского библейского богословия, оставившего глубокие следы в славянской традиции, то есть иллюстрацию христианского хронотопа, в котором центральное место занимает рождение Иисуса. Этот хронотоп должен был заменить, переосмысливая их, предшествующие ему традиции, одновре-

---

[6] Thomson 2007: 745. Об изучении славянской рукописной традиции текста ср. Буланина 1992.

[7] По Томсону, краткий текст, греческий оригинал которого можно прочитать в PG 1: 517–518, не принадлежит Апостольским постановлениям.

менно наследуя их. По этой причине делается ссылка на названия римских, греческих, еврейских, македонских, эллинских и египетских месяцев, которые относятся к разным хронотопам. Неслучайно особое место отведено авторитетному голосу Евсевия Кесарийского, которого можно считать основоположником церковной историографии. Таким образом, понятия и выражения, описывающие христианский хронотоп, были впервые представлены и систематизированы в славянской версии. Интерес к этой теме проявляется и в других произведениях, но особенно в *Исторической Палее*, для которой выдвигалась гипотеза о ее создании во времена Первого болгарского царства (см. Славова 2002; Petkov 2021).

Симеонов сборник следует далее с описанием текста Декалога по книге Исхода (Исх. 20: 3–5, 7–17, 16), являющего синтезом еврейского закона, проиллюстрированного в целом в Ветхом Завете. Текст Декалога служит введением подробного описания Ветхого Завета. На этом этапе было важно представить разные книги Ветхого и Нового Завета, показывая структуру Библии. Безымянный составитель антологии полагается на бесспорный в восточном христианстве авторитет Иоанна Дамаскина и Григория Богослова (17–18), которые указывают на канонические книги („о вънѧроуѵнтынхъ кънїгахъ“, Περὶ τῶν ἐνδιαθέτων Βιβλίων), согласно упорядоченной структуре[8].

В тексте Иоанна Дамаскина, извлеченном из четвертой части его „Точного изложения православной веры“ (часть, которая не была переведена на славянский Иоанном Экзархом), книги Ветхого Завета представлены со ссылкой на еврейскую традицию и структуру в четыре пятикнижия, согласно количеству еврейских букв, но включены книги Мудрости и Сираха, считающиеся каноническими в христианской традиции[9]. Что касается книг Нового Завета, Иоанн Дамаскин добавляет в конце каноны святых апостолов, написанные Климентом, которые опущены в списке *Сборника*[10]. В следующем тексте, извлеченном из догматических стихов, Григорий Богослов, передавая еврейскую последовательность книг на основе алфавита, предлагает другую нумерацию, начиная с двенадцати исторических книг (повѣстьныѩ) „первой еврейской мудрости“, от Бытия до Ездры, и за ней следуют книги в стихах, от Иова до Притч, затем пять пророческих книг, начиная с первой, в которой содержатся все второстепенные пророки. Что касается Нового Завета, то нет никаких существенных изменений по сравнению с предыдущим текстом, если бы не более раннее расположение

---

[8] О названиях библейских книг в этих двух отрывках в контексте древнеболгарской литературы см. Ilieva 2016.

[9] Главный источник был определен в трактате *О мерах и весах* Епифания Кипрского (PG 43: col. 244; см. Giovanni Damasceno 1998: 315).

[10] Греческое издание содержится в *Expositio fidei*, sect. 90, 46–76 (Johannes von Damaskus 1973).

посланий Павла по отношению к другим посланиям и, прежде всего, отсутствие упоминания Апокалипсиса[11].

Далее следует новое описание, приписываемое в *Симеоновом сборнике* Исидору Пелусиотскому, в котором канонические книги отделены от запрещенных (19). На этот раз представлена непрерывная нумерация книг от Ветхого до Нового Завета, которая начинается с книги Бытия и заканчивается Посланием к евреям, следовательно, за исключением Апокалипсиса, как и в предыдущем описании, всего шестьдесят книги. К ним, однако, добавляются книга Мудрости и книга Сираха, четыре книги Маккавеев, книги Эсфирь, Юдифь и Товия. Ниже приводится список „апокрифических" книг (ськрѹвьнынхъ), в который входит двадцать пять псевдоэпиграфов[12].

Обращаясь к деталям пророческих книг Ветхого Завета, Сборник предлагает список пророков (и пророчиц) (20) и обширный текст с житиями малых пророков, за которыми следуют жития Исайи, Иеремии, Иезекииля и Даниила (21), все написаны Епифанием Кипрским. Это важные тексты, которые служат для иллюстрации содержания пророческих книг, которые позже включены в собрания агиографических писаний. Их традиции в славянском ареале еще предстоит систематически изучать[13]. Список пророков противопоставляется в Новом Завете списку апостолов с единственной краткой характеристикой (22) и списку семидесяти учеников Иисуса (23), составленному Ипполитом Римским.

В *Изборнике 1073 г.* читаем заключительное славословие (24), продолжаемое похвальным словом, посвященным Святославу, которое, как мы знаем, было написано для царя Симеона[14]. А в греческой традиции находится список патриархов Рима, Иерусалима, Александрии, Антиохии и Константинополя, царей Иудеи, ассирийских и греческих (все пропущены в *Изборнике 1073 г.*). В заключении произведения как в греческой традиции, так и в славянской, помещен список римских императоров, начиная с Августа (25) и кончая Василием I и его сыновьями.

---

[11] Греческое издание содержится в Gregorius Nazianenus, *Carmina*. Lib. I *Poemata Theologica*, Sectio I *Dogmatica* (PG 37: 472A–474A).

[12] Греческое издание содержится в *Prooemia* Постановлений святых Апостолов (PG 1: 515–517).

[13] До сих пор систематически изучались только славянские жития двенадцати второстепенных пророков в пророческих книгах, которые сравнивались с житиями *Симеонова сборника* (Златанова 2018). О жизни Иеремии и интересной легенде о змеях см. Кириллин 2020; Мострова 2022 (в печати). Мы благодарны нашей коллеге Т. Мостровой за указание своей статьи.

[14] В *Изборнике 1073 г.* панегирик встречается в начале и в конце кодекса и это, вероятно, отражает двухтомное деление протографа. Мы прокомментировали этот важный текст, предложив свою интерпретацию в Garzaniti 2021.

Можно задаться вопросом, почему список патриархов был исключен из *Симеонова сборника*, а также список царей Иудеи, ассирийских и греческих императоров. Конечно, самое простое объяснение состоит в том, что этого текста не было в оригинальном греческом языке, использованном для перевода, но не исключено, что этот текст также был опущен по политическим и церковным причинам, поскольку в первой части список строится на основе пентархии восточных патриархов, которая исключала создание болгарского патриархата. С другой стороны, наличие списка римских императоров представляло собой прочную основу христианского хронотопа, поскольку он ознаменовал преобразование языческой империи времен Августа и рождения Иисус Христос в христианскую империю эпохи более поздних восточных императоров, которым сам Симеон мог бы наследовать, если бы вошел в Константинополь[15].

Таким образом, заключительная часть *Симеонова сборника*, кажется, сформулирована в виде ряда инструментов для понимания фундаментальных концепций не только тринитарного богословия, но и образного языка Священных Писаний, а также для применения аллегорического метода и к самому концу для построения христианского хронотопа. В центре этой части *Сборника* мы находим первое систематическое описание структуры Библии в различных интерпретациях и формах, в которых она распространялась на христианском Востоке. К этой иллюстрации было добавлено представление ее главных героев, пророков и апостолов в христианском ключе. Таким образом, знание восточно-христианской доктрины, по замыслу сложной антологии, должно было передать идею гармоничного комплекса книг и должно было соединить знание его структуры, хотя с осознанием разнообразия подходов и интерпретаций. Также эта третья часть подтверждает основную дидактическую цель сборника, предназначенного для тех, кто должен был преподавать или научиться преподавать по образцу отцов церкви.

Сложные исторические события Первого болгарского царства и приоритет создания литургии славянской традиции препятствовали формированию традиции полной Библии, унаследовавшей произведение, созданное Мефодием в Моравии. Но идея Библии и ее толкование в ключе тринитарного богословия и христианского хронотопа уже вошли в церковную традицию Первого болгарского царства, оставив след в славянском мире.

---

[15] По словам Томсона, включение этого списка императоров после панегирика предполагает первоначальное намерение исключить все списки, чтобы позже изменить решение и вставить только тот список, который соответствовал истории с момента рождения Христа до наших дней (Thomson 2007: 751).

ЛИТЕРАТУРА

Алексеев 1999 — А л е к с е е в, А. А. *Текстология славянской библии*. Санкт-Петербург, 1999 [Alekseev, A. A. Tekstologiia slavianskoĭ biblii. Sankt-Peterburg, 1999].

Алексеев 2010 — А л е к с е е в, А. А. *Библейский канон на Руси*. – Труды Отдела древнерусской литературы, 61 (2010), с. 171–193 [Alekseev, A. A. Bibleĭskiĭ kanon na Rusi. – Trudy Otdela drevnerusskoĭ literatury, 61 (2010), s. 171–193].

Буланина 1992 — Б у л а н и н а, Т. В. *Сочинение Георгия Хировоска „ΠΕΡΙ ΤΡΟΠΩΝ ΠΟΙΗΤΙΚΩΝ“ в славянском переводе*. – Известия на Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“, 20 (26) (1992), с. 13–59 [Bulanina, T. V. Sochinenie Georgiia Hirovoska „PERI TROPŌN POIĒTIKŌN“ v slavianskom perevode. – Izvestia na Narodnata biblioteka „Sv. sv. Kiril i Metodiy“, 20 (26) (1992), s.13–59].

Гардзанити 2017 — Г а р д з а н и т и, М. *Миссионерское наследие Кирилла и Мефодия и Симеонов сборник*. – В: 100 години кирило-методиевистика в България. Идентифициране на еврейски и християнски модели в литературата (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 25). София, 2017, с. 305–316 [Gardzaniti, M. Missionerskoe nasledie Kirilla i Mefodiia i Simeonov sbornik. – V: 100 godini kirilometodievistika v Balgaria. Identifitsirane na evreyski i hristiyanski modeli v literaturata (= Kirilo-Metodievski studii. Kn. 25). Sofia, 2017, s. 305–316].

Грицевская 2003 — Г р и ц е в с к а я, И. М. *Индексы истинных книг*. Санкт-Петербург, 2003 [Gritsevskaia, I. M. Indeksy istinnyh knig. Sankt-Peterburg, 2003].

Златанова 2018 — З л а т а н о в а, Р. *Дръзки са словата ви. Житията на Дванадесетте пророци в старобългарски превод*. София, 2018 [Zlatanova, R. Drazki sa slovata vi. Zhitiyata na Dvanadesette prorotsi v starobalgarski prevod. Sofia, 2018].

Кириллин 2020 — К и р и л л и н, В. М. *„Арголаи“ и „лѣнии лѣви“ Александра Македонского: о трудностях перевода на русский язык славянского жития пророка Иеремии*. – Studia Litterarum, 5 (2020), № 3, с. 200–235 [Kirillin, V. M. „Argolai“ i „lĕnii lĕvi“ Aleksandra Makedonskogo: o trudnostiakh perevoda na russkiĭ iazyk slavianskogo zhitiia proroka Ieremii. – Studia Litterarum, 5 (2020), № 3, s. 200–235].

Мострова 2022 — М о с т р о в а, Т. *Лѣнн лѣвн и легендата за змиите в старобългарския превод на Житието на Йеремия*. – В: Сборник в чест на проф. дфн Татяна Славова (в печати) [Mostrova, T. Lĕni lĕvi i legendata za zmiite v starobalgarskia prevod na Zhitieto na Yeremia. – V: Sbornik v chest na prof. dfn Tatyana Slavova (v pechati)].

Николова 1998 — Н и к о л о в а, С. *Проблемът за издаването на небогослужебните български средновековни текстове на Стария Завет*. – В: Старобългарският превод на Стария Завет. Под общата редакция и с въведение от Светлина Николова. Т. 1. Р. Златанова. Книга на Дванадесетте пророци с тълкования. София, 1998, с. IX–XXXVII [Nikolova, S. Problemat za izdavaneto na nebogosluzhebnite balgarski srednovekovni tekstove na Staria Zavet. – V: Starobalgarskiyat prevod na Staria Zavet. Pod obshtata redaktsia i s vavedenie ot Svetlina Nikolova. T. 1. R. Zlatanova. Kniga na Dvanadesette prorotsi s talkovania. Sofia, 1998, s. IX–XXXVII].

Семеновкер 1985 — С е м е н о в к е р, Б. А. *Греческие списки истинных и ложных книг и их рецепция на Руси*. – Труды Отдела древнерусской литературы, 40 (1985), с. 206–228 [Semenovker, B. A. Grecheskie spiski istinnykh i lozhnykh knig i ikh retseptsiia na Rusi. – Trudy Otdela drevnerusskoĭ literatury, 40 (1985), s. 206–228].

Славова 2002 — С л а в о в а, Т. *Тълковната Палея в контекста на старобългарската книжнина*. София, 2002 [Slavova, T. Talkovnata Paleya v konteksta na starobalgarskata knizhnina. Sofia, 2002].

Симеонов сборник 2015 — *Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.)*. В 3 тома. Под общата ред. на акад. Петър Динеков. Т. 3. Гръцки извори. Гръцки текст и изследване П. Янева. Славянски текст, прегледан и сверен допълнително А. Минчева, Цв. Ралева, Ц. Досева, П. Янева. София, 2015 [Simeonov sbornik (po Svetoslavovia prepis ot 1073 g.). V 3 toma. Pod obshtata red. na akad. Petar Dinekov. T. 3. Gratski izvori. Gratski tekst i izsledvane P. Yaneva. Slavyanski tekst, pregledan i sveren dopalnitelno A. Mincheva, Tsv. Raleva, Ts. Doseva, P. Yaneva. Sofia, 2015].

Capaldo 1980 — C a p a l d o, M. *La structure de l'Izbornik Svjatoslava de l'an 1073 et son prototype Byzantine* (In: Symposium on Middle Greek and Slavic Literatures (The correlations of syllogai / sborniki). – Polata knigopisnaja, 3 (1980), p. 59.

Garzaniti 2011 — G a r z a n i t i, M. *Die slavische Bibel: von der Vielfältigkeit der liturgischen Bücher zum einzigen Buch*. – Ostkirchliche Studien, 60 (2011), № 1, p. 38–47.

Garzaniti 2018 — G a r z a n i t i, M. Хоцѭ пѧть словесъ... *Parlare in lingue e insegnare nella tradizione esegetica bizantina ai tempi di Cirillo e Metodio*. – В: Езиците на християнската молитва: История и съвременност / Lingue della preghiera cristiana: storia e contemporaneità. Ред. колегия С. Бърлиева, М. Скарпа (= Кирило-Методиевски студии. Кн.

26). София, 2018, с. 19–28 [V: Ezitsite na hristiyanskata molitva: Istoria i savremennost. Red. kolegia S. Barlieva, M. Scarpa (= Kirilo-Metodievski studii. Kn. 26). Sofia, 2018, s. 19–28].

Garzaniti 2021 — G a r z a n i t i, M. *The eulogy of Symeonic Miscellany: the imperial patronage of the first Slavic anthology*. – Studia Ceranea, 11 (2021), p. 549–567.

Giovanni Damasceno 1998 — G i o v a n n i D a m a s c e n o. *La fede ortodossa*. Ed. V. Fazzo. Roma, 1998.

Ilieva 2016 — I l i e v a, T. *The names of the Books from the Biblical corpus in Old Bulgarian literatures*. – In: The Bible in the Slavic Tradition. Eds. A. Kulik, C.-M. MacRobert, S. Nikolova, M. Taube, C. Vakareliyska. Boston, 2016, p. 123–143.

Johannes von Damaskos 1973 — J o h a n n e s v o n D a m a s k o s. *Die Schriften*. Ed. B. Kotter. T. 2. *Expositio fidei*. Berlin–New York, 1973.

Johannet 1991 — J o h a n n e t, J. *Les chapitres de définitions philosophiques dans l'Izbornik de 1073 (édition gréco-slave)*. – Revue des études slaves, 63 (1991), № 1, p. 55–111.

Lunt 1983 — L u n t, H. G. *On the Izbornik of 1073*. – In: Okeanos. Essays presented to I. Ševčenko on his Sixtieth Birthday by his colleagues and Students (= Harvard Ukrainian Studies, 7). Cambridge, Mass, 1983, p. 359–375.

Petkov 2021 — P e t k o v, J. *World History and Otherworldly Journeys: The Framing of Apocalyptic Narratives in the Paleya Literature*. – In: Von der Historienbible zur Weltchronik. Studien zur Paleja-Literatur. Hrsg. Ch. Böttrich, D. Fahl, S. Fahl. Leipzig, 2020, p. 280–305.

PG — M i g n e, J.-P. *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. 161 vols. Paris, 1857–1866.

Thomson 1998 — T h o m s o n, F. J. *The Slavonic Translation of the Old Testament*. – In: *Interpretation of the Bible. Interpretation der Bibel. Interprétation de la Bible. Interpretacija Svetega Pisma*. Ed. J. Krašovec. Ljubljana–Sheffield, 1998, p. 605–920.

Thomson 2007 — T h o m s o n, F. J. *A Comparison of the Contents of the Two Translations of the Symeonic Florilegium on the Basis of the Greek Original Texts*. – В: Проблеми на Кирило-Методиевото дело и на българската култура през IX–X век (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 17). София, 2007, с. 721–758 [V: Problemi na Kirilo-Metodievoto delo i na balgarskata kultura prez IX–X vek (= Kirilo-Metodievski studii. Kn. 17). Sofia, 2007, c. 721–758].

Перевод с итальянского языка Н. Н. Жуковой

THE FIRST DESCRIPTION OF THE BIBLE AND ITS BOOKS IN THE FIRST BULGARIAN EMPIRE

(Summary)

The earliest evidence of a description of the Bible is contained in *Simeon's Miscellany*, translated in the First Bulgarian Empire on the initiative of Tsar Simeon. This description is based on the writings of John Damascene and Gregory of Nazianzus, who presented the canonical books in their works following an orderly structure, while testifying to the existence of different interpretations and forms in which the Bible circulated in the Christian East. The description can be found in the final part of *Simeon's Miscellany*, which arranged as a series of tools for understanding the fundamental concepts of Trinitarian theology and the figurative language of the sacred scriptures, as well as for constructing the Christian chronotope.

Keywords: Slavic Bible; Simeon's Miscellany; John Damascene; Gregory of Nazianzus; biblical exegesis; Christian chronotope.

Marcello Garzaniti,
University of Florence

Веселка Желязкова (София, България)

ПЪРВАТА ПЕСЕН НА МОЙСЕЙ (ИЗХ. 15:1–19) В *ПСАЛТИРА* И В НЕБОГОСЛУЖЕБНИТЕ ПРЕПИСИ НА *КНИГА ИЗХОД*

Според библейския разказ след десетте бедствия, които Бог изпратил върху Египет, фараонът разрешил на израилтяните да се отправят към Обетованата земя. Скоро след това обаче, като осъзнал, че губи огромен брой работници, той взел шестстотин от най-добрите си колесници и най-добрите воини от армията и ги изпратил подир израилтяните. Египетската войска догонила израилтяните при Червено море и последните се оказали в капан. Мойсей произнесъл молитва към Бога и ударил с жезъла си по водата: тогава морето се разделило на две и израилтяните преминали по дъното на морето като по суша, а фараонът и войската му потънали в морето. Тогава Мойсей запял великата песен на победата, в която се говорело за величието на Бога, за Неговата сила и могъщество. Мойсей благодарил на Бога за спасението и за избавлението от робството. След това сестрата на Мойсей – Мариам, взела тимпан и повела жените в танц. Това е добре познатата история на първата от деветте библейски песни, които се помещават в края на *Псалтира*. Тя формира и стихове 1–19 на 15-а глава на *Книга Изход*.

Наличието на един и същ текст в две различни библейски книги, при това преведени в различно време и имащи съвсем различни традиции, неизбежно поставя въпроса в какво съотношение се намират те помежду си, или с други думи – дали при небогослужебния (пълен, чети) превод на *Книга Изход* е използван съществуващият вече превод на интересуващата ни библейска песен. За да отговоря на този въпрос, съпоставих текста на библейската песен в:

– преписи на *Псалтира*: три представителя на архаичната редакция, възхождаща към първоначалния Кирило-Методиев превод – *Синайски псалтир* от XI в., *Болонски псалтир* от XIII в. и *Погодински псалтир* от края на XIII в.; *Бичковски псалтир* от XI в., представител на преславската (нари-

чана още руска или симеоновска) редакция[1]; *Норовски псалтир* от XIV в., единствен представител на т.нар. норова редакция; два представителя на атонската (светогорска) редакция – *Томичов псалтир* от XIV в. и *Карадимов* (*Шопов*) *псалтир* от XIV в.[2]

– пълни (чети) преписи на *Книга Изход* от всички редакции и групи: всички южнославянски преписи, като се цитира само ръкопис № 3 от сбирката на Е. Барсов в ГИМ, Москва от края на XV в.[3]; *Лавърско петокнижие* от края на XIV в., най-стария запазен препис на *Петокнижието*; ръкопис № 1 от сбирката на В. Ундолски от края на XV в., представител на ранната руска редакция; ръкопис № 1 от сбирката на Е. Барсов от XV в., представител на късната руска редакция[4]; *Архивски хронограф* от XV в. и ръкопис № 45 от сбирката на ТСЛ, представители на хронографската редакция[5].

Съпоставката на текста на *Първата песен на Мойсей* (по-нататък *Песента*) в изброените ръкописни източници показа, че в *Псалтира* и в достигналите до нас небогослужебни преписи на *Книга Изход* се съдържа един и същ превод, а различията между отделните ръкописи могат да бъдат определени като редакционни. Ето защо настоящото изследване си поставя за цел да установи: 1) към коя от псалтирните редакции може да бъде отнесен текстът на *Песента*, съхранен в чети-преписите; 2) дали текстовата версия на чети-преписите е единна, или пък отделните чети-преписи съдържат особености на различни псалтирни редакции; 3) съществуват ли текстови варианти, специфични за чети-преписите.

За да отговоря на тези въпроси, ще се спра последователно на граматичните и лексикалните разночетения между двете групи ръкописни източници, като се опирам на наблюденията на И. Карачорова върху редакциите на библейските песни от XIV в. (Карачорова 2005).

ГРАМАТИЧНИ РАЗНОЧЕТЕНИЯ

Характерна за архаичната и преславската редакция на разглежданата библейска песен е употребата на форми на вин. п. на анафоричното и относително местоимение, докато и в двете псалтирни редакции от XIV в. при названия на лица тези форми се заменят с форми на род. п. – т.е. н се заменя

---

[1] За съжаление, най-яркият представител на тази редакция – *Чудовският псалтир*, изобщо не съдържа библейските песни, а *Бичковският псалтир* е съхранил *Първата песен на Мойсей* едва от 12-и стих нататък.

[2] За псалтирните редакции вж. Карачорова 2003 и посочената там библиография.

[3] Преглед на южнославянските преписи на *Книга Изход* вж. в Желязкова 2016а. Текстът на *Първата песен на Мойсей* е напълно идентичен във всички южнославянски преписи на *Книга Изход*.

[4] За деленето на руските преписи на *Книга Изход* на различни редакции вж. Пичхадзе 1996.

[5] Използвано е също така и изданието на *Книга Изход*, подготвено от Т. Вилкул (Вилкул 2015).

с его, а ꙗ (ѧ, ѩ) с нхъ (Карачорова 2005: 348). По отношение на тази граматична особеност чети-преписите не са единни. Ръкописите от хронографската редакция (с изключение на Изх. 15:10) и *Лавърското петокнижие* следват архаичната редакция на *Псалтира*[6]. Южнославянските и руските ръкописи (както от ранната, така и от късната редакция) се сближават с псалтирните редакции от XIV в.

Изх. 15:5	пѫчнноѭ покры ѧ (*СП Пог Бол*)[7] поучнною покры ѩ (*Арх Тр45 Лавр*)	пѫчнноѫ покры нхъ (*Нор Том Кар*) пѫчнна покры н҃ (*Барс3*) пѫчнною покры н҃ (*Ун Барс1*)
Изх. 15:10	покры ѧ море (*СП Пог Бол*) покры ѩ море (*Лавр*)	покры нхъ мѡре (*Нор Том Кар*) покры н҃ море (*Барс3 Ун Барс1 Арх Тр45*)
Изх. 15:12	пожрѣ ѧ землѣ (*СП Пог Бол*) пожреть ѩ землѧ (*Лавр Арх Тр45*)	пожрѣть нхь землѣ (*Том Кар*) поглъте нхъ землѣ (*Нор*) пожрѣ н҃ землѣ (*Барс3 Ун Барс1*)
Изх. 15:15	прїѧть ꙗ трепетъ (*СП Пог Бол Бичк*) трепетъ прнѩтъ ꙗ (*Лавр Тр45*[8])	прїѧтъ н҃ трепетъ (*Нор Том Кар*) прнѫ н҃ трепе (*Барс3 Ун Барс1*)
Изх. 15:17	насадн ѧ въ горѫ (*СП Пог Бол Бичк*) насадн ѩ в гору (*Лавр Арх Тр45*)	насадн н҃ въ горѫ (*Том Кар*) насаднлъ есн нхъ въ горѫ (*Нор*) въсадн н҃ въ горѫ (*Барс3*) насадн нхъ въ гѡрѫ (*Ун Барс1*)

При предаването на тази граматична особеност *Норовият псалтир* е по-последователен. Налице са няколко случая, когато в атонската редакция вин. п. на анафоричното местоимение се запазва, т.е. тя съвпада с архаичната и преславската. Преписите на *Книга Изход* следват архаичната/атонската редакция, но не и норовата.

Изх. 15:2	ı възнесѫ ı (*СП Пог Бол Том Кар*) н възнесѫ н (всички чети-преписи)	н възвысѧ его (*Нор*)
Изх. 15:16	нападеть на нѫ страхь (*СП Пог Бол Бичк Том Кар*) нападе на нѧ стра (всички чети-преписи)	нападетъ на ннхъ стра҃ (*Нор*)
Изх. 15:19	ı наведе на нѧ г҃ь (*СП Пог Бол Бичк Том Кар*) н наведе на нѧ г҃ь (всички чети-преписи)	н наведе на нн҃ г҃ь (*Нор*)

[6] И преславската в наличните стихове.
[7] Правописът следва първия посочен препис.
[8] В *Арх* местоимението е пропуснато.

Друга характерна особеност, на която обръща внимание И. Карачорова, е, че в архаичната редакция на *Псалтира* се употребяват форми на прост аорист и I сигматичен аорист при глаголите с инфинитивна основа на съгласна. В по-късните редакции тези форми се заменят с нови аористни форми (Карачорова 2005: 348). В чети-преписите на *Книга Изход* от всички редакции се употребяват по-новите форми.

Изх. 15:5	погрѧзѫ (*СП Пог*)	погрѧзнѫшѫ (*Бол*) погрѧзошѫ (*Нор Том Кар*) погрѧзошѫ (всички чети-преписи)
Изх. 15:10	погрѧзѫ (*СП Пог Бол*)	погрѧзошѫ (*Нор Том Кар*) погрѧзошѫ (всички чети-преписи)
Изх. 15:19	проıдѫ по соухоу (*СП Пог Бол*)	прондошѫ (*Бичк Нор Том Кар*) прондошѫ (всички чети-преписи)

Ще обърна внимание на още две старинни глаголни форми.

Първата – поѣстъ, е характерна за архаичната и атонската редакция на *Псалтира*, намираме я и във всички пълни преписи на *Книга Изход* (15:7). По-новата форма поѩде остава изолирана само в *Норовския псалтир*.

Интерес предизвиква и архаичната форма прıѧсѧ (Изх. 15:14), която е употребена само в *СП*. Всички останали преписи – както на *Псалтира*, така и на *Книга Изход*, съдържат по-новата форма прнѫшѫ (изключение е формата прнѭхѫ в *Бол*).

Изх. 15:14	болѣзнн прıѧсѧ (*СП*)	болѣзнн прїѫшѧ (*Пог Бичк Нор Том Кар*) болѣзнн прнѭхѫ (*Бол*) болѣзнн прнѫшѫ (всички чети-преписи)

Характерната за псалтирните редакции от XIV в. замяна на аористни форми от архаичната редакция с перфекти (Карачорова 2005: 348) е отразена два пъти в *Песента*.

В първия случай архаичната и норовата редакция съвпадат и се противопоставят на атонската. Положението в чети-преписите на *Книга Изход* е следното: *Лавърското петокнижие*, южнославянските и хронографските преписи на *Книга Изход* следват архаичната редакция на песента в *Псалтира*, а ръкописите от ранната и късната руска редакция – атонската редакция.

Изх. 15:7	посъла гнѣвъ своı (*СП Пог Бол Нор*) посла гнѣвъ свон (*Барс3 Лавр*) поустн гнѣвъ свон (*Арх Тр45*)	посллль есн гнѣвь свон (*Том Кар*) посллъ есн гнѣвъ свон (*Ун Барс1*)

Във втория случай обаче перфектната форма е характерна за *Норовския псалтир*, но не и за атонската редакция, която съвпада с архаичната и преславската. В чети-преписите на *Книга Изход* също е употребена аористна форма.

Изх. 15:17 насадн ѧ въ горѫ (*СП Пог Бол Бичк*)
насадн н҃ въ горѫ (*Том Кар*) насаднлъ есн нхъ въ горѫ (*Нор*)
насадн ѩ в гору (*Лавр Арх Тр45*)
въсадн н҃ въ горѫ (*Барс3*)
насадн нхъ въ горѫ (*Ун Барс*)

Към разночетенията между псалтирните редакции в *Песента* можем да добавим и замяната на възвратно-притежателното местоимение свон (в архаичната редакция) с форми на притежателното местоимение мон, твон (в атонската и норовата редакция). Както се вижда от посочените по-долу примери, четенията от хронографската редакция на *Книга Изход* съвпадат с тези от *Синайския псалтир*. Останалите чети-преписи се сближават с по-късните редакции на *Псалтира*.

Изх. 15:9 насъщѫ д҃шѫ своѭ. оутънѫ меѵемь своімь (*СП*)
насыщѫ д҃шѫ моѭ. оутъняѫ меѵемь монмъ (*Пог Бол Нор Том Кар*)
насыщю д҃шю свою. н оутноу меѵемъ своімъ (*Арх Тр45*)
насыщѫ д҃шѫ моѭ. оутьнѧ меѵе҃ мон҃ (*Барс3 Ун Барс1 Лавр*)

Ще обърна внимание и на употребата на пълната и кратката форма на притежателното местоимение твон, по която псалтирните редакции се различават. Посоченото разночетене противопоставя и чети-преписите на *Книга Изход*.

Изх. 15:6 десная твоѣ рѫка (*СП Бол Пог Нор*) десная тн рѫка (*Том Кар*)
десная твоѣ рѫка (*Лавр Арх Тр45*) десная тн рѫка (*Барс3 Ун Барс1*)

Изследователите неведнъж са обръщали внимание и на друга характерна особеност на атонската редакция на библейските книги, а именно предаването на гръцката конструкция ἐν + дателен падеж с въ + местен падеж, за разлика от по-старите редакции, в които въпросната конструкция се предава с творителен безпредложен. Един пример на такава замяна се среща и в *Песента*. И в този случай четенето в хронографската редакция на *Книга Изход* съвпада с архаичната редакция на *Псалтира*, а четенията в южнославянските и руските преписи – с атонската редакция.

Изх. 15:6 δεδόξασται ἐν ἰσχύι
прославн сѧ крѣпостиѭ (*СП Пог Бол*) прославн сѧ въ крѣпостн (*Нор Том Кар*)
прославн сѧ крѣпостню (*Арх Тр45*) прославн сѧ въ крѣпостн (*Барс3 Ун Барс1*)

Представените граматични разночетения, макар и не много на брой, категорично ни насочват към извода, че в небогослужебните преписи на *Книга Изход* са запазени две версии на *Песента*. Първата е представена в ръкописите от хронографската редакция и *Лавърското петокнижие* и следва граматичните особености на архаичните псалтири. Втората е представена във всички южнославянски ръкописи, а също и в ръкописите от ранната и късната руска редакция и напълно съвпада с текста в псалтирите от атонската редакция (но не и с норовата в случаите, когато двете редакции от XIV в. се различават). Очевидно чертите на атонската редакция в текста на *Песента* в небогослужебните преписи са вторични, тъй като хронологично те са се появили по-късно от възникването на чети-превода. Наличието им в руските небогослужебни преписи не е учудващо и съвпада с историята на паримейните четения от *Книга Изход*[9]. По-любопитно е присъствието на атонската редакция на *Песента* в южнославянските чети преписи на *Книга Изход*, тъй като в тях паримиите следват чети превода, с изключение на паримията за Велики понеделник, която е взета от архаичната редакция на *Паримейника*.

ЛЕКСИКАЛНИ РАЗНОЧЕТЕНИЯ

Съпоставката на *Песента на Мойсей* в привлечените в настоящото изследване псалтири показва, че текстовата ѝ традиция (подобно на целия *Псалтир*) е стабилна. В лексикално отношение (с много малки изключения) атонската редакция на *Песента* съвпада с архаичната, докато *Норовският псалтир* съдържа няколко интересни четения[10]:

		СП Пог Бол Том Кар	*Нор*
Изх. 15:2	ὑψώσω	възнесѫ	възвысѧ
Изх. 15:4	ἅρματα	колеснницѩ	орѫжнѩ
Изх. 15:4	τριστάτας	трьстатъı	трїстоѫщѫ
Изх. 15:7	καλάμην	стеблнїе	трьстне
Изх. 15:12	κατέπιεν	пожрѣть	поглъте
Изх. 15:17	ὃ κατειργάσω	еже съдѣла	еже стѧжа

[9] В предишно мое изследване разгледах паримиите от *Книга Изход* в състава на *Триода* и показах, че през XIV в. на Атон заедно с редактирането на другите богослужебни книги е редактиран и *Триодът*, в това число и паримейните четива, а някои от тях са преведени отново. На основата на редактирания паримеен текст в руска среда е създаден новоизводен *Паримейник*, четивата от който навлизат в руските небогослужебни преписи на *Книга Изход* – напълно в ръкописите от късната руска редакция и частично в ръкописите от ранната руска редакция (Желязкова 2018).

[10] Това се наблюдава и при другите библейски песни. И. Карачорова отбелязва: „от двете псалтирни редакции от XIV в. норовската дава много повече лексикални разночетения“ (Карачорова 2005: 351).

Съпоставката на лексиката от *Песента* в преписите на *Псалтира* и чети-преписите на *Книга Изход* дава интересен материал за размисъл. Разночетения се наблюдават в следните случаи[11]:

		Псалтир	Чети-преписи на *Книга Изход*	Хронографска редакция
15:2	ὑψώσω	възнесѫ възвысѧ (*Нор*)	възнесѫ	възнесоу
15:3	πολέμους	бранн	бранн	рать
15:4	ἅρματα	колеснницѧ орѫжнѩ (*Нор*)	колеснницѧ	ѡрѹжне
15:4	τριστάτας	тръстатъı трїстоѫцѫ (*Нор*)	трнстатъı	трнстатъı трнстоѧцаа (*Тр45*)
15:4	κατεπόντισεν	потопн	потопн	погроузн
15:7	συνέτριψας	сътръıлъ есн	сътрн҃ есн	съкроушнлъ есн
15:7	καλάμην	стебліе трьстне (*Нор*)	стебане тръстїе (*Барс3*)	тростне
15:8	ἐν μέσῳ	по срѣдѣ	по срѣдѣ	средн
15:9	σκῦλα	корнсть	корнсть плѣнъ (*Барс3*)	пленъ
15:9	κυριεύσει	оуделѣетъ	оуделѣе҃	да съвладееть
15:10	ἀπέστειλας	посла	посла	поустн
15:10	ἐν ὕδατι σφοδρῷ	въ водѣ ѕѣло (*СП Пог*) въ водѣ ѕѣлнѣ	в водѣ ѕѣло (*Лавр*) въ водѣ ѕѣлнѣ	въ водѣ лютѣ
15:11	θαυμαστὸς ἐν δόξαις	днвенъ въ славахъ (*СП Пог Бол Нор*) днвень. прѣславно (*Том Кар*)	днвѣ҃ въ слава҃ (*Барс3 Лавр*) днвень прѣславно (*Ун Барс 1*)	ѵюденъ въ славахъ
15:12	κατέπιεν	пожрѣтъ поглъте (*Нор*)	пожрѣтъ	пожре
15:13	ὡδήγησας	наставнлъ есн	наставнлъ есн	проведе
15:13	κατάλυμα	обнтѣль	ѡбнтѣ҃	цр҃квн
15:14	ἔθνη	ѧзц҃ı	ѧзыцн	страны
15:14	ὠργίσθησαν	прогнѣвашѧ сѧ	прогнѣвашѫ҃	разгнѣваша сѧ
15:15	ἡγεμόνες	владъıкъı	влк҃ъı	старѣншнны
15:15	τρόμος	трепетъ	трепе҃	троусъ

[11] Посочвам конкретен ръкопис само ако четенето в него се отличава от останалите в групата.

15:15	ἐτάκησαν	растаашѧ сѧ	растаашѧ	нстлѣшѧ
15:16	ἐπιπέσοι	нападеть	нападе	нанде
15:16	ἐκτήσω	сътѩжа	стѧжа	нзбавн
15:17	κληρονομίας	достоѣннѣ	доанїа	прнчѧстнѧ
15:17	ὃ κατειργάσω	еже съдѣла еже стѧжа (*Нор*)	еже съдѣла	еже съдѣла
15:19	εἰσῆλθεν	въннде	въннде	влезе
15:19	ἅρμασιν	колеснницамн	колеснницамн ѡрѫжїе (*Барс3*)	ѡроужїемъ

Приведените разночетения ясно показват, че лексиката на *Песента* в ръкописите от хронографската редакция се различава от тази в преписите на *Псалтира* и в южнославянските и руските чети-преписи на *Книга Изход*. Прави впечатление, че редица от лексемите в хронографските преписи са типични за преславската редакция на богослужебните книги, като някои от тях като например брань – рать, колеснница – ороужние, владыка – старѣншина, ѧзыкъ – страна, достоѣние – прнчѧстние са христоматийни. Интересно е, че три от четенията, типични за хронографските преписи – ороужне за ἅρματα (вм. колеснница), плѣнъ за σκῦλα (вм. корнсть) и тръстне за καλάμην (вм. стеблне), се споделят от южнославянските чети-преписи на *Книга Изход*, а две от тях (ороужне и тръстне) – и от *Норовския псалтир*. Калката трїстоѫщѫ от *Норовския псалтир* е засвидетелствана и в един от ръкописите от хронографската редакция – *Тр4*. Трябва да се отбележи и фактът, че в единствения случай на лексикално разночетене между архаичната и атонската редакция на *Песента* в *Псалтира* (Изх. 15:17 днвенъ въ славахъ срещу днвень. прѣславно) южнославянските чети-преписи и *Лавърското петокнижие* следват архаичните псалтири, а руските – атонската редакция.

Извън всяко съмнение хронографските преписи на *Книга Изход* съдържат преславска редакция на *Песента*. В граматично отношение тя е близка до архаичните псалтири, а в лексикално – съдържа четения, характерни за ръкописите от преславското книжовно средище. Кога е възникнала въпросната редакция – на по-късен етап от ръкописната традиция на *Книга Изход*, когато е създаден прототипът на *Архивския хронограф*, или по време на пълния превод на *Книга Изход*? Смятам, че втората хипотеза е по-вероятна. Вероятно по време на небогослужебния превод на *Книга Изход*, възникнал в Симеонова България, преводачът не е заимствал пряко вече преведената в рамките на *Псалтира Песен*, която вероятно е знаел наизуст, а я е редактирал значително в лексикално отношение, но е запазил граматичните особености. По-късно обаче книжовниците са заменили чети варианта на *Песента* с по-познатия вариант от *Псалтира*. Тази хипотеза също така е в съзвучие с текстовата традиция на паримейните четения от *Книга Изход*

(Вилкул 2015: 18–23; Желязкова 2016б; Желязкова 2018), както и с историята на *Песента* в *Паримейника* (Пичхадзе 2021).

Въпреки че по редица свои текстови особености *Лавърското петокнижие* се доближава до хронографската редакция, *Песента на Мойсей* в него, подобно на паримиите[12], е преписана от архаичен източник. Руските чети-преписи (както от ранната, така и от късната редакция) са свързани с атонската редакция на *Песента*. Южнославянските преписи също следват атонската редакция, но в тях са останали някои следи от чети версията на *Песента* (имам предвид лексемите тръстнѥ, плѣнъ, оржжнїе).

Специално внимание заслужават няколкото съвпадащи четения в текста на *Песента* в *Норовския псалтир* и ръкописите от хронографската редакция. Дали те са случайни, или пък показват някакво влияние на чети версията на *Песента*? Последното трудно може да се докаже, но не бива и да се изключва, като имам предвид установеното влияние на чети превода на паримейни четива от *Книга Изход* в някои староизводни преписи на *Триода* (Желязкова 2018: 8–9).

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПЕСЕНТА НА МОЙСЕЙ В *СИНАЙСКИЯ ПСАЛТИР* И В *АРХИВСКИЯ ХРОНОГРАФ*

1. Поімъ г҃ю славъно бо прославн сѧ Конъ і въсадьннкъ въвръже въ море	1. Понмъ гв҃н. Славно бо прославн сѧ. конѧ н всадникы въверже въ мѡре
2. Помоштьннкъ і покровнтель Бystъ мнѣ во сп҃енне Сь б҃ъ моі прославлю і Бъ о҃ца моего і вьзнесѫ і.	2. помощннкъ н покровнтель бысть намъ въ спн҃їе. се б҃гъ мон прославлю. н б҃гъ ѿц҃а моего възнесоу н
3. Г҃ь съкроушаіѧ бранн. г҃ь імѧ емоу.	3. г҃ь съкроушаеть рать. г҃ь нмѧ емоу.
4. Колеснницѧ фаосовы (sic!) і снлъі ихъ въвръже въ море. ізбъранъі въсадьннкъі тръстатъі. потопн въ чрьмнѣмъ морн.	4. ѡрѹжне фараѡне н снлоу его въверже въ море. нзбранныѧ въсадннкы трнстаты погроузн въ чрьмнемъ морн.
5. пѫчнноіѫ покрьі іѧ. погрѧзѫ въ глѫбннѣ. ѣко і камень.	5. поучнною покры море. погрѧзоша въ глоубннѣ ако камень.
6. Десніца твоѣ г҃і прославн сѧ крѣпостыѫ. десная твоѣ рѫка г҃і съкроуші врагъі.	6. Деснница твоѧ г҃н прославн сѧ крѣпостню. десная твоѧ рѹка г҃н нзбн врагы

[12] Още А. Михайлов установява, че преписвачите на *Лавърското петокнижие* са разполагали с два отделни ръкописа – архаичен *Паримейник* и пълно *Петокнижие*. Според учения паримиите от пълното *Битие* системно са били заменени с тези от *Паримейника*, за да се съхрани текстовата версия, изконно употребявана в църквата (Михайлов 1012: L–LIV LVIII–LIX, LXI–LXII). Вероятно сред източниците на *Лавърското петокнижие* и е бил и архаичен псалтир, от който пък е преписана библейската песен.

7. І мьножьствомь славы твоеѧ сътрьлъ есн
сѫпостаты ⁘ Посьла гнѣвъ своі поѣстъ ѧ
ꙗко і стебліе

8. І д҃хомь ѣрості твоіѧ растѫпн сіѧ вода.
Ѡгѫстѣшіѧ ѣко стѣна водъі. Ѡгѫстѣшіѧ і
влъніі по срѣдѣ морѣ.

9. реуе врагъ гънавъ постігнѫ. н раздѣлю
корнсть. насыщѫ д҃шѫ своіѫ. оутънѫ
меуемь своімь. оуделъетъ рѫка моѣ

10. Посьла д҃хъ своі покрі ꙗ море.
погрꙗзѫ ѣко олово въ водѣ ѕѣло

11. Като подобенъ тебѣ въ бс҃ѣхъ г҃і.
като подобенъ тебѣ прославленъ вь
св҃тыіхъ днвенъ въ славахъ творіѧ чюдеса.

12. Прострѣ десніцѫ своіѫ пожрѣтъ ꙗ землѣ.

13. Наставнлъ есн правъдоіѫ твоеіѫ людн
твоѧ снѧ же ізбавн. оутѣшнль есн
крѣпостыѫ своеіѫ въ ѡбнтѣль свѧтѫіѫ своіѫ.

14. слышашѧ аз҃ці і прогнѣвашѧ сѧ.
болѣзнн пріасѧ жнвѫштѧѧ вь фнлнстнмѣ.

15. тогда потъщашѧ владыкъі едомьскы.
кънѧзі моѣвнтьсті пріатъ ѧ трепетъ.
расталашѧ сѧ вьсн жнвѫщеі въ ханаанѣ.

16. Нападетъ на нѫ страхъ і трепетъ.
велнчнемь мъішьціѧ твоеіѧ да
окамінѧіѧтъ сіѧ. Доідеже проідѫтъ
людне твоі г҃і. доідеже проідѫтъ людне
твоі сн ꙗже сътіѧжа.

17. Вьведъ насадн ꙗ въ горѫ достоѣннѣ
твоего. въ готовое жнлнште твое еже
съдѣла г҃і. св҃тынѫ г҃і ꙗже оуготовасте
рѫцѣ твоі.

18. Г҃ь ц҃рствоуетъ вь вѣкъі на вѣкъі і
еште

19. ѣко вънндe конь фараосовъ съ
колеснницамн. і вьсадьнкы въ море.
і наведе на на г҃ь водѫ морьскѫіѫ. сн҃ови же
ін҃аві проідѫ по соухꙋ по срѣдѣ морѣ

7. н множествомъ славы твоеѧ съкроушилъ
есн соупостаты. Поустн гвѣвъ свон н
поѧсть ѧ акы тростне.

8. н д҃хъ ꙗростн твоеѧ растоупн сѧ вода.
ѡгоустѣша ꙗко стена воды. ѡгоустѣша
волны средн морѧ.

9. Р҃е врагъ гнавъ постнгноу н раздѣлю
пленъ. насыщю д҃шю свою. н оутноу меуемъ
свонмъ. да съвладееть роука моѧ

10. Поустн д҃хъ свон. н покры нхъ море.
погрѧзоша акы ѡлово въ водѣ лютѣ

11.
кто подобенъ тобѣ. прославленъ въ ст҃хъ.
чюденъ в славахъ творѧн чюдеса.

12. простре десннцю свою. пожре ѧ земла

13. проведе ѧ правдою своею людн
своѧ нже нзбавн. оутѣшнл есн крепостню
своею. въ цр҃квн ст҃ѣн твоен.

14. оуслышаша страны н разгнѣваша сѧ.
болѣзнь прнꙗша, жнвꙋщїн въ фнлнстнмѣ.

15. Тогда потщаша сѧ старѣншнны
едомлѧ. н кн҃ѧsѧ моавнтстїн. прнѧ троусъ.
нстлѣша всн жнвоущїн въ ханаѡнѣ.

16. нанде на нѧ страхъ н трепетъ.
велнчїемъ мышцѧ твоеѧ. да ѡкаменеють.
даж҃ь мнноуть людїе твон г҃н.
даж҃ь мнноуть людїе сн ꙗже
нзбавн

17. Въведъ насадн ѧ въ горѣ прнчѧстнѧ
твоего. въ готовое жнлнще твое. еже
съдѣла г҃н ст҃ню. юже оуготоваста роуцѣ
твон.

18. г҃ь ц҃р҃твоуѧ въ вѣкын н повѣлѣ
н еще

19. влезе конь фараѡнь. съ
ѡроужїемъ н всаднкы въверже нхъ въ море.
Наведе на нѧ г҃ь водоу мръскоую. сн҃ове же
ін҃авн прондоша по соухꙋ посредн морѧ.

ЦИТИРАНИ РЪКОПИСИ

Арх	Архивски хронограф, руски, трета четвърт на XV в., ф. 181 Сбирка на МГАМИД. Оп. № 1, РГАДА, Москва
Барс1	Петокнижие, руски, XV в., сбирка на Е. Барсов № 1, ГИМ, Москва
Барс3	Осмокнижие, влахо-молдавски, последна четвърт на XV в., сбирка на Е. Барсов № 3, Държавен исторически музей, Москва
Бичк	Бичковски псалтир, руски, XI в., ГББ, Q.n.I.73; Синайски манастир „Св. Екатерина, Sin. slav. 6. Цит. по: Карачорова 2012
Бол	Болонски псалтир, български, началото на XIII в., Библиотека на Болонския университет № 2499. Цит. по: Mareš 1997
Кар	Карадимов (Шопов) псалтир, български, XIV в., НБКМ, № 454, 1138
Лавр	Лаврско петокнижие, руски, края на XIII – началото на XIV в., сбирка на Троицко-Сергиевата лавра № 1, Руска държавна библиотека, Москва
Нор	Норовски псалтир, български, XIV в., сбирка на Уваров № 285, Държавен исторически музей, Москва. Цит. по: Чешко и др. 1989
Пог	Погодински псалтир, български, края на XIII в., сбирка на М. Погодин № 8, Руска национална библиотека, Санкт-Петербург. Цит. по: Mareš 1997
СП	Синайски псалтир, български, XI в., Синайски манастир „Св. Екатерина, Sin. slav. 38, Sin. slav. 2/N. Цит. по: Mareš 1997
Том	Томичов псалтир, български, ок. 1360 г., Музейна сбирка № 1, Държавен исторически музей, Москва. Цит. по: Джурова 1990.
Тр45	Петокнижие, руски, края на XVI в., Сбирка на Троицко-Сергиевата лавра № 45, Руска държавна библиотека, Москва
Ун	Осмокнижие, руски, края на XV в., сбирка на В. Ундолски № 1, Руска държавна библиотека, Москва

ЛИТЕРАТУРА

Вилкул 2015	*Книга Исход. Древнеславянский полный (четий) текст по спискам XIV–XVI веков*. Сост. Т. Л. Вилкул. Москва, 2015 [Kniga Iskhod. Drevneslavianskiĭ polnyĭ (chetiĭ) tekst po spiskam XIV–XVI vekov. Sost. T. L. Vilkul. Moskva, 2015].
Джурова 1990	Д ж у р о в а, А. *Томичов псалтир*. Т. 1–2. София, 1990 [Dzhurova, A. Tomichov psaltir. T. 1–2. Sofia, 1990].
Карачорова 2003	К а р а ч о р о в а, И. *Псалтир.* – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София, 2003, с. 409–417 [Karachorova, I.

Psaltir. – V: Kirilo-Metodievska entsiklopedia. T. 3. Sofia, 2003, s. 409–417].

Карачорова 2005 — К а р а ч о р о в а, И. *Към изучаването на псалтирните редакции от XIV в. (Библейски песни)*. – В: Нѣсть оучєннкъ надъ оучнтєлємь своимь. Сборник в чест на проф. дфн Иван Добрев, член-кореспондент на БАН и учител. София, 2005, с. 345–256 [Karachorova, I. Kam izuchavaneto na psaltirnite redaktsii ot XIV v. (Bibleyski pesni). – V: Nĕstь učenikъ nadъ učitelemь svoimь. Sbornik v chest na prof. dfn Ivan Dobrev, chlen-korespondent na BAN i uchitel. Sofia, 2005, s. 345–256].

Карачорова 2012 — К а р а ч о р о в а, И. *Библейските песни в новата част на Бичковския псалтир (Sin. slav. 6/N)*. – В: Средновековни текстове, автори и книги. Сборник в чест на Хайнц Миклас (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 21). София, 2012, с. 201–245 [Karachorova, I. Bibleyskite pesni v novata chast na Bichkovskia psaltir (Sin. slav. 6/N). – V: Srednovekovni tekstove, avtori i knigi. Sbornik v chest na Haynts Miklas (= Kirilo-Metodievski studii. Kn. 21). Sofia, 2012, s. 201–245].

Желязкова 2016а — Ж е л я з к о в а, В. *Книга Исход в южнославянских списках XV–XVI вв.* – Studi Slavistici, 13 (2016), с. 225–240 [Zheliazkova, V. Kniga Iskhod v iuzhnoslavianskikh spiskakh XV–XVI vv. – Studi Slavistici, 13 (2016), s. 225–240].

Желязкова 2016б — Ж е л я з к о в а, В. *Паримейные чтения в четьих списках Книги Исход*. – Studia Ceranea, 6 (2016), с. 243–256 [Zheliazkova, V. Parimeĭnye chteniia v chet'ikh spiskakh Knigi Iskhod. – Studia Ceranea, 6 (2016), s. 243–256].

Желязкова 2018 — Ж е л я з к о в а, В. *Четивата от Книга Изход в Триода.* – Palaeobulgarica, 42 (2018), № 2, с. 3–37 [Zhelyazkova, V. Chetivata ot Kniga Izhod v Trioda. – Palaeobulgarica, 42 (2018), № 2, s. 3–37].

Михайлов 1912 — М и х а й л о в, А. *Опыт изучения книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе*. Варшава, 1912 [Mihaĭlov, A. Opyt izucheniia knigi Bytiia proroka Moiseia v drevneslavianskom perevode. Varshava, 1912].

Пичхадзе 1996 — П и ч х а д з е, А. А. *К истории четьего текста славянского Восьмикнижия*. – ТОДРЛ, 49 (1996), с. 10–21 [Pichkhadze, A. A. K istorii chet'ego teksta slavianskogo Vos'mknizhiia. – TODRL, 49 (1996), s. 10–21].

Пичхадзе 2021 — П и ч х а д з е, А. А. *Первая песнь Моисея в Псалтыри и Паримейнике*. – В: Славянски текстове и традиции. Сборник в чест на Катрин Мери Макробърт (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 31). София, 2021, с. 61–70 [Pichkhadze, A. A. Pervaia pesn' Moiseia v Psaltyri i Parimeĭnike. – V: Slavyanski tekstove i traditsii. Sbornik v chest na Katrin Meri Makrobart (= Kirilo-Metodievski studii. Kn. 31). Sofia, 2021, s. 61–70].

Чешко и др. 1989 — *Норовская Псалтырь. Среднеболгарская рукопись XIV века в двух частях*. Ч. 2. Издание подготовили Е. В. Чешко, И. К. Бунина, В. А. Дыбо, О. А. Князевская, Л. А. Науменко. София, 1989 [Norovskaia Psaltyr'. Srednebolgarskaia rukopis' XIV veka v dvukh chastiakh. Ch. 2. Izdanie podgotovili E. V. Cheshko, I. K. Bunina, V. A. Dybo, O. A. Kniazevskaia, L. A. Naumenko. Sofia, 1989].

Mareš 1997 — M a r e š, F. V. *Psalterii Sinaitici pars nova (monasterii s. Catharinae codex slav. 2/N).* Ad editionem praeparaverunt P. Fetková, Z. Hauptová, V. Konzal, L. Pacnerová, J. Švábová sub redactione F. V. Mareš (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Schriften der Balkankommission, Philologische Abteilung. Bd. 38). Wien, 1997.

THE *FIRST SONG OF MOSES* (EX. 15:1–19) IN THE *PSALTER* AND IN THE NON-LITURGICAL COPIES OF THE *BOOK OF EXODUS*

(Summary)

The article studies the *First Song of Moses* in the composition of the non-liturgical copies of the *Book of Exodus* compared to the text of the *Song* in the *Psalter*. The analysis of the grammatical and lexical features of the *Song* shows that the chronographic copies contain a different version of the *Song*. Grammatically it is close to the archaic psalters, and lexically it contains readings typical for the manuscripts from the Preslav literary centre. Probably this version has been created in the course of the complete translation of the *Book of Exodus*, made in the 10th c. in Simeon's Bulgaria. The translator did not directly borrow the *Song* already translated within the *Psalter*, which he probably knew by heart, but edited it significantly lexically, preserving the grammatical features. Later man of letters replaced this četi-version of the *Song* with the more familiar version from the *Psalter*. The Russian non-liturgical copies of the *Book of Exodus* are related to the Athonite redaction of the *Song*. The South Slavic copies also follow the Athonite redaction, but some traces of the četi-version of the *Song* remain in them. Attention is drawn to the several coincident readings in the text of the *Song* in the *Norov Psalter* and in the manuscripts from the chronographic redaction. It has been suggested that possibly the readings in the *Norov Psalter* show some influence of the četi-version of the *Song*.

Keywords: First Song of Moses; Psalter; Book of Exodus; Preslav redaction.

Veselka Zhelyazkova,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences

Витторио С. Томеллери (Торино, Италия)

ДВЕ НЕИЗВЕСТНЫЕ ВЕРСИИ ПЕРВОЙ БИБЛЕЙСКОЙ ПЕСНИ МОИСЕЯ (ИСХ. 15:1–19). НА СТЫКЕ ПЕРЕВОДА И ПЕРЕРАБОТКИ

1. *Введение*

Настоящая статья предлагает вниманию почётного юбиляра и крупного знатока старославянского *Ветхого Завета* издание двух поздних восточнославянских версий первой библейской песни Моисея (Исх. 15:1–19), относящихся к концу XV – первой половине XVI века. Главная её задача заключается в попытке сравнительного изучения этих церковнославянских переводов с латыни, возникших в разное время и в разных контекстах; их, однако, объединяет, наряду с языком исходного текста, прямая или косвенная связь с кружком новгородского архиепископа Геннадия, известного своей ориентацией на западную культуру и латинскую книжную традицию[1]. Не менее существенным и плодотворным, кроме этого, является сравнение „новых“ переводов с „традиционной“ церковнославянской версией, первоначально осуществлённой и в течение веков исправлявшейся по греческому образцу.

Как известно, в церковнославянской традиции песня Моисея входит в состав девяти библейских песен, приложенных к *Псалтыри* (Mearns 1914: 38–39; Карачорова 2005: 25–26); именно ей открывается этот блок также в греческой модели. Для представления и анализа материала принимались во внимание следующие источники:

1) Глаголическая *Синайская псалтырь* в кириллической транслитерации по изданию Ф. Мареша (Mareš 1997: 52–57), на фоне которой, с привлечением других представителей псалтырных редакций[2], анализируется текст более поздних переводов;

---

[1] Обстоятельный обзор новгородской переводческой деятельности содержится в посмертной монографии Wimmer 2005.

[2] О том, что *Синайская псалтырь* не является верным представителем первоначального перевода, восходящему к деятельности Константина и его брата Мефодия, см. MacRobert 2018. Следовательно, в ходе работы мы при необходимости привлекали данные из других

2) *Чудовская латинская псалтырь*, рукопись конца XV-го столетия (Москва, Государственный Исторический Музей, Чуд. 53/29 (Седельников 1929: 18; Протасьева 1980)[3], лл. 180об.–182. В этом экземпляре латинский текст дан в кириллической транскрипции[4] с большими пробелами между строками, оставленными для внесения славянского перевода, который действительно сопровождает текст библейских песен (лл. 178–193об.): пѣнїе монсеѡво пѧтаѧ ферїа. въ нсходѣ. гла҃ .е҃і. | кантнкꙋ моѵзн. квнта ферїа. ѥзодꙋ. капнтꙋлꙋ .е҃і. | пѣ мѡѵсеѡва .а҃.;

3) *Толковая псалтырь Брунона* в переводе Дмитрия Герасимова по списку середины XVI века из собрания Соловецкого монастыря, хранящемуся в Российской Национальной Библиотеке (Санкт-Петербург), ф. 717, нр. 1039/1148 (Порфирьев и др. 1881: 146–153), лл. 736–740: Пѣснь мо҆н҆сѣ҆ева ѡ҆тъ н҆схода .е҃і. глава.

Чтобы текстуальные совпадения и лексико-грамматические отклонения сразу были видны, славянские варианты библейской песни Моисея, явно независимые друг от друга, представлены интерлинеарным способом в хронологическом порядке. Сверху и снизу к ним приложены греческий текст Септуагинты и латинский текст по инкунабулу *Psalterium beati Brunonis, episcopi Herbipolensis*, изданному немецким печатником Антоном Кобергером в 1494 г. (Psalterium 1494), с указанием, в примечаниях, разночтений по *Чудовской латинской рукописи*, согласно следующей пятистрочной схеме:

1. Греческий текст
2. *Синайская псалтырь* (далее сокр. **С**)
3. *Чудовская латинская псалтырь* (далее сокр. **Ч**)
4. *Толковая псалтырь Брунона* (далее сокр. **Б**)
5. Латинский текст

экземпляров или редакций: из *Болонской псалтыри* в издании В. Ягича (Jagić 1907: 700–704), из *Норовской псалтыри* и её критического аппарата (Норовская псалтырь 1989: 704–707), а также из славяно-греческой псалтыри 1552 г. в переводе Максима Грека (Вернер 2019: 861–867).

[3] В. А. Ромодановская в ряде работ (2001, 2004, 2009) исследовала структуру и содержание этого культурно-исторически и филолого-лингвистически чрезвычайно любопытного и важного памятника, который, возможно, служил учебной книгой „для изучения латинского языка (латинский текст *Псалтыри* с междустрочными пропусками для заполнения переводом)“ (Лихачёв 1959: 86; см. также Keipert 1993: 7, прим. 10 со ссылкой на работу Б. Л. Фонкича 1977: 44 = 2003: 44).

[4] Принципы фонетической передачи латыни кириллическими буквами обсуждаются в статьях Томеллери 2001 и Tomelleri 2005.

По греческому тексту воспроизведена разбивка стихов, отличающаяся от распределения текста (соуцѥе) и комментария (толкованнє) в *Толковой псалтыри Брунона*. В этом последнем начало каждого стиха, обозначаемое кириллической буквой на полях в соответствии с латинским подлинником, приводится в нашем издании в круглых скобках. Необходимо при этом обратить внимание на то, что эти буквы не имеют числового значения; в латинском образце они отсылают на соответствующее место в написанном более мелким шрифтом толковании, которое окружает псалом со всех сторон (о расположении главного текста и комментария в издании Кобергера см. Smith 1996: 85–87). Подобная отсылочная система с помощью букв (“alphabetical referencing system” по формировке Smith 1996: 88) была применена также в славянском переводе, несмотря на отсутствие там рамочного построения текста, характерное для церковнославянской традиции (Алексеев 1999: 34).

2. *Главные особенности двух версий*

Прежде чем перейти к интерлинеарному изданию двух версий библейской песни, необходимо их вкратце охарактеризовать. Оба перевода производились с „известного“ латинского подлинника: в *Чудовской латинской псалтыри* латинский текст, как уже отмечено, приводится в кириллической транскрипции, тогда как в основе перевода *Толковой псалтыри Брунона* лежит печатное издание Кобергера (1494 или 1497 г.).

2.1. Общие лексические и грамматические инновации

Влиянием латинского текста объясняются некоторые отклонения от традиционного церковнославянского текста, ориентированного на греческий образец:

(1а) Стих 2

Крѣпость моѧ и҆ хвала моѧ (**Ч**), Крѣ́пость моѧ и҆ хвала̀ моѧ̀ (**Б**) *Fortitudo mea et laus mea*	Помоштьннкъ і покровнтель (**С**) βοηθὸς καὶ σκεπαστὴς

(1б) Стих 3

Гь ꙗ҆ко моужь бранитѣ всемогꙋщꙑ (**Ч**), Гь а҆кн моу҆ борецъ. всемогꙋщїи҆ (**Б**) *Dominus quasi vir pugnator omnipotens*	гь съкроушаѧ бранн гь (**С**) κύριος συντρίβων πολέμους, κύριος

(1в) Стих 4

кнзн е҆го (**Ч**), кнзн е҆го (**Б**) *principes eius*	въсадьннкъı тръстатъı (**С**) ἀναβάτας τριστάτας

(1г) Стих 16

бꙋдꙋтъ неподвижны ꙗ҆ко камень (**Ч**), Бꙋдꙋть неподвижнн ꙗ҆кѡ̀ ка́мень (**Б**) *fiant immobiles quasi lapis*	да окамѧнѧтъ сѧ (**С**) ἀπολιθωθήτωσαν

2.2. Различия между двумя переводами

2.2.1. Разночтения в латинском оригинале

Особо следует выделить те случаи лексического несовпадения между **Ч** и **Б**, которые объясняются вариативностью в латинской традиции (см. Biblia sacra 2007: 97):

(2а) Стих 1
прославнлъ сѧ есть (**Ч**) – *honorificatus est* vs. възвєлнѵн сѧ (**Б**) – *magnificatus est*
(**С** прославн сѧ – δεδόξασται)

См., однако, следующий пример, в котором наличие в латинском тексте разных, но синонимичных глаголов (*honorificare – glorificare*) не отражается в славянских версиях:

(2б) Стих 2
прославлю (**Ч**) – *honorificabo*, прⷭ҃слáвлю (**Б**) – *glorificabo*
(**С** прославлѭ – δοξάσω)

Пример (2в) позволяет определить следующие лексические соответствия: *magnificare* – възвєлнѵнтн, *honorificare*, *glorificare* – прославнтн:

(2в) Стих 6
възвєлнѵн сѧ (**Ч**), възвєлнѵн сѧ (**Б**) – *magnificata est*
(**С** прославн сѧ – δεδόξασται)

(2г) Стих 19
посрєдн ѥго (**Ч**) – *in medio eius* vs. посрєдѣ морѧ (**Б**) – *in medio maris*
(**С** посрѣдѣ морѣ – ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης)

2.2.2. Разная передача одного и того же латинского термина

В двух версиях встречаются также различные лексические новшества, передающие ту же лексическую единицу латинского оригинала:

(3а) Стих 15
кн҃зн (**Ч**) vs. началнѩцн (**Б**) – *principes*
(**С** владъıкъı – ἡγεμόνες)

(3б) Стих 16
боѩзнь (**Ч**) vs. ѹжасъ (**Б**) – *pavor*
(**С** трєпєтъ – τρόμος)

(3в) Стих 17
крѣпчалнше (**Ч**) vs. твєрдємъ (**Б**) – *firmissimo*
(**С** готовоє – ἕτοιμον)

В примере (4) аналитическая форма страдательного залога в **Ч**, подражающая латинскому подлиннику, противопоставляется аористу непереходного глагола в **Б**, тогда как в **С**, как и в греческом тексте, выступает форма действительного залога с подлежащим в 3 л. ед. ч.

(4) Стих 4
потопоша (**Б**) vs. потопленн сѹть (**Ч**) – *submersi sunt*
(см. **С** потопн – κατεπόντισεν)

2.3. Возможное влияние традиционного текста

В тех случаях, когда **Ч** и **Б** отличаются друг от друга, а один из них стоит ближе к тексту *Синайской псалтыри*, возможно (но не обязательно) предполагать влияние традиционного[5] текста на выбор переводчика:

2.3.1. **Б** и **С** против **Ч**

(5) Стих 2
Сеѝ (**Б**) vs. Тон (**Ч**) – *Iste*
(см. **С** Сь – οὗτος)

Следует отметить, что в русском „Донате“, переведённом Дм. Герасимовым, латинское местоимение *iste* передаётся как сен (Tomelleri 2002: 291–292), тогда как форма тон соответствует местоимению дальней дистанции *ille* (там же, 288–289).

(6) Стих 4
снлоу ѥ҆гѡ̀ (**Б**) vs. воѝ ѥ҆го (**Ч**) – *exercitum eius*
(см. **С** снлы ихъ – τὴν δύναμιν αὐτοῦ)

Интересно, что в **Б** на полях даётся разночтение, находящееся ближе к латинскому подлиннику: и҆ воинство.

(7) Стих 5 (сохранение традиционной лексемы при изменении управления в предложном синтагме)
погрѧзоша во глꙋбинꙋ (**Б**) vs. снидоша въ глѹбинꙋ (**Ч**) – *descenderunt in profundum*
(см. **С** погрѧзѫ въ глѫбинѣ – κατέδυσαν εἰς βυθόν)

Употребление перфекта в старославянском обусловлено, между прочим, своеобразной структурой псалмов и библейских песен, представляющих собой поэтические размышления об отношениях между Богом и Его творением, которые внезапно и непредсказуемо переходят от повествования к прямому обращению (MacRobert 2013: 397)[6]. В примере (8а) происходит именно смена подлежащего от третьего лица ко второму, чем и объясняется форма перфекта вместо аориста в **С**. Оба перевода с латыни показывают общую лексическую, но не грамматическую картину (см. аорист в **Ч**):

(8а) Стих 7
низложилъ ѥ҆сн сѹпостаты моѧ̀ (**Б**) vs. низложи сѹпостаты моѧ (**Ч**) – *deposuisti adversarios meos*
(ср. **С** сътрѫлъ есн сѫпостатъı – συνέτριψας τοὺς ὑπεναντίους)

---

[5] „Традиционный текст“ не отождествляется нами, естественно, с архаической редакцией псалтыри; применением этого условного термина имеется здесь в виду тот церковнославянский вариант библейской песни, бытовавший в конце XV – начале XVI столетия на восточнославянской почве. Приведение библейской песни по *Синайской псалтыри* призвано показать, что в течение веков её текст не так уж существенно видоизменялся.

[6] Категория старославянского перфекта подвергается подробному лингвистическому анализу в совместной статье В. А. Плунгяна и А. Ю. Урманчиевой (Плунгян, Урманчиева 2017).

Любопытно при этом, что в продолжении стиха **Ч** и **Б** совпадают в выборе перфектной формы, тогда как в **С** засвидетельствован обычный аорист:

(8б) Стих 7
Посла҃ ѥ҆сн ꙗ҆рость твою (**Ч**), Послалъ ѥ҆сн гнѣвъ твоѝ (**Б**) – *Misisti iram tuam*
(ср. **С** Посъла гнѣвъ свои – ἀπέστειλας τὴν ὀργήν σου)

Кроме этого, в примере (8б) лексическая вариативность (**Б** и **С** против **Ч**) как-то смягчается тем, что последний на полях добавляет традиционное чтение гнѣвъ.
Следующий пример показывает, что в **Б** явно чувствуется влияние традиции, тогда как **Ч** дословно передаёт относительное местоимение латинского подлинника:

(9) Стих 7
и҆ (**Б**) vs. ꙗ҆же (**Ч**) – *quae* vs. καὶ
(предполагаемая лакуна **С** восполнена по *Венской псалтыри* (Mareš 1997: 53)

(10) Стих 9 (сохранение лексемы при замене числа)
раздѣлю корыстн (**Б**) vs. ра҃дѣлю плѣнъ – *dividam spolia*
(ср. **С** раздѣлꙗ҃ корнсть – μεριῶ σκῦλα)

(11а) Стих 9 (частичное сохранение лексики при замене синтаксической конструкции)
поженꙋ и҆ постнгнꙋ (**Б**) vs. погоню и҆ поѝмаю (**Ч**) – *persequar et comprehendam*
(ср. **С** гънавъ постігнꙗ҃ – Διώξας καταλήμψομαι)

В отличие от греческого текста, в котором выступает *participium coniunctum*, здесь в обоих переводах с латыни отражается латинская конструкция с двумя финитными глаголами, связанными соединительным союзом. См. также следующий случай, где в (**Б**) возникла странная (ошибочная?) передача в прошедшем времени для латинского футурума:

(11б) Стух 17
въведъ и҆хъ и҆ насадншн (**Ч**) vs. въвелъ ѥ҆сн и҆хъ и҆ насадѝлъ ѥ҆сн (**Б**) – *introduces eos et plantabis*
(**С** Вьвєдъ насадн – εἰσαγαγὼν καταφύτευσον)

(12) Стих 19
вôдꙋ мо҃рьскꙋю (**Б**) vs. воды морскїа (**Ч**) – *aquas maris*
(ср. **С** водꙗ҃ морьскꙗ҃ – τὸ ὕδωρ τῆς θαλάσσης)

2.3.2. **Ч** и **С** против **Б**

(13) Стих 5 (сохранение традиционной лексики)
пꙋчнны покрыютъ (**Ч**) vs. бе҃зны покрыша (**Б**) – *abyssi operuerunt*
(ср. **С** пꙗ҃чнноꙗ҃ покры – πόντῳ ἐκάλυψεν)

В **Ч** имеется лишь лексическое соответствие с традиционным текстом, при изменении синтаксической конструкции в соответствии с латинским подлинником, в котором природное явление, выраженное тв. п. ед. ч. в тексте Септуагинты, становится подлежащим предложения в им. п. мн. ч. О форме

покрыютъ см. ниже в разделе ошибок (пример 18а). Вообще можно разделить случаи полного или частичного сохранения традиционного текста (14) от случаев сохранения лексики при замене грамматических характеристик (15):

(14а) Стих 5 (частичное сохранение традиционной лексики)
ꙗ҆ко (**Ч**) vs. а҆кн (**Б**) – *quasi*
(ср. **С** ѣко ι – ὡσεί)

(14б) Стих 12 (сохранение традиционной лексики)
десницꙋ твою (**Ч**) vs. рꙋкꙋ твою (**Б**) – *manum tuam*
(ср. **С** десніцѫ своѭ – τὴν δεξιάν σου)

(14в) Стих 13 (сохранение традиционной лексики)
и҆збавн (**Ч**) vs. и҆скоупи́лъ є҆сн (**Б**) – *redemisti*
(ср. **С** ιзбавн – ἐλυτρώσω)

(14г) Стих 15 (сохранение падежного оформления)
снлнїи моа́внт҆стїи (**Ч**) vs. хра́бры҆ моа́внтьскѝ (**Б**) – *robustos Moab*
(ср. **С** кънѧзι моѣвнтьстι – ἄρχοντες Μωαβιτῶν)

(14д) Стих 16 (сохранение традиционной лексики)
страхъ (**Ч**) vs. боѧ́знь (**Б**) – *formido*
(ср. **С** страхъ – φόβος)

(14е) Стих 16 (сохранение традиционной лексики)
прои́дꙋтъ (**Ч**) vs. преи́дꙋтъ (**Б**) – *perstranseat*
(ср. **С** проιдѫтъ – παρέλθῃ)

(14ж) Стих 16 (сохранение традиционной лексики и грамматического оформления)
ꙗ҆же стѧжа (**Ч**) vs. и҆хъже стѧжалъ є҆сн (**Б**) – *quem possedisti*
(ср. **С** ꙗже сътѧжа – ὃν ἐκτήσω)

(14з) Стих 19 (сохранение традиционной лексики)
всадннкы (**Ч**) vs. кони҆нкн (**Б**) – *equitibus*
(ср. **С** вьсадьннкъι – ἀναβάταις)

(15а) Стих 6 (сохранение единственного числа при лексической инновации)
поразн врагы (**Ч**) vs. поразн врага̀ (**Б**) – *percussit inimicum*
(ср. **С** съкроуші врагъι – ἔθραυσεν ἐχθρούς)

(15б) Стих 10 (сохранение числа традиционного текста при замене части речи)
въ водѣ зѣлнѣ (**Ч**) vs. в҆ вода̀ ѕѣлны҆ (**Б**) – *in aquis vehementibus*
(ср. **С** въ водѣ ѕѣло – ἐν ὕδατι σφοδρῷ)

(15в) Стих 13 (сохранение традиционной лексики при замене предлога)
къ ѡ҆бнтелн (**Ч**) vs. к҆ жнлнцꙋ (**Б**) – *ad habitaculum*
(ср. **С** въ обнтѣль – εἰς κατάλυμα)

(15г) Стих 14 (сохранение традиционной лексики при замене морфологических характеристик)
прнꙗ́ша (**Ч**) vs. ѡ҆бьѧ́ші҆ (**Б**) – *obtinuerunt*
(ср. **С** прнѧсıѧ – ἔλαβον)

(15д) Стих 16 (сохранение традиционной лексики при замене грамматической структуры, см. ниже § 2.4.)
въ велнуїн (**Ч**) vs. в҃ велнуествїн҆ (**Б**) – *in magnitudine*
(ср. **С** велнунемь – μεγέθει)

(15е) Стих 19 (лексическое сохранение при замене числа, не связанной с латинским образцом)
вниндоша бо конн фарѡновы (**Ч**) vs. Вниде бо фараѡнъ (**Б**) – *ingressus est enim Pharao*
(ср. **С** вьнидє конь фараосовъ – εἰσῆλθεν ἵππος Φαραω)

2.4. Другие особенности

Во многих местах песни простому творительному падежу традиционного текста противопоставляется, в двух переводах с латыни, предложная конструкция въ + местный падеж, повторяющая латинскую модель:

(16а) Стих 8
въ дѹсѣ ꙗ҆ростн твоеа (**Ч**), въ д҃сѣ ꙗ҆ростн твоеѧ҆ (**Б**) – *in spiritu furoris tui*
(**С** д҃хомь ѣрості твоюѧ – διὰ πνεύματος τοῦ θυμοῦ σου)

(16б) Стих 13
въ мнлостн твоен (**Ч**), въ мл҃тн твоен (**Б**) – *in misericordia tua*
(**С** правъдоиѫ твоеиѫ – τῇ δικαιοσύνῃ σου)

(16в) Стих 13
въ крѣпостн твоен (**Ч**), въ крѣпостн твоеѝ (**Б**) – *in fortitudine tua*
(**С** крѣпостыѫ своеиѫ – τῇ ἰσχύι σου)

(16г = 15д) Стих 16
въ велнуїн (**Ч**) vs. в҃ велнуествїн҆ (**Б**) – *in magnitudine*
(ср. **С** велнунемь – μεγέθει)

2.5. Ошибки

В **Ч** употребление мн. ч. всадннкы за лат. *ascensorem* связано, возможно, с омонимией, а также одинаковым написанием, на восточнославянской почве, форм род. п. ед. ч. и вин. п. мн. ч. конѧ:

(17) Стих 1
конѧ н҆ всадннкы (**Ч**) vs. конѧ н҆ всадннка (**Б**) – *equum et ascensorem* (ср. **С** Конъ ι въсадьникъ)

Любопытно, что такое же чтение засвидетельствовано также в славяно-греческой псалтыри Максима Грека (Вернер 2019: 861), а также в *Острожской Библии*: конѧ҃ н҆ всадннкн[7].

(18а) Стих 5 (непрошедшая форма вместо аориста)
покрыютъ (**Ч**) vs. покрыша (**Б**) – *operuerunt*
(ср. **С** покръı – ἐκάλυψεν)

---

[7] http://dic.feb-web.ru/slavonic/corpus/0/bible1581/.

В примере (18а) непонятно употребление формы непрошедшего времени совершенного вида в **Ч**, которое встречается также в другом месте:

(18б) Стих 10
Дъхнєтъ (**Ч**) vs. Дъхнꙋ (**Б**) – *Flavit* vs. Посъла (**С**) – ἀπέστειλας

Особого внимания заслуживают в **Ч** сочетания аориста со связкой для передачи латинских аналитических форм перфекта отложных (*verba deponentia*) или пассивных глаголов, встречающиеся также в тех книгах *Геннадиевской Библии*, которые были переведены с латыни (Freidhof 1972: 109; см. также Вернер 2010: 24–26):

(19а) Стих 8 (аорист со связкой)
събраша сѧ сꙋть воды (**Ч**) vs. собраша сѧ воды (**Б**) – *congregatae sunt aquae*
(**С** растѫпн сѧ вода – διέστη τὸ ὕδωρ)

(19б) Стих 10
потопоша сꙋть (**Ч**) vs. погрѧзоша (**Б**) – *submersi sunt*
(**С** погрѧзѫ – ἔδυσαν)

В примере (20) не подлежат разумному объяснению грамматические и лексические отклонения в **Ч**:

(20) Стих 8
Сташа влн҃ны льюще (**Ч**) vs. Ста вода текꙋщѧ̑ (**Б**) – *stetit unda fluens*
(**С** Ѡгѫстѣшѧ ѣко стѣна водꙑ – ἐπάγη ὡσεὶ τεῖχος τὰ ὕδατα)

В примере (21), напротив, неожиданная передача в **Б** может быть результатом контаминации с текстом 151-го псалма, где Давид рассказывает о своем единоборстве с Голиафом, употребляя следующие слова: „исторгнув у него меч“:

(21) Стих 9
'Нзъторг҃ноу меѵь ѿ него (**Б**) vs. 'Нзвлекꙋ меѵь мон (**Ч**) – *evaginabo gladium meum*
(**С** оутьнѫ меѵемь своимь – ἀνελῶ τῇ μαχαίρῃ μου)

Подводя итоги изложенному, на основе представленного материала можно сделать уверенный вывод о том, что как анонимный переводчик (**Ч**), так и Дм. Герасимов (**Б**) при своей работе над текстом первой библейской песни Моисея обращали пристальное внимание на латинский подлинник, уважительно относясь, одновременно, к традиционному церковнославянскому варианту. Таким образом, получилась довольно интересная лексико-грамматическая переводческая техника, колеблющаяся между новым переводом и переработкой старого текста.

3. Первая песнь Моисея. Интерлинеарное издание

1.	Ἄισωμεν	τῷ κυρίῳ,	ἐνδόξως	γὰρ	δεδόξασται ·
С	Поимъ	гⷮ[8]	славъно	бо	прославн сѧ ·
Ч (л. 180об.)	Поимъ	гⷮн	славно	бо	просла|внлъ сѧ есть:
Б (л. 73б) (а)	Пѡ́емъ	гⷮн	славно	бо	възвелѝчн сѧ
	Cantemus	Domino	gloriose	enim	magnificatus est[9]

ἵππον	καὶ	ἀναβάτην	ἔρριψεν	εἰς	θάλασσαν.
Конъ[10]	ι	въсадьннкъ[11]	въвръже	въ	море ·
конѧ	н҃	всадннкы	въвержє |	въ	море
ко|нѧ	н҃	вс҃а́дннка	въвє́ржє	в҃	море;
equum	et	ascensorem	proiecit	in	mare

2.	βοηθὸς		καὶ	σκεπαστὴς			
С	Помоштьннкъ		ι	покровнтель			
Ч	Крѣпость	моѧ	н҃	хвала	моѧ |	гⷭь	н҃
Б (л. 73об.) (в)	Крѣ́пость	моѧ	н҃	хвала̀	моѧ̀	гⷭь.	н҃
	Fortitudo	mea	et	laus	mea	Dominus	et

ἐγένετό	μοι	εἰς	σωτηρίαν·		οὗτός		μου	θεός,	καὶ
бысть	мнѣ	во	сп҃єннє ·		Сь		бⷭъ	мои	[н][12]
бысть	мнѣ	въ	спа|сенїє		Тон		бⷭъ	мон	н҃
бы҃ |	мн҃ѣ	въ	сп҃се́нїє;	(в)	Сеѝ	є҃сть	бⷭъ	моѝ	н҃
factus est	mihi	in	salutem		Iste		Deus	meus	et

δοξάσω	αὐτόν,	θεὸς	τοῦ πατρός	μου,	καὶ	ὑψώσω	αὐτόν.
прославлѭ	ι ·	бⷭъ	ѻ҃ца	моєго	ι	вьзнесѫ	ι ·
просла|влю	є҃го:	бⷭъ	ѡ҃ца	моего	н҃	възне|сꙋ	є҃го
прôсла́влю	є҃го.	бⷭъ	ѿ҃ца	моє҃го	н҃	възнесꙋ̀	н;
glorificabo[13]	eum	Deus	patris	mei	et	exaltabo	eum

---

[8] *Болонская псалтырь*: гⷮн.
[9] В **Ч** *honorificatus est* (ѡнорнфн\|катоусь. есть).
[10] *Болонская псалтырь*: Кнѣ.
[11] *Болонская псалтырь*: въсѣдннка.
[12] Отсутствует в **С**, восстановлено по *Болонской псалтыри*.
[13] В **Ч** *honorificabo* (ѡнорнфн\|кабо).

3.	κύριος	συντρίβων		πολέμους,	κύριος	ὄνομα	αὐτῷ.
С	Гь	съкроушаѧ		бранн ·	Гь	имѧ	емоу·
Ч	Гь	ꙗко	моужь	бранитѣ |	всемогꙋщъ	имѧ	его:
Б (л. 737)(г)	Гь	акн |	мо҃ж	борецъ.	всемогꙋщїи	имѧ	его.
	Dominus	quasi	vir	pugnator	omnipotens	nomen	eius

4.	ἅρματα	Φαραω	καὶ	τὴν δύναμιν	αὐτοῦ	ἔρριψεν	εἰς	θάλασσαν,
С	колесницѧ	фаосовъ [sic][14]	ꙗ	силъ[15]	ихъ[16]	въвръже	въ	море ·
Ч	колесница	фараѡ҃но вы |	и	вои	его	въвержє	въ	море
Б	ко|лесницы	фараонови	и	си́лоу[17]	его	вве́|ржє	в	мѡре;
	currus	pharaonis	et	exercitum	eius	proiecit	in	mare

	ἐπιλέκτους	ἀναβάτας	τριστάτας	κατεπόντισεν	ἐν	ἐρυθρᾷ	θαλάσσῃ.
	ꙗзбрани	въсадьникъ	тръстатъ ·	потопи	въ	чръмьнѣмъ	мори ·
	’Избра҃ныа |	кн҃зи	его	потопленн сꙋть	в	мори |	чермн҃ѣ :
(д)	’Избра́нныѧ	кн҃зи	его |	потопоша	в	мори	черьмнемъ.
	Electi	principes	eius	submersi sunt	in	mari	rubro

5.	πόντῳ	ἐκάλυψεν	αὐτούς,	κατέδυσαν	εἰς	βυθὸν	ὡσεὶ	λίθος.
С	пѫчинои	покры	ꙗ ·	погрѧзѫ	въ	глѫбинѣ ·	ѣко и[18]	камень ·
Ч	пꙋчины	покрыютъ	и҆хъ	снидоша |	въ	глꙋбинꙋ	ꙗ҆ко	камень
Б	бе́|зо҃ны	покрыша	и҆хъ.	погрѧзоша	во	гло҆||бинꙋ (л. 737об.)	а҆кн	ка́мень;
	abyssi	operuerunt	eos	descenderunt	in	profundum	quasi	lapis

6.	ἡ δεξιά	σου,	κύριε,	δεδόξασται	ἐν ἰσχύι·	ἡ δεξιά	σου	χείρ,
С	Десница	твоѣ	Гі	прославн сѧ	крѣпостыѫ ·	десна	твоѣ	рѫка
Ч	Десни|ца	твоѧ	Гн	възвеличи сѧ	въ крѣ|постн.	десница	твоа	
Б (є)	Десни́ца	тво҃ |	Гн	възвели́чи сѧ	въ крѣпостн.	де|сница	твоѧ	
	Dextera	tua	Domine	magnificata est	in fortitudine	dextera	tua	

[14] *Болонская псалтырь:* фараѡ҃нѧ.
[15] *Болонская* и *Норовская псалтыри*: силѫ.
[16] *Болонская* и *Норовская псалтыри*: его.
[17] и҆ си́лоу] и҆ воинство in marg.
[18] *Болонская псалтырь*: ꙗ҆ко.

κύριε,	ἔθραυσεν	ἐχθρούς.
г҃и	съкроуши	врагы ·
г҃н	поразн |	врагы :
г҃н	поразн	врагѧ̀.
Domine	percussit	inimicum

7.	καὶ	τῷ πλήθει	τῆς δόξης	σου	συνέτριψας	τοὺς ὑπεναντίους·	
С	ι	мьножьствомь	славы	твоеѩ	сътрьлъ есн	сѫпостаты ·	
Ч	и҆	въ мнѡжьствѣ	славы |	твоеа	низложи	сѹпостаты	моѧ. |
Б	и҆	въ | мнѡ́жествѣ	сла́вы	твое҆ѧ̀	низло|жилъ е҆си	сѹпостаты	моѧ̀;
	et	in multitudine	gloriae	tuae	deposuisti	adversarios	meos

	ἀπέστειλας	τὴν ὀργήν	σου,	καὶ	κατέφαγεν	αὐτοὺς	ὡς		καλάμην.
	Посъла	гнѣвъ	свои		поѣстъ	ѩ	ѣко	ι[19]	стеблѥ ·
	Посла҃ е҆сн	ѩ҆рость[20]	твою.	ѩ҆же	пожреть	и҆хъ	ѩ҆ко || (л. 181)		стеблїе:
(ж)	Послалъ е҆сн	гнѣ́въ |	твои҃	и҆	пожре	и҆хъ	ѩ҆кѡ		стеблїе.
	Misisti	iram	tuam	quae	devoravit	eos	sicut		stipulam

8.	καὶ	διὰ πνεύματος	τοῦ θυμοῦ	σου	διέστη	τὸ ὕδωρ·
С	ι	дх҃омь	ѣрости	твоѩ	растѫпи сѧ	вода ·
Ч	и҆	въ дѹсѣ	ѩ҆ростн	твоеа	събра|ша сѧ сѹть	воды
Б	и҆ |	въ дх҃сѣ	ѩ҆ро̑стн	твое҆ѧ̀	собраша сѧ |	воды;
	et	in spiritu	furoris	tui	congregatae sunt	aquae

	ἐπάγη	ὡσεὶ	τεῖχος	τὰ ὕδατα,	ἐπάγη		τὰ κύματα	ἐν μέσῳ	τῆς θαλάσσης.
	Ѡгѫстѣшѧ	ѣко	стѣна	водъ ·	Ѡгѫстѣшѧ	ι	влънъ	по срѣдѣ	морѣ ·
	Сташа		вла́ны	льюще |	събраша сѧ		бездны	посреди	морѧ
(л. 738)(ѕ)	Ста		вода	текѹща҃ |	собра́ша сѧ		бе́зн҃ы	посредѣ	морѧ;
	stetit		unda	fluens	congregati sunt		abyssi	in medio	mari

9.	εἶπεν	ὁ ἐχθρός	Διώξας		καταλήμψομαι,	μεριῶ	σκῦλα,	ἐμπλήσω
С	Реѵе	врагъ	гънавъ		постігнѫ ·	раздѣлѭ	користь	насыштѫ
Ч	Реѵе |	врагъ	погоню	и҆	поѝмаю	ра҃|дѣлю	плѣнъ :	и҆сполнитсѧ
Б (з)	Реѵѐ	вра́гъ	пожень	и҆	постн|гнѹ.	раздѣлю	корысти	наплъниті҃ |
	Dixit	inimicus	persequar	et	comprehendam	dividam	spolia	implebitur

[19] Отсутствует в *Болонской псалтыри*. Сложная форма ѣко и соответствует гр. чтению ὡσεί (Mareš 1997: 53; см. также выше, под ст. 5).

[20] In marg. гнѣвъ.

ψυχήν	μου,		ἀνελῶ	τῇ μαχαίρῃ	μου,		κυριεύσει		ἡ χείρ	μου.
д҃ша	своѧ҃[21] ·		оуѿтьнѧ	меѵемь	своимь[22]		оуделѣетъ		рѧка	моѣ ·
д҃ша	моѧ |		’Нзвлек8	меѵь	мон	и҆	погꙋбнть |	и҆хъ	рꙋка	моѧ
д҃ша	моѧ;	(н)	’Нзъсторг҃ноу	меѵь	ѿ него		оу҆бьѥ҆тъ	и҆ |	рꙋка	моѧ҆;
anima	mea		evaginabo	gladium	meum		interficiet	eos	manus	mea

10.	ἀπέστειλας	τὸ πνεῦμά	σου,		ἐκάλυψεν	αὐτοὺς	θάλασσα·	ἔδυσαν
С	Посъла	д҃хъ	своі		покры	ѩ	море ·	погрѧзѧ҃[23]
Ч	Дъхнетъ	д҃хъ |	твон	и҆	покры	и҆хъ	море :	потопоша | сꙋть
Б (л. 738об.)(ї)	Дъ|хн8	д҃хъ	твои҆	и҆	покры	и҆	море.	погрѧ|зоша
	Flavit	spiritus	tuus	et	operuit	eos	mare	submersi sunt

ὡσεὶ	μόλιβος	ἐν	ὕδατι	σφοδρῷ.
ѣко	олово	въ	водѣ	ѕѣло[24] ·
ꙗ҆ко	ѡ҆лово	въ	водѣ	зѣ|лнѣ
ꙗ҆кѡ	о҆лово	в҆	водѣ	ѕѣлны҆;
quasi	plumbum	in	aquis	vehementibus

11.	τίς	ὅμοιός	σοι	ἐν	θεοῖς,	κύριε;	τίς	ὅμοιός
С	Къто	подобенъ	тебѣ	въ	бг҃ѣхъ	г҃і ·	къто	подобенъ
Ч	Кто	подѡ́бенъ	тебѣ	въ	снлны|хъ	г҃н	кто	подобенъ
Б (к)	Ктѡ	подобенъ |	тебѣ	въ	крѣпк҆нхъ	г҃н.	кто	подѡ|бенъ
	Quis	similis	tui	in	fortibus	Domine	quis	similis

σοι,	δεδοξασμένος	ἐν	ἁγίοις,	θαυμαστὸς	ἐν	δόξαις,		ποιῶν	τέρατα;
тебѣ	прославленъ	вь	св҃тыихъ	дивенъ	въ	славахъ		творѧ	чюдеса ·
тебѣ	възве|личенъ	въ	с҃тости	страшенъ	и҆ |	хваленъ :	и҆	творѧи	чюдеса |
тебѣ	възвели́чи сѧ	въ	с҃тости |	стра́шенъ	и҆	хваленъ	и҆	творѧ	чюдеса;
tui	magnificus	in	sanctitate	terribilis	atque	laudabilis	et	faciens	mirabilia

12.	ἐξέτεινας	τὴν δεξιάν	σου,		κατέπιεν	αὐτοὺς	γῆ.
С	Прострѣ	десницѧ҃	своѧ҃		пожрѣтъ	ѩ	землѣ ·
Ч	Простерлъ е҆сн	десницꙋ	твою	и҆	пожреть |	и҆хъ	землѧ :
Б (л)	Прѡсте́рлъ е҆сн	рꙋкꙋ	твою	и҆	пожре	и҆хъ |	землѧ҆;
	Extendisti	manum	tuam	et	devoravit	eos	terra

[21] *Болонская псалтырь*: моѧ҆.
[22] *Болонская псалтырь*: м҆нмъ.
[23] **С** add. въ глѧбннѣ.
[24] *Норовская псалтырь*: ꙁѣлнѣ.

13.	ὡδήγησας	τῇ δικαιοσύνῃ	σου	τὸν λαόν	σου	τοῦτον,	ὃν
С	Наставилъ есн	правъдоиѫ	твоеиѫ ·	людн	твоиѧ	сн	ѩже
Ч	вожъ бы҃ ѥ҆сн	въ мило|стн	твоен	люде҃	твои҆мъ		ѩ҆же
Б (л. 739) (м)	Вождь бы҃ ѥ҆сн	въ мѧ҃тн	твоен[25].	лю҆демъ			и҆хъ҃ |
	Dux fuisti	in misericordia	tua	populo			quem

ἐλυτρώσω,	παρεκάλεσας		τῇ ἰσχύι	σου
ıзбави ·	Ѹтѣшилъ есн		крѣпостыиѫ	своеиѫ
и҆збави |	’Извелъ ѥ҆сн	и҆хъ	въ крѣпостн	твое҆н : || (л. 181об)
и҆скоупи҆лъ ѥ҆сн;	(и҆)’И пренесъ	и҆	въ крѣпостн	тво|е҆и҆
redemisti	exportasti	eum	in fortitudine	tua

εἰς	κατάλυμα	ἅγιόν	σου.
въ	обитѣль	свѧтѫиѫ	своиѫ ·
къ	ѡ҆бителн	ст҃ѣн	твоен
к҃	жилищꙋ	ст҃омꙋ	тво҆е҆мꙋ;
ad	habitaculum	sanctum	tuum

14.	ἤκουσαν	ἔθνη	καὶ	ὠργίσθησαν·	ὠδῖνες	ἔλαβον
С	Слъишашѧ	ѩзц҃ı	ı	прогнѣвашѧ сѧ ·	болѣзни	приѧсѧ
Ч	Възнесо|ша сѧ	людїе	и҆	прогнѣваша сѧ :	болѣзнн	прн|ѩ҆ша
Б (о)	Взыдоша	людїѐ	и҆ |	прѡгнѣваша сѧ.	болѣзнн	ѡ҆бьѧ҆ѡ҆ |
	Ascenderunt	populi	et	irati sunt	dolores	obtinuerunt

κατοικοῦντας		Φυλιστιιμ.
живѫштиѩ	вь	филистімѣ ·
живꙋщїн	въ	филистнмѣ |
живꙋщи҆н	въ	фи҆листнмѣ;
habitatores		Philistiim

15.	τότε	ἔσπευσαν	ἡγεμόνες	Εδωμ,	καὶ	ἄρχοντες	Μωαβιτῶν,
С	Тогда	потъшташѧ	владъıкъı	єдомьскъı ·	ı	къниѧsı	моѣвитьсти ·
Ч	Тогда	смꙋтнша сѧ	кн҃зн |	ѥ҆доми҆стїн :		силнїн	моа҆вит҃стїн
Б (п)	Тѡгда҆	смоутнша с҃ |	наѹални҆цн	ѥ҆доустїн.		хра҆бры҆	моа҆вн|тьски҆
	Tunc	conturbati sunt	principes	Edom		robustos	Moab

[25] В рукописи на полях.

ἔλαβεν	αὐτοὺς	τρόμος,	ἐτάκησαν	πάντες	οἱ κατοικοῦντες		Χαναάν.
прıѧтъ	ıѧ	трєпєтъ ·	растаашıѧ сıѧ	вьсн	жнвѫштєı	въ	ханаанѣ ·
прıѧ́тъ		трє|пєтъ	растаѧша сѧ	всн	жнв8щєн |	въ	ханаѡ́нѣ
ѡ́бьѧ̃тъ		трєпєтъ	раста|ѧ̃ша сѧ	всн	жнв8щєн҃	в҃	ханаа́нѣ; ||
obtinuit		tremor	obriguerunt	omnes	habitatores		Chanaam

16.	ἐπιπέσοι	ἐπ᾽	αὐτοὺς	φόβος	καὶ	τρόμος,	μεγέθει	βραχίονός	σου
С	Нападєтъ	на	нѫ	страхъ	ı	трєпєтъ·	вєлıчıємь	мышьцıѧ	твоєıѧ
Ч	да нападє	на	ннхъ	страхъ	и҆ |	боѧзнь :	въ вєлıчїи	мышца	твоєа
Б (л. 739об.) (ф)	Нападє	на	ннхъ	боѧ̃знь	и҆	ѹ҆жасъ	в҃ ве|лıчєствїи҆	мышьца	тво҆єѧ̀;
	Irruat	super	eos	formido	et	pavor	in magnitudine	brachii	tui

	ἀπολιθωθήτωσαν,	ἕως ἂν	παρέλθῃ	ὁ λαός	σου,
	да окамѧнѧтъ сıѧ ·	Доıдєжє	проıдѫтъ	людıє	твоı
	ѩ8д8|тъ неподвнжны ꙗ҆ко камень.	Дондє҆ |	прои҆д8тъ	людїє	твон
(с)	Ѩ8д8ть неподвнжнн ꙗ҆кѡ҆ | ка́мень.	дондє҆жє	преи҆д8тъ[26]	лю́дїє |	твои҆
	fiant immobiles quasi lapis	Donec	perstranseat	populus	tuus

κύριε,	ἕως ἂν	παρέλθῃ	ὁ λαός	σου	οὗτος,	ὃν	ἐκτήσω.
г҃ı ·	доıдєжє	проıдѫтъ	людıє	твоı	сı	ıѧжє	сътıѧжа ·
г҃н : |	дондєжє	прои҆д8тъ	людїє	твон	сїи҆ |	ꙗ҆же	стѧжа
г҃н.	дондє҆жє	преи҆д8тъ[27]	лю҆ѹ҆ |	твои҆	сїи҆.	и҆ѫъже	стѧжалъ є҆сн.
Domine	donec	pertranseat	populus	tuus	iste	quem	possedisti

17.	εἰσαγαγὼν			καταφύτευσον	αὐτοὺς	εἰς	ὄρος	κληρονομίας	σου,
С	Вьвєдъ			насадı	ıѧ	въ	горѫ	достоѣннѣ	твоєго ·
Ч	въ ведъ (так)	и҆ѫъ	и҆ |	насаднши		в	гор8	достоѧ́нїа	твоєго : |
Б	въ|вєлъ є҆сн	и҆ѫъ	и҆	насадı́лъ є҆сн		в҃	го́рѣ |	достоѧ̃нїа̃	тво҆єго.
	introduces	eos	et	plantabis		in	monte	haereditatis	tuae

εἰς	ἕτοιμον	κατοικητήριόν	σου,	ὃ	κατειργάσω,	κύριε,
въ	готовоє	жıлıштє	твоє	єжє	съдѣла	г҃ı ·
въ	крѣпуалı́шєє	жıлıщє	твоє	ꙗ҆же	съдѣ|лалъ є҆сн	г҃н
въ	твердємъ |	жıлı́щıı	тво҆ємъ.	є҆же	содѣ́лалъ || (л. 740) є҆сн	г҃н;
	firmissimo	habitaculo	tuo	quod	operatus es	Domine

[26] Такое же чтение преи҆д8т читается в славяно-греческой псалтыри Максима Грека (Вернер 2019: 866).

[27] Такое же чтение пре́н\|д8т имеется в псалтыри Максима Грека (Вернер 2019: 866).

	ἁγίασμα,		κύριε,	ὃ	ἡτοίμασαν	αἱ χεῖρές	σου.
	свѣ҃тынѭ		гі҃	ѥже	оуготовасте	рѫцѣ	твоі ·
	Свѧтынѭ	твою |	гн҃	ꙗ҆же	ѹ҆крѣписта	рꙋцѣ	твои : |
(т)	Сѣ҃тыню |	твою҆	гн҃	ѿже	оу҆готова́ста[28]	рꙋцѣ |	твои҆,
	Sanctuarium	tuum	Domine	quod	firmaverunt	manus	tuae

18.	κύριος	βασιλεύων	τὸν αἰῶνα	καὶ	ἐπ᾽	αἰῶνα	καὶ	ἔτι.
С	гь҃	ц҃рствоуєтъ	вь вѣкъı[29]	[и҆][30]	на	вѣкъı ·	ѿ	єште
Ч	гь҃	цр҃твоуєть	въ вѣкы				и҆	далѣ || (л. 182)
Б	гь҃	цр҃твꙋє҆тъ	въ вѣкъ	и҆	и҆ |	вѣкъ;		
	Dominus	regnabit	in aeternum				et	ultra

19.	Ὅτι	εἰσῆλθεν		ἵππος	Φαραω	σὺν	ἅρμασιν
С	ѣко	вьнидє		конь	фараосовъ[31]	съ	колєсницамн ·
Ч	и҆	вниде́ша	бо	конн[32]	фарѡѡновы	съ	колєсннцамн |
Б (у)		Вниде	бо		фараѡ́нъ	с	колєсн|цамн
		ingressus est	enim	[33]	Pharao	cum	curribus

καὶ		ἀναβάταις		εἰς	θάλασσαν,	καὶ	ἐπήγαγεν	ἐπ᾽	αὐτοὺς
ι		вьсадьнкъı		въ	море ·	ѿ	наведе	на	нѩ
и҆		всадникы	е҆го	в҃	море :	и҆	наведе |	на	нихъ
и҆	с	конни҆кн	свои҆ми	в҃	мо҃ре.	и҆ || (л. 740 об.)	наведѐ	на	нихъ
et		equitibus	eius	in[34]	mare	et	reduxit	super	eos

κύριος	τὸ ὕδωρ	τῆς θαλάσσης·		οἱ δὲ	υἱοὶ	Ισραηλ	ἐπορεύθησαν
гь҃	водѫ	морьскѫѩ ·		сн҃овн	же	і҃илві	проідѫ
гь҃	воды	морскїа		С҃нове |	же	и҆зра́илевн	прои҆доша
гь҃	во҃дꙋ	мо҃рьскꙋю; |	(ф)	С҃нове	же |	и҆зрл҃вн	про҃и҆доша
Dominus	aquas	maris		filii	autem	Israel	ambulaverunt

διὰ	ξηρᾶς	ἐν μέσῳ	τῆς θαλάσσης.
по	соухоу	посрѣдѣ	морѣ ·
по	сꙋхꙋ |	посредн	е҆го.
по	сꙋхꙋ	посредѣ |	морѧ;
per	siccum	in medio	maris[35].

[28] Такая же форма оу҆гото́|васта имеется в псалтыри Максима Грека (Вернер 2019: 866).
[29] *Болонская* и *Норовская псалтыри*: вѣкъ.
[30] Прибавлено по *Болонской* и *Норовской псалтырям*.
[31] *Болонская псалтырь*: фараѡновъ.
[32] На полях, вместе с латинским словом е҆квесъ.
[33] В **Ч** на полях *eques* (е҆квесъ).
[34] В **Ч** предлога нет.
[35] В **Ч** *eius* (еюсъ).

ЛИТЕРАТУРА

Алексеев 1999 — А л е к с е е в, А. А. *Текстология славянской библии*. Санкт-Петербург–Köln–Weimar–Wien, 1999 [Alekseev, A. A. Tekstologiia slavianskoĭ biblii. Sankt-Peterburg–Köln–Weimar–Wien, 1999].

Вернер 2010 — В е р н е р, И. В. *Лингвистические особенности перевода „латинских“ книг Геннадиевской библии 1499 г.* [Verner, I. V. Lingvisticheskie osobennosti perevoda „latinskikh“ knig Gennadievskoĭ biblii 1499 g.]. – Studi Slavistici, 7 (2010), с. 7–31.

Вернер 2019 — В е р н е р, И. В. *Интерлинеарная славяно-греческая псалтырь 1552 г.: в переводе Максима Грека*. Исследование и подготовка текста к изданию И. В. Вернер. Москва, 2019 [Verner, I. V. Interlinearnaia slaviano-grecheskaia psaltyr' 1552 g.: v perevode Maksima Greka. Issledovanie i podgotovka teksta k izdaniiu I. V. Verner. Moskva, 2019].

Карачорова 2005 — К а р а ч о р о в а, И. *Към изучаването на библейските песни в славянската ръкописна традиция* [Karachorova, I. Kam izuchavaneto na bibleyskite pesni v slavyanskata rakopisna traditsia]. – Palaeobulgarica, 29 (2005), № 1, с. 25–43.

Лихачёв 1959 — Л и х а ч ё в, Д. С. *Новгород Великий. Очерки истории культуры Новгорода XI–XVII вв.* Москва, 1959 [Lihachev, D. S. Novgorod Velikiĭ. Ocherki istorii kul'tury Novgoroda XI–XVII vv. Moskva, 1959].

Норовская псалтырь 1989 — *Норовская псалтырь. Среднеболгарская рукопись XIV века в двух частях*. Ч. 2. Издание подготовили Е. В. Чешко, И. К. Бунина, В. А. Дыбо, О. А. Князевская, Л. А. Науменко. София, 1989 [Norovskaia psaltyr'. Srednebolgarskaia rukopis' XIV veka v dvukh chastiakh. Ch. 2. Izdanie podgotovili E. V. Cheshko, I. K. Bunina, V. A. Dybo, O. A. Kniazevskaia, L. A. Naumenko. Sofia, 1989].

Плунгян, Урманчиева 2017 — П л у н г я н, В. А., А. Ю. У р м а н ч и е в а. *Перфект в старославянском: был ли он результативным?* [Plungian, V. A., A. Iu. Urmanchieva. Perfekt v staroslavianskom: byl li on rezul'tativnym?] – Slověne, 2017, № 2, с. 13–56.

Порфирьев и др. 1881 — П о р ф и р ь е в, I. А., А. В. В а д к о в с к и й, Н. Ф. К р а с н о с е л ь ц е в. *Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской Духовной академии*. Ч. 1. Казань, 1881 [Porfir'ev, I. A., A. V. Vadkovskiĭ, N. F. Krasnosel'tsev. Opisanie rukopiseĭ Solovetskogo monastyria, nakhodiashchikhsia v biblioteke Kazanskoĭ Duhovnoĭ Akademii. Ch. 1. Kazan', 1881].

Протасьева 1980 — П р о т а с ь е в а, Т. Н. *Описание рукописей Чудовского собрания*. Новосибирск, 1980 [Protas'eva, T. N. Opisanie rukopiseĭ Chudovskogo sobraniia. Novosibirsk, 1980].

Ромодановская 2001 — Р о м о д а н о в с к а я, В. А. *Кириллическая латинская Псалтирь XV в. из Новгорода*. – В: 200 лет первому изданию „Слова о полку Игореве“. Материалы юбилейных

чтений по истории и культуре Древней и Новой России. Ярославль–Рыбинск, 2001, с. 166–171 [Romodanovskaia, V. A. Kirillicheskaia latinskaia Psaltir' XV v. iz Novgoroda. – V: 200 let pervomu izdaniiu „Slova o polku Igoreve". Materialy iubileĭnykh chteniĭ po istorii i kul'ture Drevneĭ i Novoĭ Rossii. Iaroslavl'–Rybinsk, 2001, s. 166–171].

Ромодановская 2004 Р о м о д а н о в с к а я, В. А. *К характеристике интерлинеарной части Чудовской латинской Псалтири*. – Труды отдела древнерусской литературы, 55 (2004), с. 379–386 [Romodanovskaia, V. A. K kharakteristike interlinearnoĭ chasti Chudovskoĭ latinskoĭ Psaltiri. – Trudy otdela drevnerusskoĭ literatury, 55 (2004), s. 379–386].

Ромодановская 2009 Р о м о д а н о в с к а я, В. А. *Чудовская латинская Псалтирь XV века на фоне европейской традиции (материалы к исследованию)* [Romodanovskaia, V. A. Chudovskaia latinskaia Psaltir' XV veka na fone evropeĭskoĭ traditsii (materialy k issledovaniiu)]. – В: D. Christians, D. Stern, V. S. Tomelleri (Hrsg.). Bibel, Liturgie und Frömmigkeit in der Slavia Byzantina. Festgabe für Hans Rothe zum 80. Geburtstag (= Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe. Vol. 3). München–Berlin, 2009, с. 72–81.

Седельников 1929 С е д е л ь н и к о в, А. Д. *Очерки католического влияния в Новгороде в конце XV – начале XVI века [*Sedelnikov, A. *L'influence catholique à Novgorod à la fin du XV-e et au début du XVI-e siècle] (Представлено Академиком М. Н. Сперанским в ОГН 12.XII.1928 г.)*. – Доклады Академии наук Союза Советских социалистических республик / Comptes rendus de l'Académie des Sciences de l'Union des Républiques Soviétiques Socialistes. В. 1929, № 1, с. 16–19 [Sedel'nikov, A. D. Ocherki katolicheskogo vliiania v Novgorode v kontse XV – nachale XVI veka [A. Sedelnikov, L'influence catholique à Novgorod à la fin du XV-e et au début du XVI-e siècle] (Predstavleno Akademikom M. N. Speranskim v OGN 12 XII 1928 g.). – Doklady Akademii Nauk Soiuza Sovetskikh Sotsialisticheskikh Respublik / Comptes rendus de l'Académie des Sciences de l'Union des Républiques Soviétiques Socialistes. B. 1929, № 1, s. 16–19].

Томеллери 2001 Т о м е л л е р и, В. С. *Латинский язык в Геннадиевском кружке (о латинском произношении: предварительные данные и постановка вопроса)*. – В: Библия в духовной жизни, истории и культуре России и православного славянского мира. К 500-летию Геннадиевской Библии. Сборник материалов международной конференции (Москва, 21–26 сентября 1999 г.). Москва, 2001, с. 52–65 [Tomelleri, V. S. Latinskiĭ iazyk v Gennadievskom kruzhke (o latinskom proiznoshenii: predvaritel'nye dannye i postanovka voprosa). – V: Biblia v duhovnoĭ zhizni, istorii i kul'ture Rossii i pravo-

slavnogo slavianskogo mira. K 500-letiiu Gennadievskoĭ Biblii. Sbornik materialov mezhdunarodnoĭ konferentsii (Moskva, 21–26 sentiabria 1999 g.). Moskva, 2001, s. 52–65].

Фонкич 1977 — Ф о н к и ч, Б. Л. *Греческо-русские культурные связи в XV–XVII вв. (Греческие рукописи в России)*. Москва, 1977 [частично перепечатано в кн. Фонкич 2003: 28–67] [Fonkich, B. L. Grechesko-russkie kul'turnye sviazi v XV–XVII vv. (Grecheskie rukopisi v Rossii). Moskva, 1977 [chastichno perepechatano v kn. Fonkich 2003: 28–67].

Фонкич 2003 — Ф о н к и ч, Б. Л. *Греческие рукописи и документы в России в XIV – начале XVIII в.* Москва, 2003 [Fonkich, B. L. Grecheskie rukopisi i dokumenty v Rossii v XIV – nachale XVIII v. Moskva, 2003].

Biblia sacra 2007 — *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*. Editionem quintam emendatam retractatam praeparavit Roger Gryson. Stuttgart, 2007.

Freidhof 1972 — F r e i d h o f, G. *Vergleichende sprachliche Studien zur Gennadius-Bibel (1499) und Ostroger Bibel (1580/81). Die Bücher Paralipomenon, Esra, Tobias, Judith, Sapientia und Makkabäer* (= Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen, Reihe III, Frankfurter Abhandlungen zur Slavistik, Bd. 21). Frankfurt am Main, 1972.

Jagić 1907 — J a g i ć, V. Словѣньскаѧ псалътырь [Slověnьskaya psalъtyrь] / Psalterium Bononiense. Interpretationem veterem slavicam cum aliis codicibus collatam, adnotationibus ornatam, appendicibus auctam adiutus academiae scientiarum Vindobonensis liberalitate edidit V. Jagić (accedunt XIX specimina codicum). Vindobonae–Berolini–Petropoli, 1907.

Keipert 1993 — K e i p e r t, H. *Einleitung*. – In: Гильтебрандт, П. А. Справочный и объяснительный словарь к Псалтири [Gil'tenbrandt, P. A. Spravochnyĭ i ob'iasnitel'nyĭ slovar' k Psaltiri]. Nachdruck der Ausgabe St. Petersburg 1898 mit einer Einleitung von Helmut Keipert (= Sagners Slavistische Sammlung, Bd. 20). München, 1993.

MacRobert 2013 — M a c R o b e r t, C. M. *The Competing Use of Perfect and Aorist Tenses in Old Church Slavonic*. – Slavia, 82 (2013), № 4, p. 387–407.

MacRobert 2018 — M a c R o b e r t, C. M. *Re-evaluating the Psalterium Sinaiticum: the Limitations of Internal Reconstruction as a Text-Critical Method*. – Poznańskie Studia Slawistyczne, 14 (2018), p. 149–167.

Mareš 1997 — M a r e š, F. V. *Psalterii Sinaitici pars nova (monasterii s. Catharinae codex slav. 2/N)*. Ad editionem praeparaverunt P. Fetková, Z. Hauptová, V. Konzal, L. Pacnerová, J. Švábová sub redactione F. V. Mareš (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Schriften der Balkankommission, Philologische Abteilung, Bd. 38). Wien, 1997.

Mearns 1914 — M e a r n s, J. *The Canticles of the Christian Church Eastern and Western in Early and Medieval Times*. Cambridge, 1914.

Psalterium 1494 — *Psalterium beati Brunonis episcopi Herbipolensis*. [Nürnberg]: Per Antonium Koberger impressum, Anno incarnate deitatis millesimo quadringentesimo nonagesimo quarto, https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb11303153?page=,1 (30.07.2021).

Smith 1996 — S m i t h, M. M. *The typography of complex texts: how an early printer eliminated the scribes' red*. – Typography Papers, 1 (1996), p. 75–92.

Tomelleri 2002 — T o m e l l e r i, V. S. *Der russische Donat. Vom lateinischen Lehrbuch zur russischen Grammatik* (= Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Reihe B: Editionen, Bd. 18). Köln–Weimar–Wien, 2002.

Tomelleri 2005 — T o m e l l e r i, V. S. *Zur kyrillischen Wiedergabe des Lateinischen im Kreis um den Novgoroder Bischof Gennadij*. – Die Welt der Slaven, 50 (2005), № 1, p. 23–32.

Wimmer 2005 — W i m m e r, E. *Novgorod – ein Tor zum Westen? Die Übersetzungstätigkeit am Hofe des Novgoroder Erzbischofs Gennadij in ihrem historischen Kontext (um 1500)*. Hrsg. von J. Henning (= Hamburger Beiträge zur Geschichte des östlichen Europa, Bd. 13). Hamburg, 2005.

TWO UNKNOWN VERSIONS OF THE FIRST SONG OF MOSES (EX. 15:1–19). AT THE INTERSECTION OF TRANSLATION AND ELABORATION

(Summary)

This paper features two late Eastern Church Slavonic translations from Latin of the first Song of Moses (Exod 15:1–19), as they are preserved in two different sources, directly and indirectly related to the Novgorodian period of translation literature (end of the 15th – first half of the 16th century): 1) a Latin Psalter in Cyrillic transcription from the manuscript collection of the Chudov monastery (about the end of the 15th century) and 2) the commentated *Psalter by Bruno of Würzburg* in the translation by Dmitry Gerasimov (around 1535). Both texts show not only similarities, due to the orientation toward the Latin source, but also interesting differences. These can be explained as the result of different translation choices by the two translators; in some cases, however, one observes a possible orientation toward the traditional text, depending on the Greek version of the *Septuagint*. After a short analysis of some lexically and grammatically significant textual variants, both versions are synoptically presented in an interlinear edition that includes also, for the sake of comparison, the Greek and Latin source texts as well as the Old Church Slavonic version according to the *Psalterium Sinaiticum*.

Keywords: First Song of Moses; Church Slavonic translations from Latin; textual and linguistic features; interlinear edition.

Vittorio Springfield Tomelleri,
University of Turin, Saint Petersburg State University

Serge Ruzer (Jerusalem, Israel)

TRAVELING TO CONVERT THE HEARTS: SCRIPTURE AND WONDERS AS ASCETIC'S TOOLS OF CHOICE

Among many important publications by Prof. Svetlina Nikolova there are studies on scriptural and para-scriptural traditions in their Old Bulgarian translations. In my contribution to the volume honoring Svetlina Nikolova's research, I will discuss the role allotted to the Bible, in its two components, the Old and the New Testament, in different cultural circumstances – those of late antique stories of Christian ascetics who read their Bible in Syriac translation and in the course of their travels were involved in attempts to strengthen the faith of other Christians and to convert various "others". This issue warrants a comprehensive mapping effort and comparative investigation. Thus, my essay, focusing on 5th–7th centuries Syriac sources, is just an invitation to look at it closer in various cultural-historical contexts.

I will highlight the tension between the Bible and the ascetic's miraculous prowess as two powerful, and sometimes competing, "marketing tools" of choice. That Scripture's function in conversion enterprise may be problematized we learn from late antique Christian authors themselves. Let me quote one telling example, the *The Story of My Master Īšōʿsabran* (ܬܫܥܝܐ ܕܡܪܝ ܝܫܘܥܣܒܪܢ) discussed in an earlier shared study with Reuven Kiperwasser (Kiperwasser, Ruzer 2012), as well as in our joint book with Aryeh Kofsky (Kofsky, Ruzer, Kiperwasser 2016: 123–162). The treatise, penned by the Catholicos *Īšōʿyahb* III in the mid-seventh century, refer to events that took place a few decades earlier, before the Muslim conquest, but possibly also reacts to the new realities and the demise of Zoroastrian rule[1]:

[1] Ca 620 CE; see Chabot 1897 (Preface and French abstract: 485–502, esp. p. 501); Jullien 2004. See also Chaumont 1960; Pigulevskaya 1971: 40–41; Greenfield 1974; Jong 1997: 72–73; Becker 2006: 205–206; Secunda 2009. The quote is from Chabot 1897: 523–525.

At that time, as the blessed Īšōʿsabran was at the height of righteous behavior and was walking in his mortal body upon the earth as if in heaven, the thought of martyrdom sprang up in his heart again… He applied the strength of his contemplation to martyrdom for the sake of the Messiah… "I would rather return to the house and the place of contest (ܐܓܘܢܐ, Gr. ἀγών, ἀγωνία) so that if the grace summons me, I will be found ready." In the vigilance of the strengthened thought, he then hurried down from the solitude of the mountains to the theater of the world (ܥܠܡܐ ܕܐܪܥܐ).

He thought that he should devise and put upon himself an invincible armor of the Holy Scriptures' spiritual iron, the one that would not only be catching the arrows [shot] by those who adhere to false worship but would also cause delight to the eyes of contemplation through divine knowledge. {Having considered that, he approached the very priest who loved him (ܟܗܢܐ ܕܪܚܡܗ) and was his teacher, and the priest had a young son, whose name was Īšōʿzaka. The blessed (Īšōʿsabran) beseeched him (the priest), saying: "If it seems good to you, O master, give me this youth to be my beloved brother and son in the capacity of teacher and instructor in the divine scriptures (ܒܪܝܐ ܕܝ ܚܠܦܗ ܕܐܠܗܐ ܕܐܠܦܢܐ)". The priest then answered him most lovingly, saying: "…Let him therefore be for you as you requested".

As the beginning of the passage indicates, the study of Scripture is perceived here as disconnected from the protagonist's coversion – Īšōʿsabran had not only embraced Christianity earlier but already become an accomplished ascetic (see also Chabot 1897: 509–517, 521–523). What then is the role of his belated schooling in the Bible? It turns out that it is supposed to prepare him for the future polemical battle with Zoroastrians and, eventually, martyrdom. Īšōʿsabran, who has already reached a high level of perfection on the basis of his prayers and ascetic praxis, is now to return with Christian mission to his former Zoroastrian brethren – it is for that task with its possible tragic outcome of martyrdom, that the protagonist needs "the Holy Scriptures' spiritual iron". The answer to the question "why Scripture" is spelled out here: while not crucial for his own spiritual awakening, it will provide the protagonist with arguments vis-à-vis people belonging to the competing religious tradition and cause him delight in these arguments. This, in turn, will strengthen his spirit in the time of distress. In other words, though Scripture may be at best secondary in the ascetic path itself, it becomes instrumental in the context of the missionary enterprise.

I will turn now to the test case of the Syriac *Vita of Barsauma*, a monophysite archimandrite, originally from the region of Samosata[2]. The *Vita*[3], referring to events of fifth century CE, was probably composed a century later; it collates – as befits a hagiography – the memory of historical events and fiction to serve the author's religious-political agenda. The overarching objective of the narrative is to establish Barsauma as the charismatic, ascetic and authoritative founder of an important monastery[4]. In this context, Barsauma's travels to the Holy Land provide an almost "required curriculum" for establishing his credentials as a true, zealous "athlete" (ܐܬܠܝܛܐ) of the faith.

However, unlike the Syriac hagiographic *topos* of initiation through a pilgrimage to the Holy Land (Bitton-Ashkelony 2010), the *Vita* describes Barsauma, in his repeated visits to Palestine, as an already accomplished holy man and a mystic, who performed miracles throughout his long journey "from Lower Persia to the Roman Sea"[5]. In addition to his miraculous feats, the preliminary stages of his pilgrimage are also distinguished by a chain of punitive acts against deviant Christians, thus testifying to the inherent tension between the "foreign" holy man from the East and the local communities (Kiperwasser, Ruzer 2013: 44–48). So, in one of the Syrian cities on Barsauma's way, the local Bishop and his entourage first doubt the ascetic's miraculous prowess in exorcising demons. Yet, following Barsauma's successful healing of the possessed, his authority is acknowledged by the church establishment too (*Vita* 60). This tension would reach its apogee once he arrives in Jerusalem.

Whereas in most cases Barsauma polemically interacted with local Christians, one episode delineates the boundary between the Christian community and the seemingly non-Christian "strangers". When an Isaurian man (called "barbarian" in the *Vita*) convinces a local woman belonging to an ascetic group, ܒܬ ܩܝܡܐ (*bat qyama*) (Griffith 1993; Griffith 1995), to renounce her vows and marry him (Feld 2005), Barsauma sends his disciples to "rescue" the woman and return her to her commune. And after citizens of the city manage to preempt their mission, Barsauma retaliates by striking it with a decimating plague, thereby emphasizing the crucial importance of religious demarcation lines (*Vita* 66). The devout woman characteristically acts here as a liminal figure prone to lapses from ascetic values.

---

[2] Also related to in our earlier studies, see Kiperwasser, Ruzer 2013; Kofsky, Ruzer, Kiperwasser 2016: 181–216.

[3] MS. British Library Add 12174.

[4] This image is corroborated by ecclesiastical sources relating to his participation in the Second Council of Ephesus in 449 CE, see Vööbus 1960: 196–204.

[5] *Vita* 77.1. References to the *Vita* tghroughout this essay are according to Palmer 2020; Nau 1913; Fauchon 2010.

Barsauma's prime objective, therefore, as already established at an early stage of his biography, is to rectify the broken state of Christianity, which has desperately deteriorated and succumbed to demonic forces. We are dealing with what may be called an intra-Christian mission, which makes it even more uncompromising and violent. One notes that all the "feats of rectification" are based on Barsauma's miraculous-magical powers with no appeal at all to the authority of Scripture. The narrative's depiction of Barsauma as edifying various communities along his journey prepares for the climax in the Holy Land, where the range of "others" will expand to include such additional targets as Samaritans, Jews and the representatives of imperial power[6].

The narrative of the second pilgrimage (ca 419–422 CE) describes particularly violent acts against Samaritan and Jewish synagogues, as well as the burning down of pagan temples. The episode in Rabat Mo'av[7], where Barsauma and his fellow monks destroy both the local synagogue and the pagan shrine (Nau 1927: 191), is a telling example of that narrative tendency. While the *Vita* associates the synagogue there with the past glory of Solomon's Temple, the construction of the pagan sanctuary is ascribed to the biblical "giants from before the flood" (cf. Gen 6:4). This combined biblical reference serves the author's discourse of appropriation of the biblical past. Yet this past is evaluated negatively – the worth of the contemporary Jewish synagogue is annulled exactly due to its link to the ancient Jerusalem temple, justly destroyed by divine punishment. It is also instructive that in this episode the biblical imagery is not invoked in the context of any missionary activity – no such attempt is mentioned, and the destruction is here the whole story of the encounter with Jews, Samaritans, and pagans, bonded as the collective "other".

In his later visits to Palestine, Barsauma's conduct continues to be ferocious, though no acts of vandalism are reported. This may reflect historically the introduction of protective measures by the authorities, following various incidents of synagogue destruction and appropriation by Christians across the Empire (Dilley 2010; Mommsen, Rougé, Delmaire 2005). The *Vita* therefore focuses now on Barsauma's encounters with representatives of various segments of the collective "other", considered significant by the author in the contest for sacred space.

---

[6] Radical asceticism accompanied by militant social-religious activism, a prominent combination appearing throughout the *Vita*, seems to have been characteristic of Syrian monasticism under Sassanian rule (Vööbus 1951).

[7] Also known as Areopolis, the modern-day er-Rabba. Some archaeological evidence may corroborate this account: a church-like building, facing west, was excavated there, tentatively identified as the synagogue destroyed by Barsauma and later restored as a church (Zayadine 1971: XL–XLII). See Nau 1913: 382.

Barsauma's visits to Jerusalem constitute the high points of his pilgrimages; they also provide the scene for continuation of his wondrous feats. First, he exorcises a demon in the atrium of the Holy Sepulcher crowded with pilgrims spending the night there[8]. This cleansing of the holy place positions the ascetic monk from the East as the one destined to purify the *locus* controlled by the Jerusalem clergy, which is unaware of its desecrated condition. The agenda of the redactor of the *Vita* is clearly at work here – the protagonist is portrayed anachronistically as a staunch monophysite fighting the Chalcedonian clergy, though up to Chalcedon (451 CE), both the local Church, headed by Bishop Juvenal (422–458 CE), and its patroness Empress Eudocia sojourning in Jerusalem actually belonged to the monophysite camp (Honigmann 1950).

According to the *Vita*, Barsauma's last two visits to Jerusalem coincided with Eudocia's presence in the city (438, 444–460 CE), and the relations between the two constitute one of the narrative's *foci*. During the early encounters, the Empress is depicted as seeking the ascetic's advice on matters of piety and as completely submissive to his instructions. It is at this stage that Barsauma, engaging in a tranquil conversation with Eudocia, backs his guidance with a reference to Scripture (*Vita* 83). First he reprimands the Empress using a quote from Dan 4:27: "Pay for your sins with almsgiving and for your wickedness with mercy for the weak!" In Daniel, these are the words addressed to the evil king Nebuchadnezzar of Babylon, but even the unflattering comparison did not move Eudocia from her compliant stance. Further on, Barsauma backs Daniel's advice with references to Jesus's words in the Gospel (Matt 25:31–46):

> Then all the inhabitants of the earth shall assemble in his presence; and he will separate one from another, as a shepherd separates the sheep from the goats... The King will open his mouth and say to those righteous ones on his right: "Come in peace, blessed ones of the Father! Enter and inherit the Kingdom which has been prepared for you from the beginning! For I was hungry and you gave me to eat, thirsty and you gave me to drink; I was a foreigner and you welcomed me, naked and you clothed me; I was sick and you nursed me, in prison and you visited me".

When the Empress heard this, she exclaimed: "Now that I have it on your unerring authority, that there is indeed hope for sinners such as me, I shall practice this virtue with all my strength. I understand that this is the way for me to earn salvation" (*Vita* 83.23).

---

[8] For exorcism in the Anastasis, see Jerome, *Letter 46*.

This reliance on Scripture contrasts with the collision further on concerning the imperial attitude toward the Jews in the Holy Land. It is told that Eudocia – softened by the supplications of Galilean Jews, added by lavish gifts they had brought – allowed their brethren to congregate on the Temple Mount and mourn the destruction of their ancient sanctuary. The Jews interpreted this permission, annulling the old proscription[9], as a sign that their redemption, the ingathering of the exiles and the restoration of their hold on their sacred patrimony were imminent. They, therefore, sent missives to their co-religionists throughout the empire, calling for a mass pilgrimage to Jerusalem on the upcoming Feast of Tabernacles to establish the New Kingdom of Israel (*Vita* 91.4):

> To the great and strong people of the Jews from the priests and leaders of Galilee: warm greetings! We write to inform you that the time of the diaspora of our people is past. Behold, the day has arrived on which our tribes shall be reassembled. After all, the emperors of the Romans have decreed that our city, Jerusalem, is to be restored to us. Make haste, then, and come to Jerusalem for the Feast of Tabernacles, because our reign will then be established in Jerusalem!

The complicated question of the historical backdrop to this description of Jewish messianic upheaval, in the context of our anachronistic narrative, is not the issue of this discussion (Holum 1982: 217–218; Ir-Shai 1995; Kiperwasser, Ruzer 2013: 65–68, 70). Important for us is that in the *Vita*'s narrative, Barsauma's arrival in Jerusalem on the first day of Tabernacles is designed to preempt the schemes of the Empress and her Jewish collaborators.

The ultimate confrontation between Barsauma's militant entourage and the Jewish pilgrims takes place, poignantly, on the Temple Mount. For the Jews, this is the place where the Temple of Solomon stood, whereas for the monks traveling with Barsauma it is rather the locus of Jesus' temptation by Satan (see Matt 4:5–7)[10]. We witness here a collision between two competing hermeneutics regarding the Temple Mount – the Jewish one, focusing on the past glory of the site and Old Testament based expectation of its restoration as the seat of God's presence (*Shekhinah*); and the Christian perception, prompted by Matt 4:5–7 (cf. Luke 4:9–13), of the Mount as the damned place of Satanic temptation, justly destroyed following Jesus' prophecy (e.g., Matt 24:1–2 and par.) by God's wrath. The latter tendency is likewise attested in the account of the Bordeaux Pilgrim (333 CE), as well as in the anonymous *Short Description of Jerusalem* from

---

[9] See discussion in Ir-Shai 1995.

[10] The author provides the improbable number of 103,000 Jews present on the Mount praying for the restoration of their Temple, indicating a mass response of Diaspora Jews to the call of their leaders.

the early sixth century (Geyer 1965). However, the idiosyncratic polemical emphasis on the "Satanic site" motif – ignoring the obvious ancient sanctity of the place – is peculiar to our *Vita*[11].

The scriptural themes – the Temple and Jesus' temptation – are thus present on the background, but they have no function in resolving the matter: no Scripture-centered dispute with the ingathered Jewish pilgrims is reported. Instead, in the ensuing skirmish, many of them would be killed; according to the *Vita*, it happened through direct angelic act. It seems that in light of strong Old Testament support for the restoration idea, on the one hand, and lack of the option to argue with Jews relying on gospel texts, on the other, the Bible has to take the back seat, while the appeal is made to what is presented in the narrative as wondrous heavenly intervention.

Not everyone, however, was ready to embrace such a version of the events. Even the local authorities and clergy initially accepted the Jewish view of what had happened – namely that those were Barsauma's zealous monks, who conducted the massacre on the Temple Mount. The monks were duly arrested and brought to justice before Eudocia; their accusers charged that the culprits were Mesopotamian foreigners who by their violence had disgraced the monastic garb (Nau 1914: 121). However, after lengthy deliberations and Eudocia's original inclination to punish the monks by death, the truth of heavenly intervention prevailed, and the hero and his flock were acquitted (*Vita* 94.9).

The ambivalence of the narrator regarding the local clergy is notable: as with the secular authorities and Eudocia herself, they are portrayed, at first, as collaborating with the Jews. It is only later on, following the unexpected turn of the interrogation, both they and the people from the Empress' entourage led the efforts to release the prisoners. Again, this unexpected turn of events has nothing to do with appeal to biblical authority – instead, another supernatural feat visits upon a Jewish woman, one of potential witnesses against Barsauma and his entourage, who drops dead (*Vita* 94.1).

Though the local clergy finally sides with Barsauma, their concurrence is restricted to opposing the Jewish claim for the Jerusalem holy places only. Otherwise, for the author of the *Vita*, the bishops and priests continue to potentially represent a theological deviation. Not only are they portrayed as denying the accounts of Barsauma's charismatic feats (*Vita* 133.1), but also labeled as "demons' lovers and brothers" who, as demons proclaim, have opened for them "the gate of heresy"

---

[11] Other Christian reports just append the Satanic link motif to the main significance of that location as the site of the remains of the Temple of Solomon, who, sugnificantly, also subdued demons, see *The Bordeaux Pilgrim* 7 (Geyer 1965). *On the Place of Jerusalem* 7 (Geyer 1965) mentions the tower as the Temple's sole remnant, without reference to Jesus' temptation. Cf., Anonymous. *On the Place of the Holy Land* 11 (Geyer 1965).

into the world (ܡܢ ܟܠܗ ܕܥܠܡܐ ܕܐܝܟ ܕܠܐ ܗܘܐ ܠܗ ܫܘܠܛܢܐ ܕܫܐܪܐ ܥܠ ܟܢܝܫܬܐ ܩܕܝܫܬܐ) (*Vita* 136.3). Hence, if not for our hero's supplications and wondrous acts of power, the whole Church would have come under demonic domination.

It is specified that the heresy to which the bishops, their flock, and the demons adhere, is the view deeming Christ's body as entirely human and corruptible (ܦܓܪܐ ܕܡܫܝܚܐ ܐܢܫܝ ܗܘܐ ܘܡܬܚܒܠ ܐܢܘܢ) (*Vita*, fol. 15, col. 1). Thus, the narrator and his protagonist advocate the radical monophysite notion of the incorruptibility of Christ's body even before the resurrection, the so-called *aphthartodocetist* view. The essential deviation of the Holy Land Christians seems to undermine their claim to the holy space, in spite of their superior position vis-à-vis the claims of the older indigenous groups. No biblical references are offered to back Barsauma's monophysite position – the issues are decided exclusively on the basis of his miraculous prowess.

There is, however, one community in the Holy Land, with which Barsauma does engage in missionary effort explicitly based on the authority of Scripture – the Samaritans. It is his visit to Sebastia, in the heart of Samaria, that provides the arena for a polemical encounter with the Samaritan "other", characteristically depicted as a "sage and teacher of the Torah (ܚܟܝܡܐ ܘܡܠܦܢܐ ܕܢܡܘܣܐ)", who is to eventually succumb to the superior erudition of the monk (*Vita* 80.1–2):

> When the blessed man was about to enter a city called Sebastia in the region of Palestine, he rested at noon in the shade of an aqueduct. There he was sought out by a certain Samaritan who taught the Torah/Law. He and the sage had a debate, in which the Samaritan was refuted by quotations from the Torah. After this he tried another approach. "Look, my wife is now confined to her bed. She has a fatal illness. She does not have long to live. Now you say your doctrine is true. If it is, pray for my wife and make her well again. Then both she and I, together with my children, will become Christians!".

The issue of contention is not specified here, but the Scripture-centered character of the disputation is emphasized. However, the biblical arguments do not seem to be sufficient, so subsequently, the holy man has to perform a miraculous healing of the Samaritan sage's wife – then the whole family does convert to monophysite Christianity. This topical confrontation with an authentic native of the Holy Land, supposedly faithful to the Torah, ends, as might be expected, with a victory of the "true Christian way" of the pilgrim.

The Samaritan issue is addressed again in the description of yet another encounter with members of the community (*Vita* 84.1–2):

> When the blessed Barṣaumā came to Samaria, he happened to be in a certain Samaritan village on the Sabbath day, and all the local inhabitants had come to see him. Those Samaritans were disputing with him… denying both the resurrection of the dead and the Son of God. What is more, they said that there existed neither holy spirit, nor angels. The blessed Barṣaumā disputed with them on the basis of the Torah, because the Samaritans do not accept any other Scriptures, only the Law of Moses. He went through the Torah word by word, from the beginning to the end, proving his point to them.

This time, the nature of the Torah-centered disputation is clarified, i.e., the idea of the resurrection of the dead, for which Barsauma – contrary to the Samaritans – finds proofs in the Pentateuch[12]. Following the pattern used in the previously discussed passage, the narration here also starts with textual interpretation, evolving later on into a miraculous act, Barsauma raises from the dead a recently deceased youth, which brings about a mass conversion of the Samaritan "others". This conversion may be seen as a narrative act of power, delegitimizing the Samaritans' claim to be heirs and guardians of the biblical past in the Holy Land and of the correct interpretation of Scripture, a strategy that is tailored to enhance the supersessionist Christian position. It can be argued that the author of the *Vita*, though recognizing the kinship between Samaritans and Jews, nevertheless identifies the Samaritans as a distinctly separate and preferred group. The story of their mass conversion may reflect an anachronistic retrospect of the large-scale conversions following the two disastrous Samaritan revolts in 484 and 529 CE (Segni 1993; Segni 1998).

The absence of a historical – even if anachronistic – example of a parallel mass Jewish conversion could partly explain the lack of a similar interest in Jews in the narrative, where no missionary effort directed at the Jews is mentioned. Thus, during all his travels, Barsauma never goes to the Galilee, replete with Christian holy sites in the midst of a dense Jewish population, seemingly to further accentuate the importance of Jerusalem as the focus of the supersessionist claim for the sacred space. The only conversion of a Jew reported in the *Vita* – that of the skipper of the ship bringing Barsauma to the shores of the Holy Land – is not described as resulting from Barsauma's conscious efforts. It rather occurs as the Jew's independent reaction to the ascetic's wondrous acts on the high sea; and again, no Scripture-centered arguments are evoked.

---

[12] Cf. *m. Sanhedrin* 10.1, where these are Sadducees who refuse to see the notion of resurrection in the Torah.

CONCLUSION

While the measure of Barsauma's *Vita*'s historicity continues to be debated, my analysis focused on the author's narrative strategies. A peculiar collation of motifs is discerned here – usual pilgrimage patterns are combined with a strong missionary theme. The missionary efforts are directed inter alia at the inhabitants of the Holy Land, including local Christians who need to be converted to the monophysite outlook and away from their Jewish sympathies. The Bible-related arguments in the *Vita* are characteristically reserved for tranquil interactions, be it with Empress Eudocia before she succumbed to Jewish influence, or with Samaritans who dwell far away from Jerusalem and do not threaten the Christian control over the Holy City (though in the latter case, the evidence from Scripture had to be backed by the ascetic's miraculous deeds too). Alternatively, when the core issues of the composition are at stake – fateful competition with the Jews over the Temple Mount or the uncompromising war against non-monophysite Christian outlook – the Bible takes back seat, with Barsauma's wondrous feats and heavenly interventions functioning as the only "missionary arguments". Further investigation can clarify whether this telling tension between textual authority and ascetic wonders reflects a broader phenomenon.

LITERATURE

Becker 2006 — B e c k e r, A. H. *Fear of God and the Beginning of Wisdom*. Philadelphia, 2006.

Bitton-Ashkelony 2010 — B i t t o n - A s h k e l o n y, B. *From Sacred Travel to Monastic Career: The Evidence of Late Antique Syriac Hagiography*. – Adamantius, 16 (2010), p. 353–370.

Chabot 1897 — C h a b o t, M. J.-B. *Histoire de Jésus-Sabran, écrite par Jésus-Yab d'Adiabène*. – Archives des missions scientifiques et littèraires, 7 (1897), p. 485–584.

Chaumont 1960 — C h a u m o n t, M.-L. *Recherches sur le clergé zoroastrien*. – La Revue de l'histoire des religions, 158 (1960), p. 63–64.

Dilley 2010 — D i l l e y, P. C. *The Invention of Christian Tradition: 'Apocrypha', Imperial Policy, and Anti-Jewish Propaganda*. – Greek, Roman, and Byzantine Studies, 50 (2010), p. 586–614.

Fauchon 2010 — F a u c h o n, C. *Les forms de vie ascétique et monastique en milieu syriaque, V^e–VIIe siècles*. – In: Jullien, F. (ed.) Le monachisme syriaque (= Études syriaques, 7). Paris, 2010, p. 37–63.

Feld 2005 F e l d, K. *Barbarische Bürger: Die Isaurier und das Römische Reich*. Berlin–New York, 2005.

Holum 1982 H o l u m, K. G. *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*. Berkeley, 1982.

Honigmann 1950 H o n i g m a n n, E. *Juvenal of Jerusalem*. – Dumbarton Oaks Papers, 5 (1950), p. 211–279.

Geyer 1965 G e y e r, P. *Corpus Christianorum Series Latina.* 175. Turnhout, 1965, p. 114–125.

Greenfield 1974 G r e e n f i e l d, J. *Ratin Magosha*. – In: Hoenig, S. B., L. D. Stitskin (eds). Joshua Finkel Festschrift. New York, 1974, p. 63–69.

Griffith 1993 G r i f f i t h, S. H. *'Monks', 'Singles', and the 'Sons of Covenant': Reflections on Syriac Ascetic Terminology*. – In: Carr, E., A. A. Thiermyer, E. Velkovska (eds.). Eulogema: Studies in Honor of R. Taft. Rome, 1993, p. 141–160.

Griffith 1995 G r i f f i t h, S. H. *Asceticism in the Early Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism*. – In: Wimbush, V. L., R. Valantasis (eds.). Asceticism. Oxford, 1995, p. 220–245.

Ir-Shai 1995 I r - S h a i, O. *Constantine and the Jews: The Prohibition against Entering Jerusalem – History and Hagiography*. – Zion, 60 (1995), p. 129–178.

Jong 1997 J o n g, A. de. *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature* (= Religions in the Graeco-Roman World, 133). Leiden–New York, 1997.

Jullien 2004 J u l l i e n, F. *Parcours à travers l'Histoire d'Išo'sabran, martyr sous Khosrau II*. – Res Orientales, 16 (2004), p. 171–183.

Kiperwasser, Ruzer 2012 K i p e r w a s s e r, R., S. R u z e r. *Zoroastrian Proselyte in Rabbinic and Syriac Christian Narratives: Orality-Related Markers of Cultural Identity*. – History of Religions, 51 (2012) № 3, p. 197–218.

Kiperwasser, Ruzer 2013 K i p e r w a s s e r, R., S. R u z e r. *The Holy Land and Its Inhabitants in the Pilgrimage Narrative of the Persian Monk Bar Sauma*. – Cathedra, 148 (2013), p. 41–70.

Kofsky, Ruzer, Kiperwasser 2016 K o f s k y, A., S. R u z e r, R. K i p e r w a s s e r. *Reshaping Identities in Late Antique Syria–Mesopotamia. Christian and Jewish Hermeneutics and Narrative Strategies* (= Judaism in context, 19). Piscataway, NJ, 2016.

Mommsen, Rougé, Delmaire 2005 *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312–438)*. Vol. 1. *Code Théodosien Livre XVI*. T. Mommsen (texte latin), J. Rougé (traduction), Roland Delmaire (introduction et notes). Paris, 2005.

Nau 1913 — N a u, F. *Resumé de Monographies Syriaques*. – Revue de l'Orient Chretien, 18 (1913), p. 274–276, 380–382.

Nau 1914 — N a u, F. *Resumé de Monographies Syriaques*. – Revue de l'Orient Chretien, 19 (1914), p. 113–134.

Nau 1927 — N a u, F. *Deux épisodes de l'histoire de la Vie de Barsauma le Syrien*. – Revue des Études Juives, 83–84 (1927), p. 184–205.

Palmer 2020 — P a l m e r, A. (ed.) *The Life of Barsauma*. – In: Hahn, J., V. Menze (eds.) The Wandering Holy Man: The Life of Barsauma, Christian Asceticism, and Religious Conflict in Late Antique Palestine. Oakland, CA, 2020, p. 187–272.

Pigulevskaya 1971 — P i g u l e v s k a y a, N. V. *The Culture of the Syrians in the Middle Ages*. Moscow, 1971.

Segni 1993 — S e g n i, L. di. *Rebellions of Samaritans in Palestine in the Roman-Byzantine Period*. – In: Crown, A. D., R. Pummer, A. Tal (eds.). A Companion to Samaritan Studies. Tübingen, 1993, p. 199–201.

Segni 1998 — S e g n i, L. di. *The Samaritans in Roman-Byzantine Palestine: Some Misapprehensions*. – In: Lapin, H. (ed.). Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine. College Park, MD, 1998, p. 57–65.

Secunda 2009 — S e c u n d a, S. *Studying with a Magus Like Giving a Tongue to a Wolf*. – Bulletin of the Asia Institute, 19 (2009), p. 151–157.

Vööbus 1951 — V ö ö b u s, A. *The Origins of Monasticism in Mesopotamia*. – Church History, 20 (1951), № 4, p. 27–37.

Vööbus 1960 — V ö ö b u s, A. *History of the Asceticism in the Syrian Orient*. 2 vols. Louvain, 1960.

Zayadine 1971 — Z a y a d i n e, F. *Fouilles classiques récentes en Jordanie*. – Annales Archéologiques Arabes Syriennes, 21 (1971), p. 147–155, pls. XL–XLII.

TRAVELING TO CONVERT THE HEARTS: SCRIPTURE AND WONDERS AS ASCETIC'S TOOLS OF CHOICE

(Summary)

This essay addresses two late antique Christian texts, the protagonists of which are engaged in various missionary activities directed both outside the Christian communities and against what is perceived as deviations within them. The discussion outlines the complex interplay – and the division of work – between the missionary strategies appealing to Scripture and those relying on the ascetic's wondrous powers. It is suggested that this characteristic interaction discerned in the two texts under discussion may point to a broader pattern – a topic that warrants a separate study.

Keywords: Late Antiquity; christian asceticism; missionary strategies; Bible versus miracles.

Serge Ruzer,
The Hebrew University of Jerusalem

Antonija Zaradija Kiš (Zagreb, Hrvatska)

ANIMALIA PERDITA U *KNJIZI O JOBU* S OSVRTOM NA HRVATSKOGLAGOLJSKE PRIJEVODE*

ረፍፀሪ ሢፀዴ የኃ ፀመዐበፅኃ · ኃዴሔሕ ፁሕመ ኃፁመ መፀዴቋሄ ·
Krêpki bogь ne otvrže · egda samь estь moguĉi · (Job 36:5 / BrMosk 208b)
Gle, Bog je sila, ali ne prezire, silan je snagom razuma svoga.

UVODNE PRIPOMENE

Bibliji se od davnina pristupalo kroz različita očišta, a svaka je njezina knjiga i danas izazov mnogim humanističkim, društvenim i inim znanstvenim disciplinama. *Bibliji* se vrlo često pristupa antropomorfičnim interpretacijama, smatrajući da su njezini tekstovi gotovo pa isključivo antropocentrične naravi. Na tim istraživačkim smjernicama *Biblija* otvara mnoga pitanja i bit će vječno izvorište raznih tumačenja, o čemu govori nebrojeno mnogo teoloških, egzegetskih, eshatoloških, povijesnih i mnogih drugih studija u kojima je čovjek središte biblijskoga promišljanja. Rjeđi su pak oni pristupi biblijskim tekstovima koji istražuju pojavnost drugih bića i time dublje ulaze u tekstološke i teološke rasprave koje često ostaju nedorečene, ostavljajući istraživački prostor drukčijim razmišljanjima, koja su nerijetko povezana s aktualnim zanimanjima za izvjesne teme. U današnje vrijeme svjedočimo snažnom prodoru animalističkih rasprava koje postaju središta socijalnih i humanističkih istraživanja pa se i *Bibliji*, kao vječnoj temi, pristupa s očišta kulturnoanimalističkih spoznaja (Linzey 2013) u traženju neotkrivenih ili manje poznatih tekstovnih cjelina. Upravo one nerijetko otkrivaju začudne životinjske skrivene svjetove koji su u rijetkim raspravama tek spomenuti ili jednostavno zaobiđeni.

* Ovaj je rad sufinancirala Hrvatska zaklada za znanost projektom „Kulturna animalistika: interdisciplinarna polazišta i tradicijske prakse“ (IP-2019-04-5621).

S kulturnoanimalističkih gledišta tekstnih raščlambi posebice zadivljuju starozavjetni tekstovi koji pohranjuju cijeli jedan „biblijski bestijarij“ koji je gotovo nemoguće zaokružiti u jednu cjelinu jer ovisi o mnogim višestoljetnim prijevodima u kojima su životinje znale biti žrtvama raznih preinaka pa čak i nestajanja. I kao što se danas borimo za zaštitu životinja i mnogih njihovih vrsta jer njihovim nestankom i čovjekov opstanak postaje upitan, tako se u biblijskim tekstološkim istraživanjima trudimo dosegnuti povijesno najudaljenije prijevode biblijskih knjiga u potrazi za rijetkim životinjama. U prijevodima one su se transformirale ili netragom nestale u traženju najboljih prevoditeljskih rješenja. Iako je razloge njihova nestanka teško pronaći, nedvojbeno je da je uglavnom riječ o nepoznatim živim bićima iz čovjekove prapovijesti koja su davno nestala te zbog toga tijekom priređivanja novih prijevoda postala i nepoznata i nerazumjiva. No njihov nestanak u prijevodima može biti povezan i s pogrešnim čitanjima pa onda i netočnim prijevodom, ili su one pak žrtve prilagodbe novom prijevodu zbog nepoznavanja neke vrste, nejasnoga mitskoga bića itd. Na tim ćemo se smjernicama razmišljanja upustiti u traganje za životinjama izgubljenima u prijevodu ili razumijevanju, a to su **feniks** i **jednorog** te pretpostaviti razlog tom „oskvrnjenju“ biblijskoga životinjskog svijeta. U tom nas je razmišljanju najviše potakla priča o pravednom patniku Jobu u kojoj se u raspravama o svijetu i mjestu čovjeka u tom svijetu pojavljuje čitav niz životinja među kojima su upravo one mitske bile i najizazovnije u prevoditeljskim postupcima.

GDJE JE FENIKS U JOBU?

Starozavjetna *Knjiga o Jobu* svojom je temom o pravednom patniku i pitanju zla bila u fokusu mnogih istraživanja, kako onih teoloških tako i književnih, a napose filoloških. Mnoštvo tekstovnih adaptacija zbog nedovoljno razumljivih riječi i odlomaka oduvijek je iskušavalo prevoditelje i izazivalo mnoge prevoditeljske probleme (Lévêque 1970; Keel 1993). Težnja za razumljivošću, harmoničnošću i simetričnošću brojnih usporedbi koje slijede jedna drugu, što je i jedna od karakteristika *Knjige o Jobu*, stvorila je različite interpretacije pojedinih tekstno diskutabilnih mjesta. Jedno od takvih mjesta je 29. poglavlje u kojemu Job opisuje što to čini čovjekovu sreću i dugovječnost, odnosno što je to ispunjavalo njegove sretne dane (Terrien 1963: 200). Enigmatičan je, a time i posebno dvojben 18. stih koji je u eshatološkom promišljanju semiološki povezan s feniksom (Lecocq 2014).

Izvorište pojavnosti feniksa u zapadnoj kulturi valja tražiti u drevnom Egiptu – mjestu nastanka priče o jedinstvenoj ptici koju je stvorila ljudska mašta[1].

[1] Iako se genealogija feniksa fokusira na egipatsku mitologiju, neobična se ptica pojavljuje i mnogo ranije na Dalekom istoku gdje se pronalazi u najstarijoj kineskoj umjetnosti i jedan je od najdugovječnije obožavanih talismana (Charbonneau-Lassay 2006: 405).

Istaknimo da mnoge ptice koje su sastavni dio egipatske mitologije poput sokola, jastreba, supa, ibisa ili pak lastavice su ptice koje se rađaju i žive u toj zemlji, no feniks ne odgovara niti jednom stvarnom tipu egiptske faune i zato je njegova autentifikacija mnoge učenjake dovodila i još uvijek dovodi u nedoumicu (Charbonneau-Lassay 2006: 405–409). U kontekstu semiologije mita istaknimo misli Mircea Eliade prema kojemu je mit poput nezamislive svete povijesti, jer uvijek pripovijeda o nekom stvaranju i govori jedino o onome što se doista dogodilo i što se manifestiralo (Eliade 2017: 9). Pošto se u mitu očituje priroda i njezine moći koje se razumijevaju kao postupci „natprirodnih bića", mit je poput smjerokaza ljudskim ponašanjima i postupcima. S druge pak strane prema Andréu Jollesu periodično rađanje kakvo se opisuje u priči o feniksu, predstavlja ključnu nepoznanicu početka kraja, života i smrti koji su u suštini nerazdvojivi i istiniti. Konstantno periodično rađanje evidentno ispunjava etiološku značajku kao glavni uvjet svakoga mita, što su obrazlagali i Mircae Eliade (2017) i André Jolles (2000). U tom smislu valja razumijevati i povijest feniksa koja nadilazi izvorne egipatske i istočnjačke varijante legende i prelazi u kozmogonijski i eshatološki mit koji je kao takav u suštini shvaćen kao „istinit", jer se potvrđuje u postojanju i perpetuiranju svijeta (usp. Gosserez 2013b: 11). Na tim smjernicama promišljanja feniks je tek jedan od tragova dalekih civilizacija koji je vrlo rano integriran u kršćanske duhovne obzore i eshatološka promišljanja (Lévêque 1970 1: 55–57). Već od 3. stoljeća feniks postaje čestom ne samo književnom već i političkom, ikonografskom, a posebice teološkom temom što će se odraziti u mnogim kasnijim biblijskim prijevodima. Tu je kompleksnu problematiku minuciozno prezentirala Françoise Lecocq u studiji iz 2014. godine, *Y a-t-il un phénix dans la Bible? À propos de Job 29, 18, de Tertullien (De resurrectione carnis 13, 2–3) et d'Ambroise (De excessu fratris 2, 59)*, koja je bila i jedan od glavnih oslonaca ovoga rada.

Dvojbenost prijevoda stiha *Knjige o Jobu* koji je u fokusu istraživanja je razvidna u uporabi tri potpuno različita leksema za jedan izraz, a to su: *pijesak*, *feniks* i *palma* i to ovisno o tomu na koje se predloške oslanjalo. Ako se u prijevodu oslanjalo na starije hebrejske varijante prijevoda dovodilo se u pitanje lekseme *pijesak – ptica*. No ako se oslanjalo na mlađe grčke varijante prijevoda od kojih su neke nastajale bez osvrtanja na hebrejske izvore, prevoditelj je bio suočen s polisemijom grčkoga leksema φοῖνιξ: a) *palma*, b) *ptica (feniks).* Oba su leksema imala funkciju slikovitije simbolične predodžbe dugovječnosti, odnosno uskrsnuća[2].

[2] Usp. Varijante prijevoda Joba 29:18: https://www.levangile.com/Comparateur-Bible-18-29-18.htm.

Hrvatski prijevod: Govorah: „U svom ću izdahnuti gnijezdu, k'o **palma**, bezbrojne proživjevši dane"[3].

LXX: Εἶπα δέ Ἡ ἡλικία μου γηράσει· ὥσπερ στέλεχος **φοίνικος**, πολὺν χρόνον βιώσω· (Septuaginta 1982: 337–338).

Vulgata: Dicebamque: „In nidulo meo moriar, et sicut **palma** multiplicabo dies" (Biblia 1914: 475).

Na temelju minucioznih filoloških raščlambi Fr. Lecocq (Lecocq 2014) je problem razložila polazeći od različitoga pisanja a time i razumijevanja hebrejske imenice *ḥôl / pijesak*, *ḥal (ḥûl) / ptica feniks* što je dovelo do stvaranja različite biblijske predodžbe, koja se stoljećima ponavlja i koja je kao takva dosegla i naše doba.

Onda pomislih: „Umrijet ću u gnijezdu svome, i umnožit ću svoje dane, pa će ih biti kao **pijeska**"[4].

Pijesak se u *Bibliji* pojavljuje najčešće u figurativnom značenju[5] da bi se slikovito izrazila brojnost (ima / koga ili čega / kao pijeska u moru) i nikada u značenju *palme* kao treće prevoditeljske varijante. Međutim, mlađi rabinski i mazoretski tekstovi koji preciziraju izgovor i dužine vokala (Lecocq 2014: 65–68), bilježe na istom mjestu oblik *ḥal* u značenju ptice feniksa što bi u ovom primjeru bio *hapax legomena*. U *Bibliji* u kojoj se pojavljuje oko dvije tisuće *hapax legomena* i to naročito u *Knjizi o Jobu*, ovo bi bio i jedinstven primjer polisemije, gdje je jedino ptica feniks *hapax legomena.* To potvrđuje i imenica *ken* / gnijezdo, kojom se jasno predočuje tema uskrsnuća, razvidna u Jobovu monologu koji se tiče umiranja i ponovnoga življenje (Lecocq 2014: 57). Upravo je ova nejasnoća dovela do različita tumačenja stiha u nastojanju da prijevod bude što slikovitiji s obzirom na apstraktnu temu uskrsnuća.

Valja istaknuti da se priča o istočnjačkom feniksu vrlo rano ukorjenjuje na europskom književnom prostoru te je kao asocijacija uskrsnuća tijekom stoljeća

---

[3] Biblija 1980: 602 (Zagreb, Kršćanska sadašnjost). Isto Jeruzalemska Biblija 1994: 667 (Zagreb, Kršćanska sadašnjost).

[4] Biblija 2013: 433. U *Uvodu* stoji: „Bosanski prijevod Staroga zavjeta zasnovan je na tekstu Bibliae Hebraica Stuttgartensia..." (s. 7). Usp. Sveto pismo 1997: 964. Od starijih prijevoda usp. Даничић, Караџић 1903: 427 (Зато *говорах:* у *својем* ћу *гнијезду умријети,* и *биће* ми *дана* као *пијеска).*

[5] U takvom se značenju *pijesak* u Bibliji pojavljuje petnaestak puta, a u Starom zavjetu u *Knjizi Postanka* 22:17; *Jošui* 11:4; *Knjizi o Sucima* 7:12; *Prvoj knjizi o Samuelu* 13:5; *Psalmima* 139:18; *Izaiji* 48:19 (usp. Alden 1993: 284; Lecocq 2014: 57).

posebice apostrofirana u antičkih pisaca poput Herodota, Lucana, Plinija Starijega, Laktancija, Ovidija, Izidora Seviljskoga i drugih. U tom segmentu istaknimo pojavnost čudesne ptice u drami Ἐξαγωγή (Jacobson 1983; Stevens 2008: 59–60) inspiriranoj *Septuagintinim* prijevodom *Knjige Izlaska* u kojoj se dramaturg Ezekiel (2. stoljeće prije Krista) po prvi put u književnosti poigrava dvostrukim značenjem imenice φοῖνιξ (mitska ptica i palma), smjestivši pticu u stablo (feniksa u feniks / palmu), kojega će potom Laktancije (oko 250. – oko 325.) podrobno opjevati kao mitskoga feniksa u poemi *Carmen de ave Phoenice*, pridodavši mu upečatljive kolorističke karakteristike fazana i pauna (Harris 1976: 46–49), veličinom uspoređena s nojem (Van den Broek 1972: 7). Upravo je takva predodžba otvorila smjernice stvaranja bogatoga književnoga i ikonografskoga europskog kršćanskog feniksova nasljeđa o kojemu je najpotpuniju sliku dao Roel Van den Broek u radu iz 1972. godine *The Myth of the Phoenix according to Classical and Early Christian Tradition*.

Kršćansku povijest feniksa pratimo već od prvih desetljeća kršćanstva, točnije od oko 97. godine i to u *Poslanici Korinćanima* Klementa Rimskoga (Lecocq 2014: 55). Od 24. do 26. poglavlja[6] interpretira se istočnjačka legenda o feniksu u kontekstu razmatranja cikličkih promjena u prirodi poput smjene dana i noći ili promjene godišnjih doba čime se potvrđuje i tjelesna promjena, odnosno realnost tjelesnoga uskrsnuća (Dulaey 2013: 91) koje nam je Stvoritelj oprimjerio jednom pticom, kako ističe Klement u 26. poglavlju, izdvajajući između ostaloga i njezinu poveznicu s Jobom[7]. To je i temeljni tekst kršćanskoga tematiziranja feniksa, odnosno uskrsnuća, koji će se u kontekstu književne povijesti „uljepšavati“ tipičnim kršćanskim simboličnim elementima, analogno Muci Kristovoj.

Od pojavnosti *Septuaginte* pa sve do *Vulgate* razvijao se i kršćanski feniksov mit kroz razne varijante prijevoda. U *Heksapli*[8] ih je sintetizirao Origen (oko 185. – 253.), citirajući prijevod Joba iz LXX, odnosno prihvativši u razmatranom stihu varijantu *palme*. Neki su se ranokršćanski pisci pak priklanjali slobodnijemu prijevodu, koristeći se polisemijom imenice φοῖνιξ, tj. odabirući njezino značenje mitske ptice. Na taj su joj način omogućili europsku popularizaciju koja je razvidna u *Fiziologu* (Lecocq 2014: 61), kršćanskom bestijariju u kojemu feniks dobiva svoje pravo mjesto (usp. Barber 1999: 141–143) i odakle se pojavljuje u svim kasnijim srednjovjekovnim bestijarijima[9].

U semantičkom se kontekstu problem pojavljuje u dodiru mitskoga ornitonima φοῖνιξ / *phenix* s fitonimom φοῖνιξ u značenju palme (lat. *Phoenix dactylife-*

---

[6] http://seigneurjesus.free.fr/epitreclement.htm (pristup 17. 5. 2021).

[7] Citiranje se, međutim, odnosi na stih iz *Knjige o Jobu* 19:25, a ne na poglavlje koje je u fokusu našega istraživanja jer je ono simbolički usmjereno prema Jobu, a ne prema prirodi kao Božjoj kreaciji s kojom Klement povezuje feniksa (usp. Lecocq 2014: 61).

[8] Usp. https://archive.org/details/origenhexapla02unknuoft/page/52/mode/2up (pristup 25. 5. 2021).

[9] Usp. http://bestiary.ca/beasts/beast149.htm (pristup 15. 7. 2021).

ra[10]), koja u drevnom Egiptu nije bila cijenjena samo zbog svojih plodova već je imala i druge različite uporabne vrijednosti[11]. Između ostaloga koristila se i kao kalendar[12] za računanja vremena (Bomhard 2000), odnosno godišnjega ciklusa čiji je simbolični kružni oblik u korelaciji sa Suncem, tj. sa solarnim aspektom kojemu pripada i feniks – Ozirisov amblem uskrsnuća (Virey 1910: 145).Valja dodati i da su prvi pronađeni ikonografski prikazi mitske ptice feniksa iz prvih stoljeća kršćanstva[13] nerijetko prikazivani uz stablo palme ili pak u gnijezdu izrađenu od palmina lišća što i nije neobično ako imamo u vidu gore spomenut Ezekielov odnos prema feniksu. Feniks i palma su dakle dvostruka simbolična potvrda života poslije smrti (Dulaey 2013: 94). Ta dvosmislenost koja se prenosi već iz hebrejskih varijanti teksta, u *Septuagintinu* je prijevodu donekle izmaknula jer u vrijeme nastajanja grčkoga prijevoda čini se da mit još nije imao toliku vjersku popularnost i znakovitost koja će biti prepoznata u kasnijim prijevodima (Lecocq 2013). U *Septuagintinu* prijevodu koji je općenito kraći od mazoretskoga jasno stoji *feniks* u značenju palme, što je pojašnjeno imenicom στέλεχος (panj) da bi se izbjegla bilo kakva homonimija s pticom.

Razmatrajući vrlo složenu prevoditeljsku problematiku[14], koju smo ovdje tek natuknuli a koju je pomno razradila Fr. Lecocq, valja spomenuti da je sv. Jeronim tijekom priređivanja *Vulgate* posebno istaknuo složenost prevođenja *Knjige o Jobu* i to u dvama pismima iz Betlehema. U prvom iz 391. godine upućenom sv. Paoli[15], koja mu je pomagala u prevođenju *Biblije* i njezinoj kćerki Eustohiji, ističe:

---

[10] Usp. *finiki* (*finikova kostьca*) (Jagić 1878: 86); usp. bug. *finikovo dъrvo* (Skok 1971: 511), *stьblo finikovo* (Христова-Шомова 2007: 151).

[11] Dodatno je zanimljiv podatak da je ova vrsta palme jedna od najstarijih sorti drveća na svijetu, da je poznata po svom dugovječnom sjemenu, a da je u obilju rasla duž Nila. Znana je i pod nazivom „palma božice Sešat“, božice pisanja, mjerenja, mudrosti čiji je simbol palmino stablo. Zanimljivo je istaknuti da je u novijim arheološkim istraživanjima pronađeno sjeme palme staro dva tisućljeća, da je proklijalo i uspješno raste u 21. stoljeću (Flowers et al. 2019: 1651).

[12] Na temelju spoznaje da stablo ima 120 usjeka koji odgovaraju jednom danu u jednom od tri egipatska godišnja doba te da se svaki novi izdanak pojavljivao nakon 30 dana, uvažavajući pritom i egipatske svete brojeve 8 i 3, računalo se vrijeme godišnjega ciklusa. Usp. „Le calendrier égyptien“, https://icalendrier.fr/calendriers-saga/calendriers/egyptien (pristup 17. 5. 2021).

[13] Najstarijim i jedinim kršćanskim ikonografskim prikazima feniksa u užarenom gnijezdu smatra se freska u Grčkoj kapeli u Priscilinim katakombama u Rimu iz sredine 3. stoljeća te mozaik u Akvileji s kraja 4. stoljeća (Bisconti 1982). Iz 4. je stoljeća i mozaik s prikazom feniksa u sicilijanskoj Piazzi Armerini u tzv. glazbenoj sobi vile Romana des Casale (usp. Dulaey 2013: 94).

[14] Prevođenje je od davnina bilo vrlo zahtjevno zanimanje, a posebice kad je bila riječ o biblijskim tekstovima i njihovim prijevodima (usp. Mihaljević 2020: 22–45).

[15] Sv. Paola (oko 347. – oko 404.), slavna rimska udovica, učenica sv. Jeronima i suosnivačica njegova monaškoga reda, bila je izvrsna poznavateljica grčkoga jezika i nezaobilazna Jeronimova suradnica tijekom dvadesetogodišnjega rada na prevođenju *Biblije* na latinski jezik (usp. Henne 2009: 93–120).

„Radujte se što ćete u cijelosti i u svoj čistoći vidjeti knjigu o Jobu koja je kod Latina još uvijek, kako se ono kaže, ležala na smetištu i koju su izjedali crvi. Pošto je taj veliki čovjek nakon iskušenja i pobjede zaslužio da mu Bog udvostruči sve što je imao, i ja se mogu pohvaliti da sam mu na našem jeziku vratio sve ono što je izgubio u starim prijevodima“[16].

U pismu iz 392. godine rimskomu senatoru Pammachiu sv. Jeronim piše:

„Nedavno sam na latinski prevodio knjigu o Jobu... Pokušajte ga čitati na grčkom i latinskom; usporedite starije izvore s mojim prijevodom i vidjet ćete kolika je razlika između istine i laži“[17].

Ne držeći se doslovno ranijih prijevoda, Jeronim nailazi na mnoge prevoditeljske teškoće što dovodi u pitanje vjerodostojnost *Septuagintina* prijevoda, a time i svetogrđe grčkoga prijevoda za koje se prema legendi smatralo da je nastalo Božjom providnošću. Uz polisemiju, koja je Jeronimu kao prevoditelju bila vrlo izazovna, on sa žarom propituje književno, povijesno te alegorijsko značenje svakoga stiha da bi se što više približio izvornoj hebrejskoj *Bibliji*, ne zanemarujući pritom Origenov prijevod (Ballard 2019: 100–104). Zanimljiv je u tom smislu Jeronimov komentar u *Prologu Knjige o Jobu*[18] (17–20):

„Naravno, kod Hebreja je cijela knjiga predstavljena na zavojit i sklizak način, kako bi grčki govornici rekli εσχηματισμενος, kad se hoće zatajiti što se događa, tekst je vijugav poput jegulje ili morune; što ga više rukama želiš stisnuti više ti izmiče“[19].

---

[16] Iz Jeronimova pisma Pauli i Eustohiji o prijevodu *Knjige o Jobu*, 391. godine iz Betlehema: „*...spiritualia haec et mansura dona suscipite: ac beatum Job qui adhuc apud Latinos jacebat in stercore, et vermibus scatebat errorum, integrum, immaculatumque gaudete. Quomodo enim probatione atque victoria dupliciter universa ei sunt reddita: ita ego in lingua nostra (audacter loquor) feci eum habere quae amiserat. Igitur et vos, et unumquemque lectorem solita.*“ (usp. Matougues 1838: 495, http://remacle.org/bloodwolf/eglise/jerome/paula3.htm) (pristup 25. 5. 2021.). Slobodni prijevod na hrvatski prema francuskom priredila A. Zaradija Kiš.

[17] Iz pisma rimskom senatoru Pammachiu 392. godine iz Betlehema (48, 4): „*Transtuli nuper Job in linguam nostram.... Lege eumdem Graecum et Latinum; et veterem Editionem nostrae Translationi compara: et liquido pervidebis quantum distet inter veritatem, et mendacium*“ (usp. Matougues 1838: 497, http://remacle.org/bloodwolf/eglise/jerome/pammaque3.htm) (pristup 25. 5. 2021). Slobodni prijevod na hrvatski prema francuskom priredila A. Zaradija Kiš.

[18] Usp. *Prologue to Job*, https://www.tertullian.org/fathers/jerome_preface_job.htm (pristup 27. 5. 2021).

[19] „*Obliquus enim etiam apud Hebraeos totus liber fertur et lubricus et quod graece rethores vocant εσχηματιμενος, dumque aliud loquitur aliud agit, ut si velis anguillam aut murenulam strictis tenere manibus, quanto fortius presseris, tanto citius elabitur*“ (Prol. Job: 17–20). Slobodni hrvatski prijevod prema francuskom Christiana Balliua (Balliu 1994: 64) priredila A. Zaradija Kiš.

No usprkos nejasnoći stiha iz Joba 29:18 Jeronimov se prijevod drži *Septuagintina* pa je φοῖνιξ preveden kao palma, čime se vješto izbjegla polisemija s pticom.

Različita čitanja pa tako i stvaranje različitih predodžbi, a potom i različite interpretacije mnoge je egzegete tijekom povijest dovodilo u nedoumice tumačenja stiha 29:18 (Gosserez 2013a: 86–87; Lecocq 2014). Iako je u brojnim suvremenim prijevodima mitski feniks prepustio spomenuti stih najčešće pijesku[20], a potom i palmi, poznato je ipak više verzija prijevoda, koji donose interpretaciju dugovječnosti predočenu feniksom[21]. No bez obzira na oprečnosti u feniksovu značenju važno je istaknuti razumijevanje mita kao povezivanje kategorija priče, predodžbe i običaja koji sudjeluju u oblikovanju mita, odnosno uključivanje svih vrsta značenja svakoga pojma da bi se postigla cjelina njegova razumijevanja (Scheid, Svenbro 2003: 8–9).

U srednjovjekovnoj hrvatskoglagoljskoj tradiciji biblijskih prijevoda *Knjiga o Jobu* je sačuvana u trideset do danas poznatih hrvatskoglagoljskih rukopisnih brevijara i dva tiskana (Zaradija Kiš 1997: 41–45). No samo dva sadrže 29. glavu, a to su *Drugi novljanski brevijar*[22] *i Mos-*

---

[20] Usp. https://www.biblegateway.com/versions/ (pristup 28. 5. 2021).

[21] "I said, I will die with my nest, and I will live as long as a phoenix" (CBJ: Hebrejska Biblija). https://www.biblegateway.com/passage/?search=Job%2029:17-19&version=CJB; "And I said, I shall die in my nest; and as a palm tree I shall multiply my days (and my days shall be numbered like the sand / like the phoenix)" (WYC: Wycliffova Biblija). https://www.biblegateway.com/passage/?search=Job%2029:17-19&version=WYC; "And I thought, I will pass away in my nest, and like the phoenix I shall multiply my days" (Lexham: engleska Biblija). https://www.biblegateway.com/passage/?search=Job%2029:17-19&version=LEB; "I said: In my own nest I shall grow old; I shall multiply years like the phoenix" (NABRE: Nova američka Biblija). https://www.biblegateway.com/passage/?search=Job%2029:17-19&version=NABRE; "Then I thought, I shall die in my nest, and I shall multiply my days like the phoenix" (NRSVACE: Novo angliciziranoo katoličko izdanje). https://www.biblegateway.com/passage/?search=Job%2029:17-19&version=NRSVACE; "Then I said: I shall die with my nest, and I shall multiply my days as the phoenix" (JPS Tanakh 1917. Sveto Pismo prema mazoretskom tekstu, The Jawish Publication Society). https://biblehub.com/jps/job/29.htm (pristup 24. 5. 2021).

[22] *Drugi novljanski brevijar* (BrN_2) dovršen je 1495. godine u skriptoriju popa Martinca u Grobniku. To je najmlađi plenarni hrvatskoglagoljski rukopisni brevijar koji se sastoji od 500 pergamentnih folija ispisanih hrvatskom uglatom glagoljicom i „prilično pravilnim crkvenoslavenskim jezikom" (Gadžijeva et al. 2014: 42). Pisan je za pavlinski samostan Blažene Djevice Marije na Ospu kod Novoga Vinodolskog gdje se i danas čuva u Župnom uredu. Na kraju temporala na fol. 267a–267c čita se jedinstveno izvješće popa Martinca o Krbavskoj bitci koja se vodila 9. rujna 1493. godine na Krbavskom polju (Zaradija Kiš 2001) i u kojoj su Turci porazili hrvatsku vojsku predvođenu banom Emerikom Derenčinom.

kovski brevijar[23] – uređeni prema Vulgati[24], što potvrđuje i razmatrani stih 29:18:

I glagolahь v' gnêzdê moeть umru i lêki ***pal'ma*** *um'nožu d'ni moe* (BrMosk 205c).
I gla(gola)hь v gnêzdê moeть umru · i lêki ***pal'ma*** *umnožu se* (BrN_2 215c)

Zabilježeno je da se palma (lat. *Phoenix dactylifera*) pojavljuje u ikonografiji Staroga svijeta već u drugoj polovini trećega tisućljeća i to u Mezopotamiji i u Egiptu te općenito na prostoru istočnoga Mediterana, a posebice na Cipru i u Grčkoj, kao simbol ne samo plodnosti i prosperiteta već i dugovječnosti (usp. bilj. 11 i 12). U tom smislu palma je od davnina i sveto stablo uz koje su vezani prikazi mnogih antičkih svetišta posvećenih raznim božanstvima (Michel-Dansac, Caubet 2013). Zato nije neobično da je za sv. Jeronima odabir palme, koja se inače spominje u nekoliko navrata u Starome zavjetu[25], u prijevodu navedenoga stiha bila nedvojbena odluka za jasno i razumljivo predočenje dugovječnosti[26]. Nije jasno, međutim, koliko je naš glagoljaš razumio tu starozavjetnu simboliku. No još manje bi mu bila jasna simbolika feniksa koji je bio potpuno nepoznat u glagoljaškom literarnom kontekstu[27].

---

[23] *Moskovski brevijar* (BrMosk) je priredio izvjesni pop Pavao između 1442./1443. godine. Za ovaj se plenarni brevijar smatra da je nastao u Lici. Neko vrijeme su ga posjedovali Turci od kojih je otkupljen i potom duže vrijeme čuvan u Vrbniku na otoku Krku da bi u 17. stoljeću dospio u Vatikan. U Rimu ga je za Rumjancovski muzej kupio ruski državni savjetnik, arheolog i fotograf starih rukopisa Petar Ivanovič Sevastjanov (1811. – 1867.) te se od 1863. godine brevijar čuva u Moskvi po čemu je dobio i ime (Jagić 1865: 147; Zaradija Kiš 1997: 47–49).

[24] S obzirom na to da se ovaj rad odnosi isključivo na hrvatskoglagoljski prijevod samo određenih odlomaka iz *Knjige o Jobu* koji su uređeni prema latinskom Vulgatinu prijevodu, valja imati na umu i tragove Septuagintina prijevoda s grčkoga koji se prepoznaju u starijim hrvatskoglagoljskim prijevodima (Zaradija Kiš 1993). Na smjernicama istraživanja tih slavenskih prijevoda *Knjige o Jobu* prema grčkom valja istaknuti opširnu studiju Iskre Hristove-Šomove iz 2007. godine *Книга Йов с тълкувания в славянски превод* te rad Francisa Thomsona iz 2016. godine *The Three Slavonic Translations of the Greek Catena on Job*.

[25] Npr.: *Psalam* 92:13; *Ezekiel* 40:16, 41:18; *Joel* 1:12; *Prva knjiga o Kraljeva* 6:29–35; *Levitski zakonik* 23:40–42; *Knjga Izlaska* 15:27.

[26] Istaknimo i to da je za Rimljane Judeja bila slavna upravo po svojim palmama, što je razvidno u djelima mnogih antički pisaca poput grčkoga filozofa Teofrasta, povjesničara i zemljopisca Strabona, Plinija Starijega i drugih (Michel-Dansac, Caubet 2013).

[27] Vrijedno je napomenuti da su u hrvatskom kasnosrednjovjekovnom književnom korpusu zabilježena tri različita naziva za feniksa prilagođena govornom supstratu, što potvrđuje nepoznavanje ptice na hrvatskom prostoru. Dva su u hrvatskoglagoljskim zbornicima: *pinikosь* (CAc – *Akademijin zbornik IVa 48* s kraja 15. stoljeća, fol. 89v (98v) (Zaradija Kiš 2008: 128, 133), *puniza* (CPet – *Petrisov zbornik* iz 1468. godine, fol. 232a) i jedan, *peniče*, u hrvatskom dubrovačkom ćirilskom zborniku *Libro od mnozijeg razloga* (Libro) iz 1520. godine, fol. 7v (Šimić, Zaradija Kiš 2017: 134).

Kompleksnost prijevoda hebrejskoga רְאֵם / *reem* susreće se u *Bibliji* na osam mjesta i to dva puta u *Knjizi Brojeva* 23:22, 24:8; u *Ponovljenom zakonu* 33:17; u tri *Psalma* 21:22, 28:6, 91:11; u *Izaiji* 34:7 te u *Knjizi o Jobu* 39:9–10. Naša je pozornost usmjerena na primjer iz *Knjige o Jobu*. Da je kontroverzni zoonim predstavljao velik prevoditeljski problem govore nam i danas različite varijante europskih prijevoda koje smo uspoređivali s najbrojnijim engleskim i francuskim varijantama[28]. Engleske su varijante pokazale da je najčešći prijevod za *reema* divlji vol *(wild-ox)* dok su mnogo rjeđe varijante bivol i divlji bivol *(buffalo, wild buffalo)*, divlji bik (*wild bull*) te divlji magarac (*wild donkey*). Samo jedanput se pojavila i varijanta nosorog (*rhinoseros*) te jedan transkribirani oblik *reem*[29]. Tek nekoliko varijanti prijevoda odlučuje se i za jednoroga (*unicorn*)[30]. Među francuskim pak prijevodima koji uglavnom rabe naziv bivol (*le buffle*) pozornost privlači prijevod u *La Bible du Semeur* iz 1992. godine koja uvodi naziv prapovijesnoga goveda tura (*l'aurochs*[31]*)*, uz objašnjenje da je riječ o velikoj i snažnoj izumrloj životinji koja se često uzima kao simbol snage[32].

Među novijim standardnim slavenskim prijevodima najčešće variraju zoonimi bivol (Biblija 2013; Pismo Święte 1982), divlji vol (Sveto pismo 1997), divlji bik (Šarić 2008) i vol[33]. U suvremenom hrvatskom prijevodu čitamo:

> „Možeš li slugom učinit' **bivola**, zadržat' ga noć jednu za jaslama?
> Možeš li njega za brazdu prikovat da ralo vuče po docima tvojim?"
> (Biblija 1980: 608 (Kršćanska sadašnjost)

---

[28] https://www.biblegateway.com/versions/ (pristup 1. 6. 2021.).

[29] "Is a Reem willing to serve thee? Doth he lodge by thy crib?" (Young's Literal Translation, YLT). Usp. https://www.biblegateway.com/passage/?search=Job+39%2C+9+&version=YLT (pristup 1. 7. 2021).

[30] "Will the unicorn be willing to serve thee or abide by thy crib?" (BRG Bible / King James Version Bible, JUB / Jubilee Bible 2000, KJV / King James Version, AKJV / Authorized (King James) Version, WYC / Wycliffe Bible). Usp. https://www.biblegateway.com/versions/ (pristup 1. 7. 2021).

[31] Usp. https://www.hominides.com/html/animaux-prehistoriques/aurochs.php (pristup 1. 7. 2021).

[32] Usp. https://www.biblegateway.com/passage/?search=Job+39%2C+9+&version=BDS (pristup 1. 7. 2021).

[33] Usp. https://www.biblegateway.com/passage/?search=Job+39&version=NSP (pristup 1. 7. 2021). U srpskom prijevodu isti se stihovi nalaze u Jobu 39:12–13.

Međutim, jednorog se pojavljuje u bugarskom i ruskom sinodalnom izdanju *Biblije*, u ukrajinskoj varijanti[34] te u starijem srpskom Daničić-Karadžićevu prijevodu *Svetoga Pisma*.

Ovim kratkim iskorakom u prijevodnu problematiku naziva nepoznate životinje razvidna je složenost razumijevanja *reema* koje ni do danas nije u cijelosti riješeno, a čiji začeci prevoditeljskoga problema počinju s najstarijim prijevodima. To već pokazuje usporedba *Septuagintina* i *Vulgatina* prijevoda.

> βουλήσεται δέ σοι **μονόκερως** δουλεῦσαι, ἢ κοιμηθῆναι ἐπὶ φάτνης σου; δήσεις δὲ ἐν ἱμᾶσι ζυγὸν αὐτοῦ, ἢ ἑλκύσει σου αὔλακας ἐν πεδίῳ;

> *Numquid volet **rinoceros** servire tibi aut morabitur ad praesepe tuum; Numquid alligabis **rinocerota** ad arandum loro tuo aut confringet glebas vallium post te.*

Zbog opće težnje za što boljom vizualizacijom biblijskoga teksta i prezentacijom stvarnih bića, navedena se animalistička predodžba pokazala iznimno složenom u prijevodu zbog nepoznavanja životinje *reem*. Postavlja se pitanje je li riječ o nejasnomu mitskom biću koje jedino može alegorijski[35] najvjerodostojnije predočiti nesavladivu Božju moć, ili je pak riječ o stvarnoj no nestaloj životinjskoj vrsti, na što je upozorila gore spomenuta varijanta francuskoga prijevoda iz *La Bible du Semeur*. Bitna karakteristika nepoznate životinje je njezina iznimna veličina usporediva s planinom, a time i njezina nemjerljiva snaga (Lewysohn 2018: 149–153). Njoj se pridružuje i jedan dugački spiralni rog posred čela koji je najzagonetniji dio nepoznata bića no i posebno znakovit u njegovoj predodžbi[36]. U tom smislu valja istaknuti različita talmudska spominjanja *reema.* Tako npr. Talmud *Zevachim* (113b) ističe rog u množini i navodi na razmišljanje da je riječ o dvorogoj životinji dok Talmud *Chullin* (59b i 60a), koji nastaje među heleniziranim Židovima u isto vrijeme kad i Physiologos[37], raspravlja o jednorogoj životinji imenom keresh, koja se izgubila u potonjim književnim židovskim tekstovima (Faidutti 1996: 161–162).

Na pretpostavljenim znanjima prvih prevoditelja koja su se temeljila na hebrejskim varijantama prijevoda može se pretpostaviti da je kršćanski jednorog sjedinjenje elegancije jednoroga kerecha i snage golema reema. To je razvidno i

---

[34] https://www.biblegateway.com/passage/?search=Job+39&version=UKR (pristup 1. 7. 2021).

[35] U tom smislu valja imati na umu da su se prema modelu biblijske egzegeze životinje razmatrale kroz različite alegorijske modalitete (Van den Abeele 1999: 135–141).

[36] https://www.sefaria.org/Zevachim.113b?lang=bi (pristup 6. 7. 2021); https://www.sefaria.org/Chullin.59b?lang=bi i https://www.sefaria.org/Chullin.60b?lang=bi (pristup 6. 7. 2021).

[37] O nastanku i razvoju *Physiologosa* usp. Zucker 2005: 9–44.

u potanko razloženim tumačenjima francuskoga protestantskog bibličara Samuela Bochartusa (1599. – 1667.)[38] u 26. poglavlju treće knjige *De Feris Quadrupedibus* njegova djela *Hierozoicon sive bipartitum opus de animalibus Sacrae Scripturae*[39] tiskana u Londonu 1663. godine u kojemu se po prvi put istražuju i arapski literarni izvori u kontekstu biblijskoga bestijarija.

Tomu valja dodati i štura znanja o narvalu (lat. *Monodon monoceros*) ili morskom jednorogu (Langbour 2014) koji je pomogao u srednjovjekovnoj europskoj predodžbi jednoroga i svojim rogom nepoznato biće istočnih civilizacija pretvorio u stvarno. Vizualizacija imaginarne životinje postala je tako očitijom, a rogu jednoroga su zbog opće nepoznanice pridodane mnoge kurativne i jedinstvene posvećujuće karakteristike (Pastoureau 2004: 278; Charbonneau-Lassay 2006: 340). Na taj se način dodatno izdiže jednorogova božanska priroda u kršćanskom simbolizmu (Voisenet 1994: 316–317).

Važnost roga kao asocijaciju na sunčevu zraku, odnosno duhovnu strijelu (Charbonneau-Lassay 2006: 341–344) predočuje upravo *Septuagintin* prijevod koji prvi uvodi slikovitu složenicu μονόκερως (*monoceros*) / *jednorog*, koji nije samo jedinstveno biće s jednim rogom već je i (podsvjesni) priziv mitova dalekih civilizacija poput kaldejske, a potom babilonske i drugih[40] čiji su simbolizmi vješto utkani u kršćansku duhovnost (Schaper 1994: 117).

Imajući sve navedeno u vidu odabir je *monokerosa* kao helenističkoga obilježja *Septuagintina* prijevoda *Biblije* (usp. Schaper 1994: 136), smatra se, potaknut spoznajama o neobičnom biću koje je u antički literarni svijet nešto prije prijevoda Sedamdesetorice unio Ktezije iz Knidosa (5./4. st. prije Krista). Taj grčki povjesničar i liječnik na dvoru perzijskoga cara Artakserksa Mnemona, podrobno je opisao jednoroga u svomu djelu *Indica*[41] (usp. Lenfant 2011). Na detektiranim izvorištima Ktezijevih znanja upadljiva je sveprisutnost komparativa i superlativa koji se posebice ističu u njegovu opisu flore i faune, pa je tako i jednorog dobio karakteristike najjače i najbrže životinje među svim životinjama koje postoje (Auberger 1995: 48)[42]. Taj najstariji znani podrobni opis jednoroga na kojega će se nešto kasnije prisloniti i opis grčkoga diplomata, povjesničara i

---

[38] Usp. https://www.catawiki.com/en/l/35718737-bochart-samuel-hierozoicon-sive-bipertitum-opus-de-animalibus-sacrae-scripturae-1663#&gid=1&pid=1 (pristup 15. 7. 2021).

[39] U okviru kulturnoanimalističkih zamisli cilj je Bochartusova djela bila identifikacija životinjskih vrsta koje se pojavljuju u hebrejskoj *Bibliji* (Ageron 2015).

[40] O kineskom jednorogu *ki-linu* usp. Borges, Guerrero 1966: 49.

[41] Prema njemu je jednorog poput velikoga divljeg magarca koji premašuje veličinom konja; potpuno je bijel osim grimizne glave, plavkastih očiju i šiljata roga dužine jednoga lakta posred čela čija se boja mijenja od bijele na dnu preko crne do jarko crvenu na samomu vrhu. Usp. Ktesias, XXV http://remacle.org/bloodwolf/historiens/ctesias/inde.htm (pristup 2. 6. 2021).

[42] Iako Ktezijeve opise valja uzimati s velikom rezervom, znajući pritom da nigdje nije potvrđeno da je on bio u Indiji, njegovi opisi su za nepoznate životinjske vrste bili polazišta u potonjih pisaca koji su se oslanjali na Ktezijevo književno nasljeđe.

geografa Megastena[43] (oko 340. – 282. prije Krista)[44], literarni su temelji buduće književne i likovne izgradnje predodžbe jednoroga na širokim europskim prostorima[45]. Sve do početka modernoga doba mnogi će opisi jednoroga, uključujući i Aristotelov[46], pridonositi predodžbi neobična bića, kojega će *Physiologos* integrirati u kolektivni kršćanski imaginarij (Zucker 2005: 156).

Zbog kompleksnosti jednorogova simbolizma, a uz biblijsko nastojanje za njegovom što boljom vizualizacijom, u prevoditeljskoj se domišljatosti mitski jednorog nerijetko „prizemljuje" i interpretira, kao što smo već napomenuli, kao bivol ili divlji vol (BA 1992: 350), ali i kao oriks, antilopa te nosorog što je nerijetko dovodilo do izraženijih nejasnoća i dvosmislenosti kojima će se pridružiti i Jeronimov nosorog (usp. Zaradija Kiš 2018: 477). Naime, usprkos starozavjetnoj jednorogovoj pozitivnosti Jeronimova je interpretacija neobična bića nešto drukčija i oblikovana je na opoziciji dobra i zla. Tako sv. Jeronim, oslanjajući se donekle na *Septuagintina monocerosa*, jednoroga prevodi zoonimom *unicorni*s[47] i to u gore navedenim psalmima i *Izaiji* (Caillois 1991; Schaper 1994: 117), dok nam ga u *Knjizi Brojeva*, *Ponovljenom zakonu* i *Knjizi o Jobu* predstavlja zoonimom *rhinoceros* – nosorog (Shepard 1930: 21). Ovakvo Jeronimovo prevoditeljsko nijansiranje unosi pomutnju jer jednoroga predstavlja kroz dva opozitna očišta – pozitivno i negativno (Pastoureau, Delahaye 2013: 19). Pozitivan i dobroćudan je *Septuagintin* jednorog, koji se predstavlja kao snažno i nepobjedivo biće u službi Božjoj. On je pravednik koji upozorava neposlušne i nevjerne, čime se osnažuje tradicijsko vjerovanje u njegovo postojanje, a time i identifikacija s nekoć postojećim *reemom*, najjačom biblijskom alegorijom Božje moći, kako je predstavljeno u psalmima. Imajući u vidu da su životinje u *Bibliji* gotovo pa redovito prikazane kroz pojmove dobra i zla, u Jeronimovu se prijevodu uz *Septuagintina* (*monocerosa*) *unicornisa* pojavljuje i jedan drugi „stvarni" jednorog,

---

[43] Za razliku od Ktezija, on je boravio desetak godine u Indiji (Schwanbeck 2008), a njegovo djelo *Indica* postalo je za Europu najvažnije pisano izvorište podataka o tom dijelu svijeta u antičko doba, koje danas poznajemo jedino kroz citate kasnijih antičkih pisaca i povjesničara (Zaradija Kiš 2018: 478).

[44] Njegov naziv za jednoroga je *kartazoon*. Usp. Frag. XV b., http://www.payer.de/quellenkunde/quellen1102.htm (pristup 1. 6. 2021).

[45] Na europskim se prostorima jednorog pojavljuje u različitim veličinama i kompilacija je raznih bića poput konja, gazele, nosoroga, jelena, jarca pa čak i slona i lava (Pastoureau 2011: 79).

[46] Aristotel razlikuje dvije vrste jednoroga: prvi je „indijski magarac" a drugi „oryx". Usp. *De Partibus Animalium* 663 a/18, https://archive.org/details/worksofaristotle512aris (pristup 2. 6. 2021).

Usp. Knjiga II, 2/14 http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/animaux2.htm (pristup 2. 6. 2021.).

[47] U tom kontekstu istaknimo varijante *King James Bible* i *Wycliffe Bible* koje na spomenutim mjestima redovito rabe imenicu *unicorn* kao i *Jubilee Bible 2000*.

Usp. https://www.biblegateway.com/passage/?search=Job+39&version=KJ21 (pristup 4. 6. 2021). Verzija Douay-Rheims 1899, American Edition (DRA 2010) pak slijedi *Vulgatu* i na istom mjestu ima *rhinoceros*.

rhinoceros, egzotična životinja[48] koja je svojim izgledom ostavljala zastrašujuć dojam te je u tom smislu doživljena i kao antiteza dobra (Charbonneau-Lassay 2006: 347). Ta dvostruka simbolika jednoroga izraženija će biti u kasnijm srednjovjekovnim tekstovima u kojima će pozitivni *monoceros*/*unicornis*, veličine jarca, biti prihvaćen u djelima crkvenih otaca, dok će *monoceros*/*rhinoceros*, postati čudovište srednjovjekovnih bestijarija (usp. Barber 1999: 36, 57; Zucker 2005: 158–159; Pastoureau, Delahaye 2013: 16–17).

Apokrifne biblijske reminiscencije interpretiraju jednoroga uvijek u pozitivnom smislu gdje je upamćen u *Knjizi Postanka* kao prvo biće koje čovjek imenuje prema Božjoj volji, čime je uzdignut iznad svih ostalih Božjih stvorenja. Kao jedini simbol poštenja i čistoće slijedi potom Adama i Evu u progonstvu iz raja. Njegova je pozitivnost istaknuta i u priči o Noi, koji ga nije mogao primiti na korablju jer je bio prevelik. Zato je tijekom cijeloga potopa jednorog plivao uz korablju, koju je, prema jednoj legendi, dok se voda povlačila Noa privezao za jednorogov rog (Godbey 1939), dok prema drugoj verziji iste legende jednorozi nestaju u Velikom potopu (Shepard 1930).

U istraživanju ove kompleksne i izazovne kulturnoanimalističke problematike, bogatoj povijesti jednoroga (Ley 1938) valja pridodati i prapovijesnoga *Elasmotheriuma*, u znanosti poznatijega pod nazivom „divovski jednorog“, koji je prema novijim istraživanjima živio u počecima ljudske povijesti (Kosintsev et al. 2019; Mallet 2019)[49] te se kao *reem*, odnosno *Bos primigenius* mogao pojaviti i u najstarijim biblijskim pričama (Ley 1938: 177).

HRVATSKOGLAGOLJSKI *EDINOROG*

U srednjovjekovnom hrvatskoglagoljskom biblijskom korpusu od 14. do 16. stoljeća koji je u odlomcima najviše očuvan u hrvatskoglagoljskim misalima, brevijarima i zbornicima za jednoroga se nudi samo jedan oblik prijevoda, a to je grčka složenica – μονόκερος (RCJHR 2015: 448)[50]. Ona se javlja u nekoliko inačica, a to su: *edinorogъ, edinorožъ*, *inorogъ* i *inorožъ*[51] u tri već spomenuta

---

[48] Egzotičnim se životinjama na europskom Zapadu (gdje se pojavljuju već u doba Rimskoga carstva) pridavala važna uloga u simboličkom kontekstu te ih se u raznim spisima spominje oko 40% s obzirom na sve druge životinje. Osim nosoroga tu spadaju lav, antilopa, onager, slon, majmun, pantera, hijena, noj, ibis (Voisenet 1994: 109).

[49] O tomu svjedoče prahistorijski zidni oslici u pećini Lascaux gdje se uz prikaze velikih životinja (bovidi, ekvidi, cervidi) pojavljuje i neobični jednorog (Charrière 1970; Tauxe 2019).

[50] U hrvatskim srednjovjekovnim zborničkim rukopisima pronalazi se još jedan naziv za jednoroga koji glasi *leunkornь.* Ovaj je talijanizam zabilježen u ćirilskom dubrovačkom rukopisu *Libro od mnozijeh razloga* iz 1520. godine (Zaradija Kiš, Šimić 2020: 68), a kao *leukornь* u hrvatskoglagoljskom *Akademijinom rukopisu IVa 96* iz oko 1638. godine te kao *leukorno* u *Akademijinom rukopisu IVa 98* iz 1680. godine (Zaradija Kiš 2016: 51–55).

[51] U hrvatskoglagoljskom Psaltiru češća je mlađa varijanta *edinorogъ* (Ps 21:22, 77:69, 91:11), osim u *Fraščićevu psaltiru* iz 1463. godine (usp. Gadžijeva et al. 2014: 44) koji čuva

psalma 21:22; 28:5–6 i 91:11 čiji su prijevodi sačuvani u dvadesetak hrvatskoglagoljskih rukopisa (Zaradija Kiš 2016: 48)[52]:

Ps 21:22: *izb(a)vi me g(ospod)i ot ust' lьva i ot rog'* ***edinorog'***[53] *smêrenie moe* MVat$_4$ 73b, BrVO 209c, BrVb$_1$ 134d, BrVat$_5$ 98a, PsLob 13v / ἀλὸ κεράων μονοκερώτων

Ps 28:6: *skrušitь g(ospod)ь kedri livan'skie ï snit' e êko telacь livan'ski i vzljublenь êko s(i)nь* ***edinorož'*** CPar 27r, PsPar 19v, PsLob 17r / ὡς υἱὸς μονοκερώτων,

Ps 91:11: *vznêset se êko* ***edinoroga***[54] *rogь moi i starostь moê vь olêi mastite* PsLob 62r / ὑψωθήσεται ὡς μονοκέρωτος τὸ κέρας μου.

Hrvatskoglagoljski je prijevod *Knjige o Jobu*, kako smo već spomenuli, donekle cjelovit i sačuvan je u trideset hrvatskoglagoljskih brevijara (Zaradija Kiš 1997: 41–45). Stihovi iz *Knjige o Jobu* 39:9–10 sačuvani su jedino u najcjelovitijm *Moskovskom brevijaru* (BrMosk 85–166). Deveti stih je nepotpun i izostavljen je, nažalost, upravo naziv životinje koji je u fokusu našega istraživanja. On se, međutim, može pretpostaviti jer se isti ponavlja i u desetom stihu u kojemu je to zoonim *volь*, a što ne odgovara ni grčkom ni latinskom prijevodu prema kojima je nastajao hratskoglagoljski prijevod:

Eda li êsalь tvoihь...
otrêšiši ***volu*** *na oranie · ili s'kruši krai dolacь* · BrMosk 209c

Nejasna je hrvatskoglagoljska provenijencija uporabe zoonima *volь*, jer su na srednjovjekovnom glagoljaškom prostoru stariji grčki biblijski prijevodi priređeni prema *Septuaginti* redigirani već od 12. stoljeća prema latinskoj *Vulgati* (Reinhart 1989–1990: 51). Prema toj je činjenici *Septuagintin monoceros* trebao preći u *Vulgatin rhinoceros.* Međutim, pisaru glagoljašu su oba naziva i grčki *monoceros* i latinski *rhinoceros* bila nerazumljiva iz razloga što jednorog nije poznat u južnoslavenskoj srednjovjekovnoj kulturnoj tradiciji ni mitologiji, a nosorog je potpuno nepoznato biće u vrijeme nastajanja hrvatskoglagoljskih biblijskih prijevoda. Glagoljaš je međutim u svom prijevodu nastojao iznaći razumljivije rješenje u ionako teško razumljivom tekstu *Knjige o Jobu* pa mu se *volь* učinio i jedinim rješenjem s obzirom na sljedeći stih u kojemu se životinja povezuje s oranjem. Nerazumijevanje životinje dovelo je do nerazumijevanja

---

starije stanje i slaže se sa *Sinajskim psaltirom* iz 11. stoljeća koji na tom mjestu ima *inorogь* (Šimić 2000: 66).

[52] U suvremenom prijevodu *Biblije* sva su navedena mjesta prevedena zoonimom *bivol.*

[53] Poznate su još inačice *ed(i)norogь* BrBar 189c, *edinorožь* MNov 74c, *inorož'* PsFr 22b, *edinorožd'* (sic!) MNov 74a te složenica *rog' edinorog'* COxf 25c.

[54] Zabilježena je i varijanta *inoroga* PsFr 77a.

cjelovite biblijske predodžbe koja se temelji na pitanjima: može li se pripitomiti jednorog (preneseno Božja snaga)?, može li se jednorog, tj. Božja moć podvrgnuti čovjekovim (Jobovim) htijenjima? Nepoznavanje životinje i njezine simboličke vrijednosti dovelo je do nerazumijevanja navedenih stihova, a time i do pogrešne vizualizacije te je stoga rušilačka snaga izvornih stihova u dihotomiji s postignutim efektom smirenosti, dobrote i miroljubivosti koje donosi simbolika imenice *volь* u hrvatskoglagoljskom prijevodu (Zaradija Kiš 1993: 149; Zaradija Kiš 2007: 37).

ZAKLJUČNA MISAO

Zoonimi su važno jezično, literarno i kulturološko svjedočanstvo prepletanja i prožimanja nasljeđa mnogih civilizacija. To je posebice razvidno u starozavjetnim biblijskim tekstovima koji donose jedan cijeli biblijski bestijarij u kojemu prepoznajemo mnoge poznate životinje, ali i neke nepoznate, mitske te davno nestale. Nepoznavanje je potonjih uzrok mnogim prevoditeljskim poteškoćama kroz stoljeća, čija rješenja katkad uzrokuju ne samo netočna već i potpuno oprečna razumijevanja.

Egzotične su životinje od najstarijih vremena bile dodatna poteškoća za biblijske prevoditelje. Na slavenskim je prostorima takve životinje bilo nemoguće predočiti zbog čega su one unosile zbrku u prijevodima. Ništa manje zagonetne nisu ni mitske životinje koje su odrazi dalekih istočnih civilizacija i kultura među kojima feniks i jednorog spadaju među najtajanstvenije do danas i to ne samo na slavenskom već i na općem europskom prostoru.

U radu smo željeli osvijetliti kulturološku animnalističku biblijsku problematiku kao najslabije istraženu i to s naglaskom na dvama spomenutim zoonimima, feniksu i jednorogu, koji su uveli veliku prevoditeljsku šarolikost sve do najnovijih prijevoda. Razvidno je, dakle, da traganja za iznalaženjima najvjerodostojnijih rješenja još traju te da je svaka nova studija pomak u boljem razumijevanju mnoštva kulturoloških naslaga u *Bibliji*, toj jedinstvenoj knjizi nad knjigama, neiscrpnom vrelu mudrosti, spoznaja i istraživačkih izazova.

Samuel Bochartus. *Hierozoicon sive bipartitum opus de animalibus Sacrae Scripturae*. London [1663], 1675, s. 955[55]

POPIS HRVATSKOGLAGOLJSKIH RUKOPISA

BrBar	*Baromićev brevijar* (tiskani), Venecija, 1493. godina.
BrMosk	*Moskovski brevijar*, 1442.–1443. godina, Moskva, Ruska državna knjižnica, Rumjancevski muzej, sig. *F. 270, 51/1481*.
BrN_2	*Drugi novljanski brevijar*, 1495. godina, Novi Vinodolski, Župni ured.
$BrVat_5$	*Peti vatikanski brevijar*, sredina 14. stoljeća, Rim, Vatikanska apostolska knjižnica, sign. *Borg illir. 5*.
$BrVb_1$	*Prvi vrbnički brevijar*, 13./14. stoljeće, Vrbnik (otok Krk), Župni ured.
BrVO	*Brevijar Vida Omišljanina*, 1396. godina, Beč, Austrijska nacionalna knjižnica, sign. *Cod. slav. 3*.
CAc	*Akademijin zbornik* (*Antoninov konfesional* i dr.), kraj 15. stoljeća, Zagreb, Arhiv Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti, sign. *IV a 48.*
COxf	*Oxfordski zbornik*, 15. stoljeće, Oxford, Bibliotheca Bodleiana, sign. *Ms. Canon. Lit. 414.*
CPar	*Pariški zbornik*, 1375. godina, Pariz, Francuska nacionalna knjižnica, sign. *Slave 73*.
CPet	*Petrisov zbornik*, 1468. godina, Zagreb, Nacionalna i sveučilišna knjižnica, sign. *R 4001*.
Libro	*Libro od mnozijeg razloga*, 1520. godina, Zagreb, Arhiv Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti, sign. *IVa 24.*
MNov	*Misal kneza Novaka*, 1368. godina, Beč, Austrijska nacionalna knjižnica, sign. *Cod. slav. 8.*
$MVat_4$	*Četvrti vatikanski misal*, početak 14. stoljeća, Rim, Vatikanska apostolska knjižnica, sign. *Borg. illir. 4.*

[55] https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Unicorns_1675.jpg (posjet 15. 7. 2021).

PsFr	*Fraščićev psaltir* (*Psalterium Vindobonense*), 1463. godina, Beč, Austrijska nacionalna knjižnica, sign. *Cod. slav. 77*.
PsLob	*Lobkovicov psaltir*, 1359. godina, Prag, Državna knjižnica (Knjižnica Roudnice Lobkowicz), sign. *XXIII G 67*.
PsPar	*Psaltir pariškoga kodeksa*, 14. stoljeće, Pariz, Francuska nacionalna knjižnica, sign. *Slave 11*.

LITERATURA

Ageron 2015	A g e r o n, P. *Dans le cabinet de travail du pasteur Samuel Bochart. L'érudit et ses sources arabe*. – In: Érudition et culture savante. De l'Antiquité à l'époque moderne. Ur. F. Brizay, V. Sarrazin. Rennes, 2015, p. 117–143.
Alden 1993	A l d e n, R. L. *Job. The New American Commentary.* Volume 11. Nashville, 1993.
Auberger 1995	A u b e r g e r, J. *L'Inde de Ctésias*. – In: Inde, Grèce ancienne. Regards croisés en anthropologie de l'espace. Ur. J-C. Carrière, E. Geny, M.-M. Mactoux i Fr. Paul-Lévy. Paris, 1995, p. 39–59.
BA 1992	*La Bible d'Alexandrie.* T. 5. *Le Deutéromnome*. Ur. C. Dogniez, M. Harl. Paris, 1992.
Ballard 2019	B a l l a r d, M. *Antiquité et traduction. De l'Égypte ancienne à Jérôme.* Villeneuve-d'Ascq, 2019. https://books.openedition.org/septentrion/36925 (posjet 23. 5. 2021).
Balliu 1994	B a l l i u, Chr. *Saint Jérôme, ou quand la métaphore traduit le doute*. – Équivalences, 24 (1994), p. 53–66. https://www.persee.fr/doc/equiv_0751-9532_1994_num_24_2_1188 (posjet 23. 5. 2021).
Barber 1999	B a r b e r, R. (ur.). *Bestiary. MS Bodley 764*. Woodbridge, 1999.
Biblia 1914	*Biblia Sacra Vulgatae Editionis*. Ur. P. M. Hetzenauer. Ratisbonae–Romae, 1914.
Biblija 1980	*Biblija. Stari i Novi zavjet*. Zagreb, 1980.
Biblija 2013	*Biblija*. Sarajevo, 2013.
Bisconti 1982	B i s c o n t i, F. *La fenice nell'arte aquileiese del IV secolo*. – In: Aquileia nel IV secolo. Vol. 1. Udine, 1982, p. 529–547.
Bomhard 2000	B o m h a r d von, A.-S. *Le Calendrier Egyptien*. London, 2000.
Borges, Guerrero 1966	B o r g e s, J. L., M. G u e r r e r o. *Manual de zoología fantástica*. Buenos Aires, 1966.
Caillois 1991	C a i l l o i s, R. *Le mythe de la licorne*. Montpellier, 1991.
Charbonneau-Lassay 2006	C h a r b o n n e a u - L a s s a y, L. *Le bestiaire du Christ*. Paris, 2006.

Charrière 1970 — C h a r r i è r e, G. *La mythique licorne de Lascaux, l'élément Ω de sa bande*. – Revue de l'histoire des religions, 177 (1970), № 2, p. 133–145.

Dulaey 2013 — D u l a e y, M. *Le phénix dans l'iconographie des premiers siècles chrétiens*. – In: Le phénix et son autre: poétique d'un mythe des origines au XVIe siècle. Ur. L. Gosserez. Rennes, 2013, p. 91–118.

DRA 2010 — *The Holy Bible: Douay-Rheims Version (1899)*. Charlotte, 2010.

Eliade 2017 — E l i a d e, M. *Aspekti mita.* Beograd, 2017.

Faidutti 1996 — F a i d u t t i, B. *Image et connaissance de la licorne (fin du Moyen-Âge – XIXème siècle).* T. 1. *Thèse de doctorat de l'Université Paris XII (Sciences litteraires et humaines)*. https://www.faidutti.com/unicorn/theselicorne1.pdf (posjet 23. 5. 2021).

Flowers et al. 2019 — F l o w e r s, J. M. et al. *Cross-species hybridization and the origin of North African date palms*. – Proceedings of the National academy of Sciences of the United States of America (PNAS), 116 (2019), № 5, p. 1651–1658.

Gadžijeva et al. 2014 — G a d ž i j e v a, S., A. K o v a č e v i ć, M. M i h a l j e v i ć, S. P o ž a r, J. R e i n h a r t, M. Š i m i ć, J. V i n c e. *Hrvatski crkvenoslavenski jezik*. Zagreb, 2014.

Godbey 1939 — G o d b e y, A. H. *The Unicorn in the Old Testament*. – The American Journal of Semitic Languages and Literatures, 56 (1939), p. 256–296.

Gosserez 2013a — *Le phénix et son autre: poétique d'un mythe des origines au XVIe siècle.* Ur. L. Gosserez. Rennes, 2013.

Gosserez 2013b — G o s s e r e z, L. *Introduction*. – In: Le phénix et son autre: poétique d'un mythe des origines au XVIe siècle. Ur. L. Gosserez. Rennes, 2013, p. 9–18.

Harris 1976 — H a r r i s, K. N. *The de Ave Phoeniceof Lactantius: a commentary and introduction.* MA Thesis. Vancouver, 1976. https://open.library.ubc.ca/cIRcle/collections/ubctheses/831/items/1.0094332 (posjet 23. 5. 2021).

Henne 2009 — H e n n e, Ph. *Saint Jérôme*. Paris, 2009.

Jacobson 1983 — J a c o b s o n, H. *The Exagoge of Ezekiel*. Cambridge, 1983. https://dl1.cuni.cz/pluginfile.php/914145/mod_resource/content/1/Howard%20Jacobson%20-%20The%20Exagoge%20of%20Ezekiel%20%281983%29.pdf (posjet 23. 5. 2021).

Jagić 1865 — J a g i ć, V. *Kratke književne viesti.* – Književnik. Časopis za jezik i poviest hrvatsku i srbsku i pirodne znanosti, 2 (1865), p. 143–147.

Jagić 1878 — J a g i ć, V. *Opisi i izvodi iz nekoliko južno-slovinskih rukopisa*. – Starine Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, 10 (1878), p. 81–156.

Jeruzalemska Biblija 1994 *Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz „La Bible de Jérusalem“*. Zagreb, 1994.

Jolles 2000 J o l l e s, A. *Jednostavni oblici*. Zagreb, 2000.

Keel 1993 K e e l, O. *Dieu répond à Job*. Paris, 1993.

Kosintsev et al. 2019 K o s i n t s e v, P., K. J. M i t c h e l l, Th. D e v i è s e, J. van der P l i c h t, M. K u i t e m s, E. P e t r o v a, Al. T i k h o n o v, Th. H i g h a m, D. C o m e s k e y, C. T u r n e y, Al. C o o p e r, Th. van K o l f s c h o t e n, A. J. S t u a r t, A. M. L i s t e r. *Evolution and extinction of the giant rhinoceros Elasmotherium sibiricum sheds light on late Quaternary megafaunal extinctions*. – Nature: Ecology & Evolution, 3 (2019), p. 31–38. https://www.nature.com/articles/s41559-018-0722-0.epdf?shared_access_token=yIY-mE6B4Ton_Y9SDbrj4tRgN0jAjWel9jnR3ZoTv0Mt8rIBvtRyNJl1hpEofxHARqi9zRsDJkBMlRAQFVIIIi2rysoG88k6-xQ4ncFJNCCpaZlGVfKKpLYU0a20914mkaJsAMuUo9sOg2fhMLaA9ikzBwHRyLc0eRmMkksgxK0%3D (pristup 6. 7. 2021).

Langbour 2014 L a n g b o u r, N. *Licorne de mer*. – In: Bestiaire fantastique des voyageurs. Ur. D. Lanni. Paris, 2014, p. 242–244.

Lecocq 2013 L e c o c q, Fr. *Inventing the Phoenix. A Myth in the making through Words and Images*. – In: Animals in Greek and Roman Religion and Myth. Ur. P. A. Johnston, A. Mastrocinque, S. Papaioannou. Cambridge, 2013, p. 449–478.

Lecocq 2014 L e c o c q, Fr. *Y a-t-il un phénix dans la Bible? À propos de Job 29, 18, de Tertullien (De resurrectione carnis 13, 2–3) et d'Ambroise (De excessu fratris 2, 59)*. – Kentron: Revue pluridisciplinaire du monde antique, 30 (2014), p. 55–82.

Lenfant 2011 L e n f a n t, D. *Ctésias de Cnide*. – In: Les Perses vus par les Grecs. Lire les sources classiques sur l'empire achéménide. Ur. D. Lenfant. Paris, 2011, p. 96–106.

Lévêque 1970 L é v ê q u e, J. *Job et son Dieu.* T. 1, 2. *Essai d'egzégèse et de théologie biblique*. Paris, 1970.

Lewysohn 2018 L e w y s o h n, L. *Die Zoologie des Talmuds* [1858]. Leicester, 2018.

Ley 1938 L e y, W. *La légende de l'unicorne*. – Revue d'écologie: La terre et la vie, 6 (1938), p. 177– 185.

Linzey 2013 L i n z e y, A. *Teologija životinja*. Stubičke Toplice, 2013.

Mallet 2019 M a l l e t, Ch. *Qui était Elasmotherium, surnommé la "licorne de Sibérie"?*. – The Conversation, 28. 02. 2019. https://theconversation.com/qui-etait-elasmotherium-surnomme-la-licorne-de-siberie-109999 (pristup 10. 7. 2021).

Matougues 1838 M a t o u g u e s, B. *Oeuvres de Saint Jérome*. Paris, 1838. http://remacle.org/bloodwolf/eglise/jerome/paula3.htm (pristup 25. 5. 2021.).

Michel-Dansac, Caubet 2013 M i c h e l - D a n s a c, F., A. C a u b e t. *L'iconographie et le symbolisme du palmier dattier dans l'Antiquité (Proche-Orient, Égypte, Méditerranée orientale)*. – Revue d'ethno-

écologie [En ligne/On line], 4 (2013). https://journals.openedition.org/ethnoecologie/1275 (pristup 22. 7. 2021).

Mihaljević 2020 — M i h a l j e v i ć, A. *Hrvatskoglagoljični tekstovi prevedeni s latinskoga*. Zagreb, 2020.

Pastoureau 2004 — P a s t o u r e a u, M. *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*. Paris, 2004.

Pastoureau 2011 — P a s t o u r e a u, M. *Bestiaires du Moyen Âge*. Paris, 2011.

Pastoureau, Delahaye 2013 — P a s t o u r e a u, M., É. D e l a h a y e. *Les secrets de la licorne*. Paris, 2013.

Pismo Święte 1982 — *Pismo Święte Starego i Nowego testamentu*. Poznań–Warszawa, 1982.

RCJHR 2015 — *Rječnik crkvenoslavenskoga jezika hrvatske redakcije*. 2. svezak. Zagreb, 2015.

Reinhart 1989–1990 — R e i n h a r t, J. *Najstarije svjedočanstvo za utjecaj Vulgate na hrvatskoglagoljski Bibliju*. – Slovo: časopis Staroslavenskog instituta, 39–40 (1989–1990), p. 45–52.

Schaper 1994 — S c h a p e r, J. *The Unicorn in the Messianic Imagery of the Greek Bible*. – *The Journal of Theological Studies,* 45 (1994), p. 117–136.

Schwanbeck 2008 — S c h w a n b e c k, E. A. (ur.). *Ancient India as Described by Megasthenes and Arria.* Charleston, 2008.

Scheid, Svenbro 2003 — S c h e i d, J., J. S v e n b r o. *Le métier de Zeus: Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain.* Arles, 2003.

Septuaginta 1982 — *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*. Ur. J. Ziegler. Göttingen, 1982.

Shepard 1930 — S h e p a r d, O. *The Lore of the Unicorn*. London, 1930.

Skok 1971 — S k o k, P. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Knj. 1. Zagreb, 1971.

Skok 1972 — S k o k, P. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Knj. 2. Zagreb, 1972.

Stevens 2008 — S t e v e n s, A. J. *The despoliation of Egypt in pre-rabbinic, rabbinic and patristc traditions*. Leiden–Boston, 2008.

Sveto pismo 1997 — *Sveto pismo Stare in Nove zaveze. Slovenski standardni prijevod*. Ljubljana, 1997.

Šarić 2008 — Š a r i ć, I. *Biblija. Sveto Pismo Staroga i Novoga zavjeta*. Sarajevo, 2008.

Šimić 2000 — Š i m i ć, M. *Leksik hrvatskoglagoljskog psaltira* (rukopis doktorskoga rada). Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2000.

Šimić, Zaradija Kiš 2017 — Š i m i ć, M., A. Z a r a d i j a K i š. *Animalistički leksik u hrvatskoglagoljskom književnom korpusu.* – Filologija, 69 (2017), p. 129–174.

Tauxe 2019 — T a u x e, D. *La licorne et les figures insolites de Lascaux*. Mirebeau-sur-Bèze, 2019.

Terrien 1963 — T e r r i e n, S. *Job: commentaire de l'Ancien testament XIII.* Neuchâtel, 1963.

Thomson 2016 — T h o m s o n, Fr. *The Three Slavonic Translations of the Greek Catena on Job. With an Appendix on the Author of the First Prologue to the First Translation: Polychronius or Photius*? – In: The Bible in Slavic Tradition. Studia Judaeo-slavica. Vol. 9. Ed. A. Kulik, C. M. MacRobert, S. Nikolova, M. Taube, C. M. Vakareliyska. Leiden–Boston, 2016, p. 143–178.

Van den Abeele 1999 — V a n d e n A b e e l e, B. *L'allégorie animal dans les encyclopédies du Moyen Âges*. – In: L'animal exemplaire au Moyen Âges (V^e^–XVe siècle). Ur. J. Berlioz, M. A. Polo de Beaulieu. Rennes, 1999, p. 123–143.

Van den Broek 1972 — V a n d e n B r o e k, R. *The Myth of the Phoenix according to Classical and Early Christian Tradition*. Leyde, 1972.

Virey 1910 — V i r e y, Ph. *La Religion de l'ancienne Egypte*. Paris, 1910.

Voisenet 1994 — V o i s e n e t, J. *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Âge (V^e^–XIe s.)*. Toulouse, 1994.

Zaradija Kiš 1993 — Z a r a d i j a K i š, A. *Životinje u hrvatskoglagoljskoj Knjizi o Jobu*. – Slovo: časopis Staroslavenskoga instituta u Zagrebu, 41–42–43 (1993), p. 147–154.

Zaradija Kiš 1993a — Z a r a d i j a K i š, A. *Hrvatsko-glagoljska Knjiga o Jobu prema Septuaginti.* – In: Kačić: zbornik Franjevačke provincije Presvetog Otkupitelja (Zbornik fra Karla Jurišića), 25. Ur. fra Hrvatin Gabrijel Jurišić. Split, 1993, p. 427–435.

Zaradija Kiš 1997 — Z a r a d i j a K i š, A. *Knjiga o Jobu u hrvatskoglagoljskoj književnosti*. Zagreb, 1997.

Zaradija Kiš 2001 — Z a r a d i j a K i š, A. *Le drame de Krbava dans le bréviaire de 1495*. – Slavica Gandensia, 28 (2001), p. 247–255.

Zaradija Kiš 2007 — Z a r a d i j a K i š, A. *Dvostruka predodžba životinja u Jobovu bestijariju: zooleksičke zanimljivosti hrvatskoglagoljske Knjige o Jobu*. – In: Kulturni bestijarij. Ur. S. Marjanić i A. Zaradija Kiš. Zagreb, 2007, p. 23–50.

Zaradija Kiš 2008 — Z a r a d i j a K i š, A. *Egzempli kao srednjovjekovni bestijarij: animalistički egzempli u hrvatskoglagoljskom književnom korpusu*. – In: Vidjeti Ohrid. Referati hrvatskih sudionica i sudionika za XIV. Međunarodni slavistički kongres (Ohrid, 10. – 16. rujna 2008). Ur. M. Samardžija. Zagreb, 2008, p. 117–140.

Zaradija Kiš 2016 — Z a r a d i j a K i š, A. *Tko je „plemenita zvir" u akademijinim rukopisima IVa 96 i IVa 98?*. – In: Šesti hrvatski slavistčki kongres. Prvi svezak. Ur. St. Botica, D. Nikolić, J. Tomašić, Iv. Vidović Bolt. Zagreb, 2016, p. 47–58.

Zaradija Kiš 2018 — Z a r a d i j a K i š, A. *Jednorog: zagonetno biće naših prostora*. – In: Tragovi tradicije, znakovi kulture. Zagreb, 2018, p. 477–502.

Zaradija Kiš, Šimić 2020 Z a r a d i j a K i š, A., M. Š i m i ć. *Cvijet kreposti ili o naravi ljudskoj kroz narav životinjsku: studija, transliteracija, faksimil.* Zagreb, 2020.

Zucker 2005 Z u c k e r, J. *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires*. Grenoble, 2005.

Даничић, Караџић 1903 Д а н и ч и ћ, Ђ., В. Ст. К а р а ц и ћ. *Свето писмо Старога и Новога завјета.* Београд, 1903 [Daničić, Đ.,V. St. Karadžić. Sveto Pismo Staroga i Novoga zavjeta. Beograd, 1903].

Христова-Шомова 2007 Х р и с т о в а - Ш о м о в а, И. *Книга Йов с тълкувания в славянски превод (по Владиславовия препис от 1456 г., ръкопис № 4/14 от сбирката на Рилския манастир)*. София, 2007 [Hristova-Shomova, I. Kniga Yov s talkuvania v slavyanski prevod (po Vladislavovia prepis ot 1456 g., rakopis № 4/14 ot sbirkata na Rilskia manastir). Sofia, 2007].

ANIMALIA PERDITA IN THE *BOOK OF JOB* WITH REFLECTION ON CROATIAN GLAGOLITIC TRANSLATIONS

(Summary)

Within the context of the Biblical exegesis research, and specifically the Old Testament books, especially interesting from the aspect of cultural-animalistic research is the "biblical bestiary". Among the myriad of known and less known creatures of the Biblical animal world, a special attention draw the animals "lost" in translations, the traces of which we find in inaccurate readings and unfamiliarity with the species, that is, with the myth they come from. In this paper we will focus on the Old Testament wisdom book the *Book of Job* and a short textual extract from the "Job's bestiary". The segment refers to the "lost" animals which have for centuries caused significant difficulties in translation of these paragraphs, because they have not been known to the translators. Following the guidelines of thought about the lost animals in translation, our attention is directed towards two mythical animals, phoenix and unicorn, as well as to their (non)appearance in the *Book of Job* with a special reflection on the Croatian Glagolitic translation skills used in translating those paragraphs.

Keywords: Bible; Book of Job; translations; Phoenix; Unicorn.

Antonija Zaradija Kiš,
Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb

Vesna Badurina Stipčević (Zagreb, Croatia)

THE *GOSPEL OF PSEUDO-MATTHEW* IN CROATIAN GLAGOLITIC TEXTS*

1. "CHILDHOOD GOSPELS" IN CROATIAN GLAGOLITIC LITERATURE

In classical antiquity, and especially in the Middle Ages, apocryphal gospels were particularly popular, as they provided vivid descriptions of numerous events and circumstances from Jesus's life, which were not treated in detail in canonical gospels. These apocryphal texts started appearing in the 2nd century primarily in Greek, but numerous translations and adaptations into Oriental languages and Latin also ensued. Particularly interesting, widely read, and listened to were apocryphal gospels about Mary's and Jesus's childhood and youth: The *Protevangelium of James*, the *Gospel of Pseudo-Thomas*, the *Gospel of Pseudo-Matthew*, *Liber de infantia Salvatoris*, and *De nativitate Mariae* (Lobrichon 2000: 82).

Of the apocryphal works relating to the birth and childhood of Mary and Jesus, the *Protevangelium of James* and the *Gospel of Pseudo-Thomas* were introduced to Old Church Slavonic literature under Greek and Byzantine influence, and the *Protevangelium of James* (*Jakovlja povêstь*) in its various versions became the most popular Slavonic apocryphal text (Santos Otero 1981: 1–32, 49–54). Croatian Glagolitic literature also came into contact with Eastern and Western apocrypha of Mary's and Jesus's birth and childhood (Grabar 1970: 21–22; Grabar 1981: 122–123). Many Glagolitic monuments, both liturgical and non-liturgical, preserve fragments or entire stories based on Greek and Latin apocryphal texts which deal with Mary's parents, Joachim and Anne, Jesus's birth and childhood, the flight to Egypt, Jesus's miracles.

1.1. *The Gospel of Pseudo-Thomas*

The Glagolitic fragment of the *Gospel of Thomas* or *Pseudo-Thomas* from the 15th century contains an amusing episode about the boy Jesus and his teacher

* This work has been fully supported by Croatian Science Foundation under the project *Research of the Old Croatian Glagolitic Miscellany Heritage* (IP 5942).

Zacchaeus, who was embarrassed by his pupil's knowledge. In her research, Biserka Grabar found that this fragment was the only representative of the Croatian Glagolitic tradition, and that its significance lies in the fact that it is "a link connecting all Slavonic texts of the *Gospel of Thomas* into a single sequence" (Grabar 1969: 213).

1.2. *The Protevangelium of James*

Texts from the *Protevangelium of James* appear in several Glagolitic sources (Cf. Santos Otero 1981: nr. 151, 163, 164, 165; Reinhart 2009). A literal translation of two paragraphs from the Greek *Protevangelium*, which are closely aligned with Cyrillic transcripts, is found in Croatian Glagolitic liturgical books. The first three chapters and the beginning of the fourth chapter of this apocryphal text are found among the readings prescribed for 8th December, the feast of the Immaculate Conception of the Virgin Mary, in the manuscript *Breviary of the Metropolitan Library in Zagreb MR161* from 1442 as well as in printed breviaries, *Baromić's Breviary* from 1493 and *Brozić's Breviary* from 1561[1]. A slightly shorter version of the same text has been preserved in the Glagolitic fragment *Fragm. glag. 81*, a double-leaf breviary from the 15th century (Štefanić 1969: 134–135), with a significantly more recent version contained in M. Puhov's notebook from the 19th century (Štefanić 1970: 234). The second paragraph of the *Protevangelium of James*, which deals with Jesus's birth, appears as part of Christmas lessons in the *Second Beram Breviary* from the 15th century and in the *British Library Breviary Add. 31.951* from the 15th century[2]. A paraphrase of the entire text of the *Protevangelium of James* can be found in the *Oxford Miscellany Ms. Canon. lit. 414* from the 15th century[3].

1.3. Apocryphal lessons *De conceptione Mariae*

In two Glagolitic breviaries, the *First Beram Breviary* from the end of the 14th century and the *First Breviary of Novi Vinodolski* from 1459, apocryphal lessons about Mary's birth are found among readings prescribed for the Eve of St. Anne. The texts largely correspond to the lessons that J. A. de Aldama published as *De conceptione Mariae*, which come from a Latin breviary dated to the 15th century and originating from Mainz, now held in the Bibliothèque Nationale in

---

[1] The text from the *Breviary of the Metropolitan Library in Zagreb MR161* was published in Latin transliteration by Štefanić et al. 1969: 142–144. The same text was also published in Latin transliteration with variants from the *Fragm. glag. 81*, the *Baromić Breviary* and the *Brozić Breviary* by Badurina Stipčević 2006.

[2] The text from the *Second Beram Breviary* was published by Jagić 1903; Štefanić et alii 1969: 144–145; Radovich 1969; Badurina Stipčević et alii 2018. The text from the *British Library Breviary Add. 31.951* was textologically and critically analysed and published by Badurina Stipčević 2009.

[3] The text from the *Oxford Miscellany Ms. Canon. lit. 414* was described by Tadin 1954: 139–145, textologically and critically analysed and published by Reinhart 2009.

Paris (Bibl. Nat. Lat. 1062)[4]. Aldama found that *De conceptione Mariae* was a very successful compilation of the Latin *Protevangelium Jacobi* (chapter I, 2-V, 1) and the Latin apocryphal text *De nativitate Mariae* (chapter II, 1-V, 2). *De conceptione Mariae* describes the suffering of the unfortunate spouses Joachim and Anne because they had no offspring. The shepherd Joachim left home after the priest Isachar had insulted him by saying that he was unworthy to make offerings. Anne too fell into great sorrow and prayed for God's mercy. After her prayer, an angel appeared to her and announced that she would conceive and bear a daughter, Mary, who would humbly serve God in the Church after spending three years in her parental home. The angel brought the same news to Joachim. Overjoyed, the parents met at the Golden Gate in Jerusalem and returned home together.

2. *THE GOSPEL OF PSEUDO-MATTHEW*

In the critical literature, the Latin apocryphal text *Liber de ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris* is known as *Evangelium Pseudo Matthaei*. The publisher, C. Tischendorf, selected this title for the apocryphal text because the prologue contained a letter addressed to St. Jerome mentioning the Evangelist Matthew's text about Mary's and Jesus's childhood (Tischendorf 1852: 51–111). The *Gospel of Pseudo-Matthew* was also described in the literature as Jerome's translation of The Gospel of Matthew from Hebrew, which is unlikely (Moraldi 1991: 19). Some manuscripts ascribed the pseudo-gospel to John the Evangelist. This apocryphal work was accepted by the Manichaeans and Priscilians, but the Catholic Church did not consider it canonical, as indicated by St. Jerome, Pope Innocent I and Pope Gelasius (Santos Otero 1963: 177; Moraldi 1991: 195–196). However, apocryphal lessons from the *Gospel of Pseudo-Matthew* could later be found in breviaries among the readings prescribed for the feast of the Immaculate Conception of the Virgin Mary (Aldama 1962: 58). Researchers believe that parts of this apocryphal text must have been well-known and widespread as early as the 4th century, whereas the whole composition of the work originated between about 550 and 800, likely in the 7th century (Hawk 2019: 26). The *Gospel of Pseudo-Matthew* presents a compilation of the very popular early Greek apocryphal texts *Protevangelium of James* and the *Gospel of Pseudo-Thomas*, with substantial changes (Moraldi 1991: 197; Hawk 2019: 13–20). The first 17 chapters, which indirectly correspond to the *Protevangelium of James*, describe Mary's parents, Joachim and Anne, Mary's birth and childhood, Mary as Joseph's fiancée, Jesus's birth on the journey to Bethlehem and the worship of the

[4] Aldama 1962: 63–74; Usp. BHL 1986: 5345s; Stegmüller 1976: 141, 5.4; 141, 5.8 ; 160, 6. Lessons from Glagolitic breviaries were textologically and critically analysed and published by Badurina Stipčević 2008.

Magi from the East. The second part of the *Gospel of Pseudo-Matthew* (chapters 18–42) contains a description of the flight to Egypt and of the miracles that Jesus performed as a very small child, with most of the text being based on the *Gospel of Pseudo-Thomas*. It also deals with Jesus's childhood, particularly the miracles he performed after his return to Judea.

Although the content of *The Gospel of Pseudo-Matthew* is not original, its motifs and topics had a considerable influence on medieval literature and art. As pointed out by one of its researchers: "La reale importanza dello Pseudo-Matteo sta non tanto nelle storie che contiene, quanto nel fatto che esso fu il principale veicolo per cui quelle furono conosciute dal Medio Evo, e la principale fonte di ispirazione per gli artisti e poeti dal XII al XV secolo." (The real importance of the Gospel of Pseudo-Matthew does not lie in the stories it contains, but in the fact that it was the primary means which made them familiar in the Middle Ages, and the main source of inspiration for artists and poets from the 12th to the 15th century) (Cf. James 1927: 79; cf. Bonaccorsi 1961: XXXVII). The popularity of this apocryphal text is also evident from the fact that it was preserved in over 190 medieval manuscripts, and that translations into many European languages exist (Rädle 1999: 760; Hawk 2019: 3–4). The *Gospel of Pseudo-Matthew* was the source for a shorter apocryphal text, *De nativitate Mariae*, dating back to Carolingian times. This text, in turn, became part of two well-known and widely read medieval works, *Legenda Aurea* by Jacobus de Voragine and *Speculum historiale* by Vincenzo de Beauvais (Moraldi 1991: 95–96; Gijsel, Beyers 1997). The *Gospel of Pseudo-Matthew* was also the basis for two Latin medieval writings, known as *Liber de nativitate Salvatoris* (Hawk 2019: 6–8). This apocryphal gospel was very popular in the Middle Ages (particularly in the 12th and 13th century); it was translated into vernaculars and spread across Europe in different versions, which included textual additions and extensions. One of the most famous iconographic motifs, which is associated with Christmas even today – Jesus's birth in a manger – comes from the *Gospel of Pseudo-Matthew* (Lobrichon 2000: 82; Bozóky 1984: 440). Other episodes, too, inspired many works of art: the meeting of Joseph and Anne, Mary's presentation in the temple, the flight to Egypt, etc. (Moraldi 1991: 197–198; Hennecke-Schneemelcher 1959: 274–276; Hawk 2019: 35–37)

3. THE *GOSPEL OF PSEUDO-MATTHEW* IN CROATIAN GLAGOLITIC TEXTS

Texts from the *Gospel of Pseudo-Matthew* can be found in several Croatian Glagolitic monuments. Two Glagolitic sources from the 14th and 15th century contain apocryphal fragments from the pseudo-gospel in the Office of the Immaculate Conception of the Mother of God, and a Glagolitic source from the 15th century contains a periphrasis of the gospel.

3.1. Fragments of the *Gospel of Pseudo-Matthew* in the *Office of the Immaculate Conception of the Mother of God*

Celebrating the feast of the Immaculate Conception of Mary has a long history, and was recorded in the East as early as the 8th century, spreading to southern Italy (Naples) under Byzantine influence. The Normans brought the feast north, to Ireland and England, and it spread to other European countries from there (Eisenhofer 1932: 38–39; Davies 1982: 253). Following longstanding controversies surrounding the *Immaculate Conception* dogma, the feast was introduced to the Franciscan order by St. Bonaventura in 1263, but it was not until 1477 that Pope Sixtus IV brought about its more general introduction into the Church (Štefanić 1969: 111). Readings of lessons from Pseudo-Anselm's speech *De conceptione beatae Mariae* (PL 159: 319–324) are prescribed in most Latin breviaries for the feast of Mary's conception, whereas certain breviaries prescribe apocryphal lessons from the *Gospel of Pseudo-Matthew*, the apocryphal text *De nativitate Mariae* or the *Protevangelium of James* (Aldama 1962: 58–59; Bozóky 1984: 433–434). In most Croatian Glagolitic breviaries from the 14th to the 16th century, the Office of the Immaculate Conception also prescribes readings from Pseudo-Anselm's speech including the legend of Abbot Elsin and Mary's miracles. However, several Croatian Glagolitic breviaries contain apocryphal readings for the feast. This includes lessons from the *Protevangelium of James* in the *Metropolitan MR161 Breviary*, *Baromić's Breviary*, *Brozić's Breviary* and the double-leaf breviary *Fragm. glag. 81.* Prescribed readings in the *Bribir Breviary (Brib)* from 1470 and in the *Paris Miscellany (Slave 73) (Par)* from 1375 are lessons from the *Gospel of Pseudo-Matthew*.

The oldest Croatian Glagolitic writing which contains a text of the *Gospel of Pseudo-Matthew* has been preserved in the *Paris Miscellany (Slave 73)*, an important Croatian Glagolitic monument kept in the Bibliothèque Nationale in Paris. The miscellany was intended for the nuns of the Monastery of St. Julian in Šibenik and consists of 296 leaves of parchment (15x11.5 cm in size). The literature lists it as the oldest Croatian Glagolitic miscellany, a rare example of a book of hours in the Glagolitic script, and significantly different from other miscellanies (Tadin 1954; Tandarić 1993; Badurina Stipčević 2019). It contains both liturgical and non-liturgical texts, and its order and canon of the Mass are "the first redaction of a Glagolitic sacramentary in Croatia" (Tandarić 1993: 118). The texts of the psalter, the canticles and Christ's Passions differ from corresponding Glagolitic texts, because they were consistently adapted to the *Vulgate* translation. The Offices of Mary in the miscellany also exhibit peculiarities in relation to the liturgies for corresponding feasts in the breviaries, suggesting different sources (Tandarić 1993: 288–289). The fragment of *Gospel of Pseudo-Matthew* is found in the office entitled *V počet'i b(la)ž(e)nie M(a)rie d(ê)vi* located on f. 145v–148r. The Glagolitic text, divided into six lessons, contains the transla-

tion of the first two chapters of the apocryphal gospel (according to the 1852 Tischendorf edition)[5].

Paris Miscellany Slave 73 (1375), f. 145v–148r[6]:

(f. 145v) Čt(e)nie prvo · **[I.1] B**ê muž' v' Iz(drai)li imenem' Ioahimь : ot *(f. 146r)* kolêne D(avi)d(o)va · i bêše pastir' ovac' svoih' boe se b(og)a v' nezlobi i v dobroti · komu pečal' niedna bêše ina razve stad' svoih' · Ot kih' ploda pitaše v'se boeĉe se b(og)a : i prekrotkie dari prinose sim' ki služahu g(ospod)u v' strahu b(o)ži · *A ti g(ospod)i p(o)m(i)lui n(a)sь ... Čt(enie) .b.* Potribuûĉimь v' nauci trudeĉim' se ili velim' ili malim' · ili v' m(o)l(it)vah' riči svoih' · ke lûbu vidêše se obladati · Tri česti tvoraše · ed'nu čest' daêše sirotam' vdovicamь strannim' i ubozim' · Druguû vistinu čest' b(og)a čtuûĉim' · tret(u)û čest' sebi i domu svoemu shranevaše · *Rêš(ponь) ... (f. 146v) Čte(nie)* [*.v.*] **[I.2] I** siê emu tvoreĉu množaše b(og)ь stada egova : tako da ne bêše emu podoban' v pl'cê Iz(drai)lscêem' · I sie počet' tvoriti · ot petoga na deste vrêmene lêta : gda bi trideseti lêtь : v'ze An'nu h'ĉer' Agarovu v ženu ot kolene svoego : to e(stь) ot roda D(avi)d(o)va · *Rêš(ponь) ... (f. 147r) Čte(nie) .g.* · **E**g'da prebil' biše za lêt' dvadeseti · i s(i)nov' i h'ĉeri iz' nee ne rodi : **[II.1]** I stvoreno bi v d(a)ni prazd'nične meû onêmi ki prinošahu tam'ênь g(ospodo)vê · staše Ioahim' dari svoe nerodit(e)l' stave v' zracê g(ospoda)ni · I pristupiv' k' nemu erêi imenem' Rubenь · reče k' nemu · Ne podobaet' tebi meû s(ve)totvoriê b(o)žiê činečimi s'tati : *Rêš(ponь) ... Čte(nie) .d.* Zane tebe ne bl(agoslo)vi b(og)ь da dal' bi tebi darь svoi · Umučenь tako va činoû prêd' lûd'mi · otide ot cr(ь)kve g(ospodь) ne plače · i ne vrati se k' domu · na ide k' stadom' s'voimь vodeĉ' v gorah' sь soboû pastirov' v' daleč'nuû z(e)mlû · tako da za pet' miseci nied'noga posla imêti v'zmore An'na žena ego · **[II.2]** gda plakaše se v' m(o)l(i)tvi svoei i g(o)v(o)raše : G(ospod)i kralû Iz(drai)l(e)vь prekrêp'ki · siko zač' dêti ne dal' esi mnê · *Rêš(ponь) ... (f. 148r) Čte(nie) .e.* **D**a č'rêvo moe zač' zaklopil' si · se ûre petь miseci sut' da muža moego ne vidih' · ni vimь gdi ako mrt(a)v' est' · gdi uznam' grobь ego · I gda vele plaka vlize v' ovoĉnik' domu s'voego prostiraûĉi se v' m(o)l(i)tvi · i v'zdvigši oči svoi k' g(ospod)u s' vzdihaniem' · i reče · G(ospod)i b(ož)e vsemogi · v'sakoi tvari dal' esi čeda · zvêretom' · skotetom' · z'miêmь · i pticam' · V'si o čedêh' raduût' se · i mene samu ot' bl(a)gosti dara iz'nel' esi : ti z'nal' esi g(ospod)i sr(ьd)ce moe ·

---

[5] The text was described and published by Badurina Stipčević 2005.

[6] In this edition the Glagolitic text is rendered in Latin transliteration according to standard methodological principles. The letter ⰾⰾ is transliterated as ĵ, ⰾⰻ as ê, ⰾⰾ as û, ⰾⰰ corresponds to a ĉ, baton (ⰻ) is transliterated as ь and apostrophe as '. Abbreviations are placed in parentheses. Punctuation marks and capital letters follow the Glagolitic original. The transliterated text is divided into chapters according to the edition Gijsel, Breyers 1997.

A textually close apocryphal text is found in the *Bribir Breviary* at f. 183r–184v. This incompletely preserved codex from 1470, made up of 199 parchment leaves (26x19 cm; the Archive of the Croatian Academy of Sciences and Arts, Zagreb, sign. *III b 6*), once contained the complete Roman Breviary, but now most of the temporale and the calendar are missing (Cf. Milčetić 1911: 38–40; Štefanić 1969: 141–145). The codex was written using a more recent Croatian Glagolitic script in two columns, and the linguistic characteristics of the breviary also point to a more recent version of Church Slavonic of the Croatian redaction. It is interesting to note that the book mentions the village of Bribir and surnames from Bribir in several places. What follows is the text of the *Gospel of Pseudo-Matthew* from *Brib* in three lessons.

Bribir Breviary (1470), f. 183c–184a:

(f. 183c) [*Čt(enie).a.*] **[I.1] B**ê m(u)žь v' Iz(drai)li imênem' Ioahimь ot kolênê D(a)vidova i b(ê)še pas'tirь ovacь s'voihь boe se b(og)a v' nez'lobê · i v' dobrote tomu pečalь nied'na ina b(ê)še raz've stad' s'voihь ot kihь ploda piteaše v'se boeĉe se b(og)a i prekrot'kie prnese dari simь · iže s'lužahu b(og)u v' strahu b(o)ži : *(f. 183d)* **P**otrebuûĉimь v nauce trudêĉim' se ili veliemь ili malimь · ili v' m(o)l(it)vahь reči svoihь · ke lûbo vidêše se ob'ladati · tri čes'ti t'voraše · ednu čes'tь daêše sirotamь i v'dovicamь strannimь i vdovicamь · druguû v(i)st(i)nu čes'tь b(og)a č'tuûĉimь · trêtuû čes'tь s(e)bê i d(o)mu svoemu shranevaše · *Rêš(ponь) ... Čt(enie)* [*.b.*] **[I.2] I** siê emu t'voreĉu m'nožaše b(og)ь s'tada ego t(a)ko i da ne b(ê)še emu podobanь v' plьcê Iz(drai)lsceemь · I sie poče t'voriti ot petogo nь des'te vr(ê)m(e)nê lêta · Eg'da bê .j̑. (=30) l(ê)tь v'zetь An'nu dêĉerь Agarova v' ženu ot kolênê svoego i ot roda D(avi)d(o)va · I eg'da prebilь biše za lêtь .i. (=20) i s(i)n(o)vь i deĉerь iz' nee ne rodi · **[II.1]** I st'voreno b(i)si da v' d(a)ni pr(a)zdn(i)ki meû on(ê)mi iže prinošahu tam'ênь g(ospodo)vê · Staše Ioahimь neroditelь · dari sьvoe s'tave v' zracê g(ospod)ni · I pris'tupalь k n(e)mu erêi im(e)n(e)m' Robenь i r(e)če k n(e)mu · Ne podobaet' tebê meû s(ve)tot'voriê b(o)žiê činečimi s'tati · *Rêš(ponь) ... (f. 184a)* [*Čt(enie).v.*] **D**a ne t(e)be ne bl(agoslo)vi b(og)ь da dal' bi t(e)bê darь s'voi· I mučenь t(a)ko va činoû pred' lûd'mi otidê ot cr(ь)kve g(ospod)ne plače i ne vrati se k domu nь ide kь s'tadomь svoimь vodê sь soboû pa'stiromь v' daleč'nuû z(e)mlû · T(a)ko da za petь m(ê)s(e)ci niedinogo posla imeti v'zmože · An'na žena ego **[II.2]** eg'da p'lakaše se v' m(o)l(i)tvi s'voei i g(lago)laše · G(ospod)i c(êsa)ru Iz(drai)l(e)vь pre'krep'ki · Siko začь dêti ne dalь esi m'nê i da č'revo moe zak'lopil' bi · Se ûre .d. (=5) m(ê)seci sut' da muža moego ne vidêhь · ni vemь kadê e(stь) aĉe mrt(a)vь e(stь) g'dê uz'naemь u grobь ego · I eg'da vele p'laka v'leze vь ovoĉ'nikь d(o)mu s'voego pros'tiraûĉi se v' m(o)l(i)tvi · i vz'dvig'ši oči svoi kь g(ospod)u sь vz'dihaniem' · i r(e)če · G(ospod)i b(ož)e vs(e)m(o)gi vs(a)k(o)go t'vari dalь esi čeda z'veretemь s'kotetemь z'miêmь i pticamь · v'si o čedih' raduût' se · i mene samu ot' bl(a)gos'ti dara iz'nel' si · ti z'nalь esi · g(ospod)i sr(ьd)ce moe ·

The Croatian Glagolitic fragments in *Par* and *Brib* describe Mary's parents, Joachim and Anne, a wealthy and generous couple, who are unhappy because they have no children. After the priest Ruben insulted the shepherd Joachim by referring to him as childless (*neroditelь*, lit. "a non-parent"), Joachim left with his herds of cattle to a faraway land. Anne lamented to God and asked for his mercy, because he gave the ability to bear children to all living beings. Anne's sorrowful and earnest words conclude the Croatian Glagolitic fragments, and the subsequent Latin text talks about Anne's conception, Mary, Jesus's birth, etc. The Croatian Glagolitic texts are a verbatim translation of the Latin source text, viz.:

> *Par*, *f. 145v/146r*: Bê muž' v' Iz(drai)li imenem' Ioahimь : ot kolêne D(avi)d(o)va · i bêše pastir' ovac' svoih' boe se b(og)a v' nezlobi i v dobroti · komu pečal' niedna bêše ina razvê stad' svoih'. Cap. I, 1: *Erat vir in Israhel (Jerusalem) nomine Ioachim ex tribu Juda. Et hic erat pastor ovium suarum, timens Deum in simplicitate et in bonitate sua. Cui cura nulla erat alia nisi gregum suorum*.;
> *Brib*, *f. 183d*: I st'voreno b(i)si da v' d(a)ni pr(a)zdn(i)ki meû on(ê)mi iže prinošahu tam'ênь g(ospodo)vê · Staše Ioahimь neroditelь · dari sьvoe s'tave v' zracê g(ospod)ni · I pris'tupalь k n(e)mu erêi im(e)n(e)m' Robenь i r(e)če k n(e)mu · Ne podobaet' tebê meû s(ve)tot'voriê b(o)žiê činečimi s'tati : Cap. II, 1: *Factum est autem ut in diebus festis inter eos qui offerebant incensum domino staret Ioachim munera sua parans in conspectu domini. Et accedens ad eum sacerdos nomine Ruben dixit: Non tibi licet inter sacrificia dei agentes consistere*.

Latin constructions are translated by corresponding constructions, the Latin ablative absolute is translated by the dative absolute, Latin verbal participles are translated by participles (Cf. Badurina Stipčević 2005). Lexically, Croatian Glagolitic texts are characterized by such features as the use of the Graecism *erêi* for Latin *sacerdos*, the calque *svêtotvorie* for *sacrificium* as well as the use of *neroditelь* (no parallel in Latin) and *ovočnikь* (Lat. *viridarium*), two *hapax legomena* in the corpus for the compilation of the *Dictionary of the Croatian Redaction of Church Slavonic*[7].

3.2. Periphrasis of the *Gospel of Pseudo-Matthew*

The *Ljubljana Miscellany* (henceforth: *CLab*; National and University Library, Ljubljana, sign. *Slav. Sammlung, futural 3/368*) from the second half of the 15th century has the text (with no title) on fol. 15a–17b with the incipit: *B(la)ž(e)na An'na ime tri muži*... This paper codex, consisting of 20 folios (di-

[7] The corpus for the *Dictionary of the Croatian Redaction of Church Slavonic* is kept at the Old Church Slavonic Institute in Zagreb.

mensions: 20.5 x 14.4 cm), was written in a cursive transitional Glagolitic script by two hands: one writing the first half, and the other, more skilled, beginning at folio 11 to the end of the manuscript. The note at fol. 4a mentions the author as being "Klarić djak pod novim gradom" (lit. scholar Klarić at Novi Grad) (Strohal 1915: 142–143), which means that the miscellany was composed in the vicinity of Novigrad na Dobri (formerly Crikveno selo). The miscellany was written in Čakavian-Kajkavian with Štokavian characteristics (Milčetić 1894: 94–95). The text *B(la)ž(e)na An'na ime tri muži...* has thus far been published by R. Strohal (1917: 6–11) in Latin transliteration in the chrestomathy of Croatian Glagolitic apocrypha and legends entitled *O blaženoj djevici Mariji* (On the Blessed Virgin Mary) without identifying the source or providing a text analysis.

By comparing the text with the Latin sources, I concluded that the text in the *Ljubljana Miscellany* is a paraphrase of the *Gospel of Pseudo-Matthew* with abridgments and omissions[8]. The first part of the Glagolitic manuscript contains the so-called *Trinubium Annae*, according to which St. Anne had three husbands and three daughters named Mary mentioned in the Gospel: Anne had Virgin Mary with her first husband, Joachim; after his death she had Mary of Cleophas with her husband Cleophas, and had Mary Salome with her third husband, Salome. This anonymous medieval text became an obligatory part of the later versions of the *Gospel of Pseudo-Matthew* and the *Golden Legend*, and had a significant influence on the hagiography of Saint Anne[9]. It also appears in two other Croatian Glagolitic miscellanies, the *Petris Miscellany* (1468) (Štefanić 1960: 362) and the *Berčić Collection 5* (the 15th century) (Vialova 2016: 169–170).

After this introduction, the Croatian Glagolitic text of *CLab* follows the first 20 chapters of the Latin apocryphal text of the *Gospel of Pseudo-Matthew*, with the omission of chapters 5, 12, 14, 15 and 19, the remaining chapters being periphrases with significant abridgments and omissions. A description of the chapters follows. The pious Joachim and Anne prayed to God to grant them a child (chapter 1). Joachim left Nazareth for Jerusalem together with his neighbours for a feast, but the priest Abiathar insulted him and drove him away as he was unworthy to make offerings because he was childless. Joachim did not return home, but retreated into the mountains among the shepherds and stayed there for seven months. Anne was also sad because she did not know where her husband was (chapter 2). An angel first comforted Joachim and told him that Anne would bear a daughter, Mary, who would give birth to a son, the God, the saviour of the world. He told him to meet Anne by the Golden Gate of Jerusalem. The angel gave Anne the same message. Joyful and happy, they met by the Golden Gate

---

[8] The Glagolitic text was compared with editions by Tischendorf 1852; Santos Otero 1963; Santos Otero 2005; Gijsel, Beyers 1997; Hawk 2019.

[9] Reames 2003: https://d.lib.rochester.edu/teams/text/reames-middle-english-legends-of-women-saints-legends-of-st-anne-mother-of-the-virgin-mary-introduction; Hawk 2019: 30–32.

and returned to Nazareth (chapter 3). Anne gave birth to Mary, who was taken to the "House of the Lord" when she was three, where girls were raised until the age of 14 or 16 (chapter 4). Mary studied well and thrived, she was well liked, and her friends considered her "a queen"; which is also how the priests referred to her (chapter 6). When she was thirteen, Abiathar told her and her peers that they should get married and have children. Mary readily replied that this was not for her to decide, because her body and soul had been promised to God (chapter 7). Abiathar consulted the elders, and they sought advice from God on what to do with Mary. An angel of the Lord told Abiathar to call all unmarried men from the lineage of David to leave their rod on the altar and wait for a sign. At the time, Joseph was an elderly man, and did not want to leave his rod, but an angel persuaded him to do so. When Joseph put down his rod, it grew leaves and flowers, and thus Mary became his fiancée. Joseph returned to Bethlehem to prepare his household for Mary, and Mary went to her mother's house in Nazareth accompanied by seven girls (chapter 8). The archangel Gabriel announced to Mary that she would conceive and bear the Son of God. She was surprised, but accepted the news and woke up pregnant, and her pregnancy was noticed by her companions (chapter 9). When Joseph was given the news that his fiancée was pregnant, he said that the child was not his, but that he would not stone and kill her as the law required but would secretly abandon her (chapter 10). An angel announced to Joseph that Mary was pregnant with the Son of God, to whom he would be a father and a nurturer (chapter 11). Joseph accepted Mary and they lived together in Nazareth, and before the birth of the child they were supposed to go to Bethlehem, but since there were so many people there, they could not find lodgings in the town, but spent the night in an inn on the outskirts. That night Mary gave birth to Jesus Christ, whom she had conceived without sin, carried with no difficulty and to whom she gave birth without pain ("*kogo poče bêz' vreĵeniê i nosi bêz' tegoti · i porodi prêz' bolêzni*"). She wrapped him in swaddling clothes, laid him in a manger, and shepherds came to see him (chapter 13). From the East the Kings (Magi) came to adore the small child and brought him gold, frankincense, and myrrh ("*zlato i livan i muro*"). When Herod heard from the Magi that the King of the Jews had been born, he ordered all infants who were two years old and under to be slayed. 144 000 children were killed, and all the children were holy (chapter 16). An angel appeared to Joseph and told him to take the child and Mary to Egypt to save the child from Herod's violence (chapter 17). At night, Joseph and Mary fled to Egypt on a donkey (chapter 18). Tired from their travels they stopped by a well, where Mary washed Jesus's swaddling clothes and hanged them to dry on withered trees. The trees grew high at once and they could barely reach the dry swaddling clothes, and the trees bore fruit, a balm ("*predragi balsam*"), from the liquid that came from Jesus's swaddling clothes. When they continued, they came upon palm trees full of dates, which Mary could not reach because they were too high up. Joseph told her that she had

upon her elbow him who was omnipotent, and Mary asked Jesus, and he lowered the high branches of the palm (chapter 20)[10].

This is followed by a description of Jesus's miracles. One miracle concerned a man who met Jesus, Mary and Joseph on their way, asked them where they were going, and offered to carry Jesus. When he heard about their flight to Egypt from Herod's persecution, he concluded that Jesus was the true God, because he started feeling happy and full of strength after carrying Jesus, and he had been tired and sad before. In the second miracle, somewhere on their way in the desert, their donkey was stolen. They were close to Babel, and there were no inns to spend the night, so they asked a woman with a gravely ill son to let them stay at her house. She was afraid of her husband but let them stay. When the woman was going to wash her son, she offered Mary that she might wash Jesus first; and after the woman had washed the sick boy in the same water, he was immediately healed, he could speak and walk. Her husband returned home and was going to banish the guests, but when he saw that his son had been restored to health, he thanked them and returned their donkey, for he was the one who had stolen it. They stayed there for 60 days. The moral at the end is that the boy who was healed later became the man to whom crucified Jesus said: "*budeš samnom u raju*" (you will be with me in Paradise).

Ljubljana Miscellany (15. st.), f. 15a–17b[11]:

(f. 15a) **[*Trinubium Annae*] B**(la)ž(e)na An'na ime t'ri muži · P'rvi bê Iogamь o(t) toga ime b(la)ž(e)nu d(ê)vu Mariû êže nosi g(ospod)a n(a)šego Is(u)h(rьst)a · sp(a)s(i)tela miru · Drugi mužь bê Kalêopa ot negože ime deĉer' koi nareče ime Mariê i siê bê Mariê · Dana v ženu Alfeo i o(t) togo Alfoê ime .g. (=4) sini *(f. 15b)* Êkova maloga Simuna i Tadeê ili Iûdu tako drugim' imenem' naricaet' se i Osipa prav(a)dnika i si tri bratiê bêše ap(usto)li h(rьsto)vi sut' Êkov' Simunь i Ûda ili Tadei i bratiê g(ospodi)na naricaû se i narêč(e)ni sutь umrvšu že Kalêopa · B(la)ž(e)na An'na tretogo muža priêt' · nar(i)caemago Solomuna ot negože ime tretu h'ĉer' koi nareče takoi ime[12] Mariê i sa Mariê dana bê v ženu Zavedeû ot neže ime .b. (=2) sina Ivana ev(anĵe)l(i)sta i Êkova maloga i siê oba bista · **B**ratiê Is(u)h(rьsto)va i narečeno bista ibo tagda · **[1.] I** b(la)ž(e)na An'na sa Ioahimomь prvim' mužem' svoim' ne imihota čedi m(o)l(i)sta · b(og)a i obeĉasta dati b(og)' dal' bi ima deĉerь ili sina da stai i prinestai b(og)u v crkav' vse vrime života svoego · **[2.]** Bist' že egda ideše poiti Ioahim' ot Nazarata · **K**adi sobitaše · ide v' Er(u)s(o)lim' sa susedi svoimi v crkav' g(ospod)nu p(o)m(o)liti se i prinesti žrtvu g(ospode)vê · Abitar' ubo iže bê tagda erei v domu g(ospod)ni

[10] More on the episode of the palm tree cf. Hawk 2019: 16.

[11] Transliterated text is divided into chapters according to the edition Tischendorf 1852 and Gijsel, Beyers 1997.

[12] In the glagolitic text: *ili*.

izagna ni iz domu · **G**(ospod)na i ne hote ni ego ni žrtvi ego · priêti za ni ni hĉeri ni sina ne imeše · otnude že Ioahimь ponošeniê radi i srama ki imê ne vrati se k Anne ženi svoei v Nazarat' na otide v goru k pastirom' svoim' ki bihu daleko i pasihu ov'ce i staše š nimi .ž. (=7) miseci · An'na že plakaše *(f. 15c)* i pečal'na b(ê)še o mužu s'voemь zač' ga ne vijaše · i čь[13] bi ot nego · **[3.] I** tag'da an'ĵ(e)lь g(ospoda)nь êvi se Ioahimu · v' gorahь g(lago)le emu · ne bo‹i› se Ioahime uslišana e(stь) m(o)l(i)t(a)v' t'voê · **A**n'na žena t'voê začetь i poroditь ~~s(i)na~~ deĉer' · i narečeši ime ei Mariê · **S**iê bo imat' nositi i poroditi s(i)na · b(og)a viš'nago sp(a)sit(e)la miru · i se b(u)detь t(e)bê zlamen'e · êko za ûtra · v' godinu tretuû d'ne · eg'da v'nideši v' Er(u)s(oli)mь · i obreĉeši An'nu t'voû ženu va v'ratehь zlatihь · êže vel'mi vesela i radost'na b(u)detь o prišas'tii tvoemь · i sьda idu povidati ei · siê ka v'zvestihь t(e)bê · **I** t(a)ko v'zveĉeniemь an'ĵ(e)la božiê Ahimu i An'nê · **I** o(t) togo časa idê Akim' z' gor' i An'na ot Nazarata v' Er(u)s(oli)mь i utak'nus'ta se va vratih' zlatihь v' tretu godinu d'ne · êk(o)že b(ê)še rekal' an'ĵ(e)lь nima · **I** v'šad'ša v' d(o)mь g(ospoda)nь · i poklonis'ta se g(ospodo)vê s' hv(a)loû · i v'z(v)ratis'ta se v' domь s'voi v' Nьzarat' s' rados'tiû · **[4.] B**(la)ž(e)na že An'na začetь i porodit' deĉer' · i nьresta ime ei · Mariê · kь v' črevi mat(e)rini posveĉena i s(ve)ta bê prie nego roĵena · **B**(la)ž(e)na že d(ê)va Mariê v'zdoena bê · **I** kьda ime tri l(ê)ta Ioakimь o(ta)cь ee · i An'na mati ee ponesosta û g(ospode)vê · Običai tagda bê êko otročeta ili divoike ke roêhu se · po obêtovaniû is'pitahu se v' domu g(ospod)ni do .gï. (=14) ili .eï. (=16) l(ê)ti êk(o)že g(lago)le se · **[6.] I** t(a)ko b(la)ž(e)na d(ê)va M(a)riê d(ê)voika prečis'ta v' domu g(ospod)ni · is'pitena os'ta · **I** d'ružena bê d(ê)voikami eže b(ê)hu v' ne vrime tu takoe ispitahu se · **R**odit(e)la že vratis'ta se v' domь svoi · B(la)ž(e)na že d(ê)va *(f. 15d)* b(o)žĵeû m(i)l(o)stiû res'tiše nьravomь telês'nê · t(a)ko nьravomь res'tiše d(u)hovnê s(ve)tinêû · i tolike sili · toli s'mêreniê · **I** tolike s(ve)tinê bê · da v'se d'ruge · ke š' nû bihu učaše e · is'pravlaše i k'replaše k' hv(a)li b(o)ži · ka ob' nemь m(o)l(i)t(a)vь n(e)b(e)skimь v'nimaniemь · i b(o)ž(a)stvenimь utegaemь · i t(a)ko b(ê)še imь sviĉa i s(vê)tlos'tь · i obrazь slat'kihь mis'li glagolaniê · i sil'nihь dêlь · êko v'si divlahu se g(lago)lûĉe · êk(o) b(og)ь veliê i div'naê stvorit' ot see d(ê)vi · **I** ke d'ruge d(ê)voike b(ê)hu š' neû · **R**iše meû soboû · s'tvorimo c(êsa)r(i)cu ed'nu ot nьs' meû soboû · **I** t(a)ko st'voriše v'se ed'nod(u)šno Mariû d(ê)vu s'voû c(êsa)r(i)cu meû soboû · **I** ottoli v'si erei crkveni · êko d'ruzi nьčeše û z'vati c(êsa)r(i)ceû · **[7.] P**oneže b(la)ž(e)na d(ê)va Mariê imi .vï. (=13) l(ê)tь Abit(a)rь erei priz'va û i v'se ke ee vrimenê b(ê)hu i r(e)če imь êk(o) imate se ugotovati i priêti m(u)ži i roditi čeda · kьko z(a)k(o)nь b(o)ži g(lago)l(e)tь · **V**'se že inie pris'taše t'voriti k(a)ko g(lago)l(a)še erei · a b(la)ž(e)na d(ê)va M(a)riê · otv(ê)ĉa · azь nis(a)mь v'

[13] In the text often appears a hypercorrective baton (ı) instead of "a".

moei ob’las’ti nь raba b(o)žiê es(a)mь · i ne mogu otveĉati za me · êko o(ta)cь moi i mati moê · prie nego začeta bihь das’ta me b(og)u · **I** azь ûre d(u)šu moû i t(ê)lo moe dahь · i devs’tvo t(ê)la moego obeĉahь višn’emu b(o)gu · togo radi es(a)mь raba ego · **I** on’ otveĉaet’ i stvorit’ m’nê po obêtu s’voee s(ve)tie volê · **[8.] S**lišav že sie Abitar’ erei divi se · I r(e)če hoĉu se z’govoriti *(f. 16a)* s’tarišinami lûdais’kimi · i st’voriše svêt’ · i postiše se i moliše b(og)a da êvitь imь č’to s’tvori‹li› bi · ot Marie d(ê)ve prês’lav’nie · **I** se an’ĵ(e)lь g(ospoda)nь êvi se · Abitaru ereû · g(lago)le · idi i vse iz’beri č(lovê)ki ki sutь ot domu D(a)v(i)dova · ki nimaû žen’ · i ta položetь ĉapi i očito êvit’ se z’namen’e i ta imat’ d(ê)vu ob’ručenicu sebê · i prizva · v’se kako r(e)če anĵ(e)lь · meû kimi pridê Osip’ · ki bê m(u)žь l(ê)ki st(a)rь č(lovê)kь · **I** kьda sliša êko z’vani b(ê)hu d(ê)ve te ciĉ’ · da obručit’ û on’ u koga z’namen’e êvit’ se · i počudi se Osip’ i idê odon’dê i skri se vani · **I** p(a)ki vas’pet’ r(e)če anĵ(e)lь · Osipь ne v’shotê prnes’ti ĉapa · **I** priz’vaše vas’pêt’ Os(i)pa · i položi ĉap’ nь oltari · i procvate ĉap’ Osipov’ zelênimь list’emь i cvet’etь · i daše Osipu s’tarc’u va obarovan’e d(ê)vu M(a)riû · **I** timь z(a)k(o)nomь obruči Osip’ M(a)riû prêslav’nu · Osip že vrati se va Vit’liomь da ugotovit’ kьdi Mariê prêbivala bi va obari ego · **B**(la)ž(e)nь(!) že d(ê)va M(a)riê v’zvrati se v’ Nazaratь v’ domь m(a)t(e)re s’voee · i daše ei .ž. (=7) divoêkь· ke pridu i s’taše š nêû tu · **[9.] I** tag’da pos’lan’ bi a’rhan’ĵ(e)lь Gabrielь · k’ nei ot b(og)a v’ grad’ Nazarat’ · k’ d(ê)vi obručenêi Osipu · i pozd’ravi û g(lago)le · zd’rava M(a)rie m(i)l(o)sti pl’na g(ospod)ь s t(oboû) · do k(o)nca · **I** užasi se d(ê)va M(a)r(iê) **A**nĵ(e)l’ že r(e)če ei ne boi se M(a)rie · obrela esi m(i)l(o)stь u b(og)a · **S**e imeti vač’neši s(i)nь · i narečeši ime emu Is(us)ь · **R**eče že M(a)riê k anĵ(e)lu · k(a)ko b(u)de*(f. 16b)*t’ sie êk(o) m(u)ža telêsnê nikoliže imeti hoĉu · i dev’stvo moe obeĉahь višn’êmu b(og)u · **R**(e)če že ei an’ĵ(e)lь · ti b(u)dêši m(a)ti s(i)nu b(o)žiû · i dêv’stvo t’voe nig’dare b(u)dê vreĵeno · **I** se b(u)dêtь dêênie d(u)ha s(veta)go · ki va te pridêt’ · i sila viš’nago osen’ni te · **R**(e)če že a(zь) nis(a)mь dostoina b(i)ti m(a)ti s(i)na b(o)žiê · nь raba ego es(a)mь da budi m’nê po riči t’voei · **I** tud’e uču s(i)na b(og)a živa Is(u)h(rьst)a v t(ê)li s’voemь · i bi plna d(u)ha s(ve)ta · i b(la)ž(e)na d(ê)va êvi se truh’la · i ĉuêhu se onih .ž. (=7) d(ê)vicь d’ružbênicê ee · začь ne vidiše č(lovê)ka š’ nû g(lago)lûĉa · **[10.] I** v’zvêĉeno bê Osipu · êk(o) M(a)riê obručenica ego noseĉa e(stь) · **S**ь že bê prav(a)danь i b’lagь ne hotê ob’ličiti ee · **Ê**k(o) kьmenovana i umorena imeše b(i)ti po zakonu · **I** g(lago)l(a)še ako truhla e(stь) ni ot menê · ne hoĉu ubiti û · nь hoĉu otai pustiti û · **[11.] I** to emu mislêĉu · êvi se emu an’ĵ(e)lь g(ospoda)nь va s’ni g(lago)le · Osipê s(i)nê D(a)v(i)dovь · ne boi se priêti Marie ob’ručenice t’voee zanê s(i)na b(o)žiê imatь v’ sebi · i ti imaš’ b(i)ti obaritelь i krmit(e)lь s(i)na b(o)žiê · **[13.] I** t(a)ko priêt’ û · i živihu v’ Nazarati · i približaûĉi se d’nevi roditi se s(i)nu b(o)žiû · **I** izidu od Nazarata va Vit’liomь · i v’sьkь ideše v’ s’voi g’radь · da dadutь dari Rimlanomь · **I** kada pridoše k’ Vit’liomu ne mogoše s’tana nьiti · množas’tva radi lûdi prihodêĉih’ i pridu k’

s’tanu vani g’rada kadi b(ê)še krov’ is’to z’gora stran’nimь idêže pl’nь bê · i tu va onu noĉь Mariê d(ê)va porodi Is(u)h(rьst)a edinočedago *(f. 16c)* s(i)na b(o)žiê · kogo poče bêz’ vreĵeniê i nosi bêz’ tegoti · i porodi prêz’ bolêzni · **I** t(a)ko roĵen’ e(stь) H(rьst)ь g(ospod)ь · B(la)ž(e)na d(ê)va Mariê povit’ i plênami i položi ga v’ êslêhь · i pridu pas’tiri i vidiše ga tu k(a)ko r(e)če imь an’ĵ(e)l’ · **[16.]** po tom že pridu · i v’l’svi ot vs’toka pokloniti se emu · **P**os’lani že ot Iruda va Vitliomь · i tu obret(o)še otroče i pokloniše se emu i dari prikazaše emu · zlato i livan’ i muro · **I** k(a)ko Irudь sliša ot vlhav’ · k(a)ko g(ospod)ь c(êsa)rь iûdêis’ki roen’ bê · is’kaše ga ubiti · **I** ego ciĉ’ ubi Irud’ mnogo otročetь otroče ko b(ê)še o‹t› d’vi l(ê)ti i niže i ubi ih’ s’to tisuĉ’ i .k. (=40) tisuĉ’ i .g. (=4) tisuĉa · I ti v’si otročiĉi s(ve)ti b(ê)še · **[17.] I** kьda poče Irud’ iskati togo otročete · I tada r(e)če an’ĵ(e)lь Osipu v’stani i poimi otroče i mat(e)rь ego i bêži v’ Eûpatь · zač’ Irud’ iĉet’ otročete da pogubit’ i · **[18.] I** v’stav’ Osip’ noĉiû · i b(la)ž(e)na d(ê)va M(a)riê · i edna druga divoika · i poêm’še ed’noga os’la i pobigoše v’ Eûpatь · **[20.] B**(la)ž(e)na že d(ê)va M(a)riê nošaše otroče Isusa vinu nь lakt’u s’voû · i prêidu edan’ d(a)nь k’ mestu kadi bi edin’ is’toč’nikь velê lipь · i b(ê)hu velê trud’ni · i počeše počivati · **B**(la)ž(e)na že d(ê)va M(a)riê poče p’lêne prati otročiĉa Is(us)a nь istočnici · i razviša e na drivihь malihь kь on’di b(ê)hu · **I** abie potom’ doklê plênê usah’nuše · d’riva ta velê visoko zrestiše da ed’va plênê dosegoše · i ta d’riva stvoriše plod’ mas’t’ pred’raguû bal’samь kihь prikosnu*(f. 16d)*še se plinice mokre Is(us)a otroka · **I** p(a)ki pridu nь mes’to kьdi b(ê)hu pal’mi · ke pl’nê b(ê)hu datalь · **B**(la)ž(e)na d(ê)va hotiše datalь v’zeti palma že bi visoka · ona že ne možaše doseĉi ihь · i r(e)ĉê k’ M(a)rii [Osip] ti imaši togo nь lak’tu t’voeû · ki more v’sa s’tvoriti · **R**(e)če že d(ê)va k s(i)nu · z’ božnêi m(i)l(o)sti poz’ri ego · i abie visokie kite i pal’mê prikloniše se · i priêše ot ploda · **D**rugi že d(a)nь č(lovê)kь eter’ · nьidê e nь puti i r(e)če imь otkuda g’res’te d(a)nьs’ · **I** reše emu imenemь mes’to · **I** ta počь se čuditi · zač’ velik’ put’ b(ê)hu učinili · veĉe nego on’ · a sa b(ê)še velê trudanь i um(u)čenь · k(a)ko ne mogaše hoditi · **I** kьda pog’lêdaše otročete tada velê radostanь i veselь b(u)diše · i p(a)ki ne možaše d’ružiti ihь kьda poos’taniše i otroka ne viêše v’ og’rnut’i materini · **I** p(a)ki ug’lêdav’ ga lag’lê mu b(u)diše · i s velikim’ trudomь v’nimaše se k’ nemu · **I** p(a)ki r(e)če k’ b(la)ž(e)noi d(ê)vi · Gos’poe koliko hoĉu radь pomagati t(e)bê nositi sina t’voego· **A** b(la)ž(e)na d(ê)va da emu H(rьst)a · **I** on’ veselo priêt’ i · i p(a)ki r(e)če veselimь i visokimь gl(a)somь · m(o)lû v(a)sь gdo es’te vi · i otkudu g’res’te · **D**(ê)va že otgovori · mi es’mo niki priš’lci ot Iûdêi ki bižimo ot lica nepriêt(e)la n(a)šego · progoneniê ego ciĉ’ · **O**têše bo otroče sie ubiti · **O**n’ že r(e)če vis’tinu vi imate b(o)ga s’ vami · **A**z’ bo bihь tru*(f. 17a)*dan’ i s’lab’ velê · **I** kьda otroka sego priêhь bl(agoslo)vl(e)nago · i bihь abie k’repak’ · i utešen’ es(a)mь · az’ i veselь i rados’tan’ · i bolê va mnê ĉuû moĉ’ i lah’koĉu · nego nig’dare ĉuhь · **I** p(a)ki da otroka b(la)ž(e)noi d(ê)vi M(a)rii · i idê v’ put’ s’voi · **I** g’reduĉe pridu blizь Babilonie · dai .ï. (=10) milь · ostaše v’

pustini tu noĉь · **E**gda že bi zaûtra vs'taše i ne naidoše os'la s'voga · iskavši ga i idoše ne n(a)šadši ga · hv(a)lêĉi b(og)a i idoše k' Babilonii · i ta d(a)nь k' Babilonii ne v'zmogu doseĉi i stana ne mogu nьiti · **B**(la)ž(e)na d(ê)va M(a)riê vidi s'tanь edan' vani g'rada · v' nemže bi ed'na žena ka imiše ed'noga s(i)na ot .g. (=4) l(ê)ta · nemoĉ'na · i obnažena rukami i nogami · i ne imuĉa govorenê · ni sluha · **I** v'nide b(la)ž(e)na d(ê)va M(a)riê k' stanu i prosi govoreĉi · dobraê ženo · dai n(a)mь stan' · za lûbav' viš'nega b(og)a · **I** r(e)če žena o gos'poe velê bihь vesela priêti te na s'tan' · da boû se muža moego · zač' e(stь) č(lovê)kь velê zalь · boi se vas' s'- vaĉinu z'renet' da ako ga moremo kako uprositi dobrimi riči · ê sam' vele vesela · i primu v(a)sь · i v'nidoše v' domь s H(rьsto)mь · **I** nemoĉ'ni otrok' kьda vidi niû · nьčet' radovati se i veseliti se · žena že ta v'zet' vodu tep'lu · da okuplêt' s(i)na s'voga zlo nьkaz'nogo · **D**êva že M(a)riê · azь r(e)če okuplû i ê moego s(i)na · **R**(e)če že žena domaĉa · Gos'poe nest' ugod'no b(o)gu *(f. 17b)* da v(a)š' s(i)nь ki vidit' se c(êsa)r(e)v' s(i)nь posliê okup'lêt se · **N**ь prie gospoe vi toga kra'snago otroka okuplite · potomь oĉu az' moego bed'nago · **B**(la)ž(e)na že d(ê)va M(a)riê umi H(rьst)a · **P**otom' žena ona po H(rьst)e umi s(i)na svoga nakaz'nago · i on' čьs' z'drav' bi s(i)nь ne · i poče se s'miêti i veseliti i govoriti i hoditi i rukami priêmati · i službu činiti H(rьst)u · **Ž**ena že ona vesela bi o s(i)nu svoemь · a užas'na o čudêsi · I r(e)če vi vistinu b(og)a nosite s' vami · **I** p(a)ki mužь ee v' to doba pridê s' puta s'voego tad'bênago · i ta isti č(lovê)kь b(ê)še ukral' nimь os'la · **I** vidiv' Osipa prêd' vrati · i poča nь n' srd'no vapiti · **I** kьrati ženu s'voû · **O**na že teče i r(e)če · kьko is'tin'ni b(og)ь e(stь) u nas' · i s(i)na t'voga z'drava s'tvori · **I** r(e)če č(lovê)kь zlo s'tvorihь · zač' prog'nevah' se na v(a)s' · i ukradênago os'la vašego ê ukradoh' i vrati ga imь s' rados'tiû · **I** s'povida s'voi g'rihь ot prêgrešeniê · **I** tu prebi H(rьst)ь .m. (=60) d'ni s' Mariû i Osipomь · **S**ь že otrok' ki scelên bê kupelom' H(rьsto)vomь ono bi ki govorit' se s H(rьsto)mь raspetь komu H(rьst)ь nь križi ‹ras›petê r(e)če d(a)n(a)sь b(u)dêši sь mnoû v' rai · B(og)ь s n(a)mi Am(e)nь ·

4. CONCLUSION

Texts from the *Gospel of Pseudo-Matthew* appear in several Croatian Glagolitic monuments. Two Glagolitic sources from the 14th and 15th century contain apocryphal fragments of pseudo-gospels in the Office of the Immaculate Conception of the Mother of God. The oldest Croatian Glagolitic text which contains the text of the *Gospel of Pseudo-Matthew* has been preserved in the *Paris Miscellany (Slave 73*) from 1375, and a textually close version can be found in the *Bribir Breviary* from 1470. These two Croatian Glagolitic texts contain verbatim translations from the Latin original, whereas the *Ljubljana Miscellany* (sign. *Slav. Sammlung, futural 3/368*) from the second half of the 15th century contains a paraphrase of the *Gospel of Pseudo-Matthew* with abridgments and omissions of the original text. The surviving Croatian Glagolitic texts suggest the existence of many more Croatian Glagolitic transcripts and/or periphrases of these famous apocryphal "childhood gospels".

LITERATURE

Aldama 1962 — A l d a m a, J. de. *Fragmentos de una versión latina del Protoevangelio de Santiago y una nueva adaptación de sus primeros capitulos*. – Biblica, 43 (1962), p. 57–74.

Badurina Stipčević 2005 — B a d u r i n a S t i p č e v i ć, V. *Hrvatskoglagoljski odlomak Pseudo-Matejeva evanđelja*. – In: Drugi Hercigonjin zbornik. Zagreb, 2005, p. 43–52.

Badurina Stipčević 2006 — B a d u r i n a S t i p č e v i ć, V. *Dvije verzije hrvatskoglagoljskoga Protoevanđelja Jakovljeva*. – In: Многократните преводи в Южнославянското средновековие. Доклади от международната конференция, София, 7–9 юли 2005 г. София, 2006, p. 199–210 [Mnogokratnite prevodi v Yuzhnoslavyanskoto srednovekovie. Dokladi ot mezhdunarodnata konferentsia, Sofia, 7–9 yuli 2005 g. Sofia, 2006, p. 199–210].

Badurina Stipčević 2008 — B a d u r i n a S t i p č e v i ć, V. *Još jedna glagoljska verzija Protoevanđelja Jakovljeva*. – Slovo, 56–57 (2008), p. 75–82.

Badurina Stipčević 2009 — B a d u r i n a S t i p č e v i ć, V. *Odlomak Protoevanđelja Jakovljeva u hrvatskoglagoljskom Brevijaru Britanske knjižnice*. – Slavia, 78 (2009), № 3–4, p. 227–234.

Badurina Stipčević 2019 — B a d u r i n a S t i p č e v i ć, V. *Pasionski tekstovi u ličkom glagoljskom Pariškom zborniku Slave 73 (1375)*. – In: Muka kao nepresušno nadahnuće kulture. Pasionska baština Like. Zagreb, 2019, p. 155–171.

Badurina Stipčević et alii 2018 — B a d u r i n a S t i p č e v i ć, V., I. B o t i c a, M. D i m i t r o v a, M.-A. D ü r r i g l, I. H r i s t o v a - Š o m o v a, M. M i h a l j e v i ć, Lj. M o k r o v i ć, S. P o ž a r, A. R a d o š e v i ć, A. Š i m i ć, M. Š i m i ć, J. V e l a, J. V i n c e, J. V u č k o v i ć, S. Z u b č i ć, M. Ž a g a r. *Drugi beramski brevijar. Hrvatskoglagoljski rukopis 15. stoljeća. 1. dio, Sv. 2. Transliteracija* (ur. M. Mihaljević). Zagreb, 2018.

BHL 1986 — *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*. Novum supplementum. Bruxelles, 1986.

Bonaccorsi 1961 — B o n a c c o r s i, G. *Vangeli Apocrifi*. Firenze, 1961.

Bozóky 1984 — B o z ó k y, E. *Les apocryphes bibliques*. – In: Le Moyen Âge et la Bible. Paris, 1984, p. 429–448.

Davies 1982 — D a v i e s, J. G. *Mariological Feasts*, *A Dictionary of Liturgy and Worship*. London, 1982.

Eisenhofer 1932 — E i s e n h o f e r, L. *Handbuch der katholischen Liturgik*, 1. Freiburg im Breisgau, 1932.

Gijsel, Beyers 1997 — G i j s e l, J., R. B e y e r s (ed.). *Libri de nativitate Mariae* (= Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 9). Turnhout, 1997.

Grabar 1969 — G r a b a r, B. *Glagoljski odlomak Pseudo-Tomina evanđelja*. – Slovo, 18–19 (1969), p. 213–232.

Grabar 1970 — G r a b a r, B. *Apokrifi u hrvatskoj srednjovjekovnoj književnosti*. – Croatica, 1 (1970), p. 15–28.

Grabar 1981 G r a b a r, B. *Hrvatski glagoljski marijanski apokrifi u XVI. stoljeću*. – In: Advocata Croatiae. Zbornik radova hrvatske sekcije VIII. međunarodnog mariološkog i XV. marijanskog kongresa, Zaragoza, 3–12. 10. 1979 (= Teološki radovi, 12). Zagreb, 1981, p. 122–126.

Hawk 2019 H a w k, B. W. *The Gospel of Pseudo-Matthew and the Nativity of Mary*. Eugene (Oregon), 2019.

Hennecke, Schneemelcher 1959 H e n n e c k e, E., E. S c h n e e m e l c h e r. *Neutestamentliche Apokryphen*. Bd. 1. Tübingen, 1959.

Hercigonja 1975 H e r c i g o n j a, E. *Srednjovjekovna književnost. Povijest hrvatske književnosti, II*. Zagreb, 1975.

Jagić 1903 J a g i ć, V. *Analecta romana*. – Archiv für slavische Philologie, 25 (1903), p. 36–47.

James 1927 J a m e s, M. R. *The Apocryphal New Testament*. Oxford, 1927.

Lobrichon 2000 L o b r i c h o n, G. *Apocrypha, Biblical*. – In: Encyclopedia of the Middle Ages. Paris–Cambridge–Rome, 2000, p. 81–82.

Milčetić 1894 M i l č e t i ć, I. *Je li stativsko narječje kajkavsko*? – Nastavni vjesnik, 2 (1894), p. 94–96.

Milčetić 1911 M i l č e t i ć, I. *Hrvatska glagolska bibliografija* (= Starine JAZU, 33). Zagreb, 1911.

Moraldi 1991 M o r a l d i, L. *Apocrifi del Nuovo Testamento*. Torino, 1991.

PL 159 M i g n e, J.-P. *Patrologiae cursus completus. Series Latina.* Vol. 159. Paris, 1854.

Radovich 1969 R a d o v i c h, N. *Un frammento slavo del Protovangelo di Giacomo (Cod. glag. Lub. C 163 a/2II).* Napoli, 1969.

Rädle 1999 R ä d l e, F. *Apokryphen, Biblische Stoffe*. – In: *Lexikon des Mittelalters*. 1. Stuttgart–Weimar, 1999, p. 759–762.

Reames 2003 R e a m e s, S. L. *Legends of St. Anne, Mother of the Virgin Mary: Introduction*. *Middle English Legends of Women Saints.* https://d.lib.rochester.edu/teams/text/reames-middle-english-legends-of-women-saints-legends-of-st-anne-mother-of-the-virgin-mary-introduction. 30.06.2021.

Reinhart 2009 R e i n h a r t, J. *The Protevangelium Jacobi in the Croatian Glagolitic Tradition*. – In: Biblia Slavorum Apocryphorum. Novum Testamentum. Łódź, 2009, p. 93–109.

Santos Otero 1963 S a n t o s O t e r o, A. de. *Los Evangelios apócrifos*. Madrid, 1963.

Santos Otero 1981 S a n t o s O t e r o, A. de. *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen.* II. Berlin–New York, 1981.

Santos Otero 2005 S a n t o s O t e r o, A. de. *Los Evangelios apócrifos* (= Biblioteca de Autores Cristianos). Madrid, 2005.

Stegmüller 1976 S t e g m ü l l e r, F. *Repertorium Biblicum medii aevi*. VIII. Matriti, 1976.

Strohal 1915 — S t r o h a l, R. *Hrvatska glagolska knjiga*. Zagreb, 1915.
Strohal 1917 — S t r o h a l, R. *Stare hrvatske apokrifne priče i legende*. Bjelovar, 1917.
Štefanić 1960 — Š t e f a n i ć, V. *Glagoljski rukopisi otoka Krka*. Zagreb, 1960.
Štefanić 1969 — Š t e f a n i ć, Vj. *Glagoljski rukopisi Jugoslavenske akademije*. I. Zagreb, 1969.
Štefanić 1970 — Š t e f a n i ć, Vj. *Glagoljski rukopisi Jugoslavenske akademije*. II. Zagreb, 1970.
Štefanić et alii 1969 — Š t e f a n i ć, Vj. et alii. *Hrvatska književnost srednjega vijeka. Pet stoljeća hrvatske književnosti.* I. Zagreb, 1969.
Tadin 1954 — T a d i n, M. *Glagolitic Manuscripts in the Bodleian Library, Oxford*. – Oxford Slavonic Papers, 5 (1954), p. 133–145.
Tandarić 1993 — T a n d a r i ć , J. L. *Hrvatskoglagoljska liturgijska književnost. Rasprave i prinosi.* Zagreb, 1993.
Tischendorf 1852 — T i s c h e n d o r f, C. *Evangelia Apocrypha*. Lipsiae, 1852.
Vialova 2016 — V i a l o v a, S. *Glagoličeskij sbornik XV v. / Glagoljski zbornik XV. st. Ruska nacionalna biblioteka, Zbirka Ivana Berčića, f. 67*, *Berčić br. 5*. Zadar, 2016.

THE *GOSPEL OF PSEUDO-MATTHEW* IN CROATIAN GLAGOLITIC TEXTS

(Summary)

Texts from the *Gospel of Pseudo-Matthew* appear in several Croatian Glagolitic monuments. Two Glagolitic sources from the 14th and 15th century contain apocryphal fragments of pseudo-gospels in the *Office of the Immaculate Conception of the Mother of God*. The oldest Croatian Glagolitic text which contains the text of the *Gospel of Pseudo-Matthew* has been preserved in the *Paris Miscellany (Slave 73*) from 1375, and a textually close version can be found in the *Bribir Breviary* from 1470. These two Croatian Glagolitic texts contain verbatim translations from the Latin original, whereas the *Ljubljana Miscellany* (sign. *Slav. Sammlung, futural 3/368*) from the second half of the 15th century contains a paraphrase of the *Gospel of Pseudo-Matthew* with abridgments and omissions of the original text. The surviving Croatian Glagolitic texts suggest the existence of many more Croatian Glagolitic transcripts and/or periphrases of these famous apocryphal "childhood gospels".

Keywords: Gospel of Pseudo-Matthew; Croatian Glagolitic literature; Croatian Glagolitic New Testament apocrypha; Paris Miscellany Slave 73; Bribir Breviary; Ljubljana Miscellany.

Vesna Badurina Stipčević,
Old Church Slavonic Institute – Zagreb

Agata Kawecka, Rafał Zarębski (Lodz, Poland)

TRANSLATION ONOMASTICS AND SLAVIC TRANSLATIONS OF THE BIBLE *(Outline)*

The issue of *nomina propria* in translations of various types of texts has been of interest to researchers for a long time and with unabated intensity. This phenomenon is linked to a number of important issues in the theory of proper names, mainly concerning the once dogmatic notion of the asemantic nature of this lexical category, which has been significantly modified in recent years. It is now becoming increasingly clear that nams can have not only lexical, but also expressive, metaphorical, pragmatic, associative, genetic, structural, etymological, categorical or grammatical meanings (Kaleta 1998). The specificity of the proprial sphere is most clearly demonstrated by Klaas Willems' words: "Proper names are complex signs with specific linguistic, pragmatic, logical, philosophical, semiotic, historical, psychological, social, and juridical properties, and hence represent a vast interdisciplinary field of study" (Willems 2000: 86). Equipped with such a large number of additional symbolic-connotational charges besides the basic denotational function, a proper name, being an element of any text, may pose an extremely difficult challenge in the process of translation into various languages. Thus the set of proper names has many characteristics in common with the *nomina appellativa* sphere, as all the phenomena pertaining to the transformation of the appellative lexis in translation in relation to the source (amplifications, simplifications, univerbalizations, multi-word equivalence) may affect – obviously with varying intensity – the proprial material. This is a problem that was pointed out years ago by Maria Kamińska (Kamińska 1993), who also mentioned the phenomenon of explaining the meanings of names or providing them with additional epithets. The differences in the numerical status of proper names between the original and the target text are a frequent aspect of translations, which can be attributed to a variety of factors (sociological, historical, linguistic, stylistic), as described in more detail by Michel Ballard (Ballard 2001: 40–45).

Nomina propria accumulating linguistic and extra-linguistic information, being a component of translated texts, are the focus of interest of the so-called translational onomastics, understood by Artur Gałkowski as "a branch of onomastics dealing with proper names (…) of one language in the perspective of

their translation or adaptation in other languages" (Gałkowski 2018: 129). It is from the perspective of this sub-discipline of linguistics that we would like to look in this study at the problems concerning the proprial sphere in selected Slavic translations of the Bible[1]. Our aim is to indicate the most important research problems that emerge during the examination of proper names on the translation ground.

When approaching this subject, one must always take into account the important intralinguistic and extralinguistic conditions that determine the final form of a given naming unit in a translated text. The first of these is a set of techniques that impact the linguistic presence of a given name in translation. The range of these techniques is vast, as it extends between the zone that includes processes related to preserving the proper name in the translation (this refers to all the transfers – translocations, linguistic adaptations, translations and the use of intra- and extra-textual glosses) and the sphere, in which the name present in the source text is replaced or even omitted (neutralisation may take place here, i.e. the name is replaced by an appellative equivalent; or naturalisation, i.e. the unit is replaced by another equivalent closer to the target culture, ideological adaptation related to providing the name with ideological commentary, etc.) (Sanz Espinar 2006). The boundaries between the above mentioned areas are often blurred, especially in the context of the phenomenon of gradation of propriality saturation of particular names, which has been strongly emphasized for some time. Thus, it is possible to distinguish units of maximum, high, medium, low and minimum degree of propriality, e.g. first names or some geographical names would be at one end of the axis (high degree), while, for example, names of chemical elements or various technical names (chrematonyms in general) would be characterized by minimum propriality (Gałkowski 2018; Wolnicz-Pawłowska 2014). Thus understood, the proper name as situated on different points of the propriality axis; often placed in the vast transition zone between common words and prototypical proper names, it appears as a particularly complex entity, especially in the light of such a specific text as the Bible – saturated with symbolism, characterized by multilingualism, possessing a culture-forming power (Chouraqui 2012: 164), and the object of philological research from ancient times to the present.

As regards the Bible, initially the main focus was on the etymology and morphology of proper names, leading scholars to consider the original languages, especially their grammatical structure, and the semantics and etymology of particular lexical units. With time, researchers turned their attention to translation studies and the language of the first, oldest biblical translations (into Greek and Latin), and finally to translations into national languages. In this field of

[1] The choice of sources is of arbitrary character. They differ in their chronology; mostly we present elderly ones, but we do emphasize modern translations.

translation studies, a wide range of subjects was taken up, from phenomena associated with the mode of translation, through detailed issues of equivalence of forms present in the basis of translation (as is known, translations into national languages are based on various source texts, e.g. Hebrew and Greek original – Textus Receptus, Greek Septuagint (LXX), Latin Vulgate (VG), etc.) and questions related to the description of particular subsystems of the target language to the stylistic and pragmatic aspects of translation. The field of proper names offers possibilities for the study of practically every aspect mentioned here, all the more so if the axis of interest is the translation series (Köller 1992), i.e. a series of translations within one language, produced at different times and dependent on different external conditions. In this paper, by translation series we mean not only the whole of Bible translations within one language, but also more broadly – within the same group of Slavic languages (Western, Eastern, and Southern), and even – within the whole family of Slavic languages. Of course, we are aware that individual series are not identical, as in many instances they are evidently diverse, having been created under different socio-historical conditions and for different purposes, but they also have a number of common features.

The issue of translation series and the differences and similarities in their area is closely related to the second group of factors (this time extralinguistic) determining the final shape of the proper name in the target (translated) text. These include such issues as the linguistic source of the translation (Hebrew, Aramaic, Greek, Latin), the translation strategy (literal, free, philological, dynamic translation, etc.), the denominational setting in which and for which the translation was made (Catholic, Protestant, Orthodox, etc.), the attitude to the translation tradition (the use of solutions applied in earlier translations, not only within a particular religious camp, but also outside it; in Slavic translations we can also observe references to translations produced by different language groups, e.g. Polish translations by Szymon Budny feature numerous influences from the circle of Slavia Orthodoxa), and finally, geographical conditions related to each translation's language belonging to different groups of Slavic languages. The final linguistic-pragmatic form of a given proper name in a particular biblical translation is a product of intra-linguistic and extra-linguistic factors.

Our research is based on a relatively large, fully representative, corpus of various Slavic translations of the Bible (mainly the more important and well-known ones), which we will not characterize in detail due to the limited space in this paper[2]. The selection is arbitrary, whereby we wanted the broadest possible representation of Slavic languages belonging to the three basic groups (Southern, Eastern and Western) (Łuczak 2014). The translations considered are also diverse in terms of sources (Hebrew and Aramaic text in the case of the *Old Testament* (*OT*), Greek text for the *OT* in connection with the LXX and for the *New*

[2] See Sources.

Testament (*NT*), Latin text in the case of translations from the *VG* (cf. NVG), the denominational tradition for which they were prepared, related to the Catholic, Protestant and Eastern Orthodox Church, and the translation strategy used[3].

Examining biblical *nomina propria* in various translations, we remain within the scope of diachronic linguistics methods (we refer primarily to older texts, although our findings can also be applied to contemporary translations), especially such methods as philological (after all, we are interested in a particular name in the text), contrastive (when we compare the translation equivalents of particular names in various translations), and traductological. It is worth noting here that by equivalence we understand the phenomenon when two elements (source and translation) have the same value or are identical in terms of function and effects of interaction. The relationship of identity can occur between morphological, lexical, syntactic or semantic elements. As a result, the source text is transformed into the target text, and there exists a relationship between these texts that can be called the relationship of equivalence (Osadnik 2010: 86).

We also assume that the analysis of such a large and diverse group of sources should be based on two types of research approaches: a macro strategy, which would involve a global (comprehensive) view of the material within the entire Slavic biblical translation series, and a micro strategy with several stages, which may concern translations within the same language group, the same denominational group, in a narrower sense, a particular language or even a particular translation, and in the most specific sense, even a particular locale within a particular translation. The two views are complementary and may result in a reasonably complete and objective picture of the equivalents of particular names in the excerpted translations, differentiated in formal, semantic and functional terms.

The most common adaptation type used with regard to foreign proper names in the translated text is linguistic adaptation, which concerns specific aspects of the *proprium's* structure (from spelling and phonetics to morphology and syntax) or may take place on various levels altogether, globally, as it were. In the case of such genetically-typologically distant entities as biblical *nomina propria*, adaptation to the target text does not usually take place all at once, but affects only certain aspects of the linguistic structure of a given name. This phenomenon was all the more understandable in relation to the earliest Slavic biblical translations, the authors of which, in a sense, had only just blazed the trail in this field. It is also worth remembering that, firstly, the phenomenon of borrowing is irregular and heterogeneous (not all the elements of the name's structure may be adopted, e.g. the adaptation may occur only at the graphy level), secondly, the process of adopting a given lexical unit (in this case a foreign name) does not always proceed in the

[3] On the Bible translations, see selected resources, e.g. Kyas 1997; Алексеев 2008; Naumow 2016; Pietkiewicz 2016.

same way at the level of a text (a translation) and a given borrowing language, and thirdly, the adaptation of a given name within a given translation usually conforms – to a greater or lesser extent – to the grammatical rules of the translation language.

The resulting diversity in terms of Slavic equivalents is evidenced by the vast repertoire of New Testament equivalents of the filiational description: ... *Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσὴφ μήτηρ* (Gr.), ... *Maria Iacobi et Joseph mater* (Latin) (NA) (Mt 27:56) with a name from family terminology – *matka* (English *mother*):

– Translations from *Slavia Orthodoxa*: мѧрѢ ІѢковлѢ · І осиІ мтѢ (KZ), *Мария, майка на Иакова и Иосия* (BS), *Мария майка на Якова и на Иосия* (BDR), *Мария, майката на Яков и Йосия* (NZ).

– Western Slavic translations: *maria yacubowa a oziepowa matye* (D), *Maria Jakubova a Jozefova mátě* (O) Maria *Jacobowa y Jozephowa matka* (Sz), *Marya mother of Jacob and Joses* (Mu), Marya mother of Jacob *y Jozeffowa* (L), *Marya mother of Jacob and Josepha* (Brz), *Marya mother of Jacob and Joses* (B), *Marya mother of Jacob and Joses* (Cz), Marya mother *of Jacob and Joses (*marginalia of *Joses)* (W), *Marya mother of Jacob and Joses* (G), *Marya mother of Jacob and Joses* (BT), *Marie, mother of Jacob and Joses* (EK).

The equivalents within the examined description differ not only in terms of alphabet and phonetics (often similar, but nevertheless different across languages), e.g., *Maria – Marya – Мария, Yacub – Jakob – Jakub – Иаков – Яков, Oziep – Jozef – Joseph – Йосия – Иосия,* but also the morphological form, e.g. *Maria – Marie, Jakubowa – Jakuba – Иакова, Jozefova – Jozefa – Иосия,* syntactical form regarding the order of individual elements of the description, e.g. *Maria Yakubova a Yosefova mátě – Marya matka Yakubova y Yosefova,* and finally the lexical aspect. In some translations, the name Yosef alternates with the variant Joses, which is due to differences that already existed in the source texts.

The cited set of translation equivalents of just one biblical nomination shows how complex the issue is on onomastic grounds. It is worth adding that the translator, deciding to use a given name, proposes it, so to speak, in a finite form, which can be modified only in another translation. On the other hand, the phenomenon of a foreign unit entering a given language – unlike in the case of a text – has a more processual, dynamic character[4]. Initially, it usually functions as a foreign-language citation, which only with time undergoes (or not) a gradual adaptation. Moreover, differences in the adaptation of particular names may result from the specific nature of Slavic languages (e.g. languages with name inflection vs. languages without name inflection), as well as from the related writing tradition (different graphic systems). We must keep all these conditions in mind when describing biblical names in Slavic translations.

---

[4] Of course, it should be remembered that a significant part of biblical *nomina propria* goes beyond translations and functions on the ground of individual languages, cf. appellativized names such as hiobor *judasz* used in Polish.

Adaptation of a foreign name to a target text is tantamount to the phenomenon of transfer (translocation) of a given unit without any formal changes on the basis of quotation. It is worth considering whether such a phenomenon as full translocation from a text to a foreign language text exists at all. After all, even if the graphic and morphological forms are identical, differences may occur on the level of phonetics. It happens that the same form of a given name in two different languages sounds differently, which is determined by prosodic factors. Thus translocation can be understood as a preliminary stage of linguistic adaptation or a completely different way of approximating a foreign name. Taking into account the complexity of the phenomenon, it is our opinion that the processes in question (translocation and adaptation) are different not only in the formal, but also in the functional aspect. For, as Michel Ballard argues, proper names in the form transferred without signs of assimilation, remaining in the source language circle, exhibit zero degree of translation of the signifying element (in reference to de Saussure's concept), while adaptation processes pertaining to a given name already concern a different plane, as they enter the area of linguistic contacts. Thus, these two groups of phenomena should not be treated equally (Ballard 2001: 18–30).

In Artur Gałkowski's classification, translocated names are identified with forms that are quoted (copied or, in his terminology, borrowed) while retaining their original sound. The scholar, applying the terms *transliteration* and *translocation* to them, includes two types of phenomena: 1) transliteration in the same alphabet, e.g. Polish *Szekspir* (*Shakespeare*)*,* and 2) transliteration in a different alphabet, e.g. Cyrillic > Latin[5] (Gałkowski 2018). A narrow understanding of name transfer is provided by Gemma Sanz Espinar, who distinguishes between simple name transfer, e.g. French *Serge* > Spanish *Serge,* and spelling adaptation (understood as *transliteration* as well as *transcription),* e.g. French *Hassan* > Spanish *Hasán* (Sanz Espinar 2006). In Ballard's concept (Ballard 2001: 27–28) cited above, translocation is a phenomenon different from transcription and transliteration, which the researcher applies to translations between languages using different alphabets. This practice has its repercussions also on the Slavic material. It is worth realizing that extralinguistic conditions (the type of sources, the geographical-cultural affiliation of a given language to a relevant circle, etc.) generate the following types of dependencies in this area:

– in all Slavic translations from Semitic and Greek sources, the complete transfer of the name (without signs of morphological adaptation) must be done by transliteration or transcription (1), since in such situations there is always a change of alphabet, e.g. Mt 23:37: І҆ерꙋсалимъ, і҆ерꙋсалимъ (BO), Lc 13:34: І҆ерꙋсалимъ, і҆ерꙋсалимъ (BO), Io 5:1: въ іерусолїмь (EM), Semitic source – *Едем* (Gn 2:10, 4:16) (BC, BD), *Eden* (B, HG),

[5] Eg. Ukrainian *Мазепа* > intern. *Mazepa*;

– a full translocation may only concern translations in languages using the Latin alphabet based on the Latin VG (2), e.g., Mt 23:37: *Jeruzalem, Jeruzalem* (W, Wu), although in this case adaptations may also have been made, as evidenced by the use of the letter *z* in place of the Latin grapheme *s* in some Polish and Czech translations.

In the light of the presented conditions we understand the *translocation* of names broadly, i.e. in both the first (1) and the second (2) case, although we are aware how complex this phenomenon is and how many factors it depends on. What is particularly important, the translocated name remains in the fullest way a manifestation of the original, becoming a bridge between the translated and the source text. Michel Ballard stresses that the protection of a proper name demonstrated by its more or less faithful transfer into translation makes it a kind of ethnolinguistic indicator, which not only evokes local color, but also acts as a marker of higher or lower degree of appropriateness between the name and its equivalent (Ballard 2001: 203). The name transferred as a component of the target text still, based on phonetic expression, refers to the original connotations that accompanied it in the original text.

At the opposite pole of translocation we would indicate the phenomenon of translating proper names in the translated text, which is associated with the characteristic for the Bible symbolic load of many *nomina propria* and the phenomenon of their etymologization already in the original text, cf. numerous biblical theophoric names, e.g. *Elimelek* 'my God is king', *Ezechiel* 'Yahweh has strengthened', *Izajasz* 'may God save you' (see Odelain, Séguineau 1978; Fernández Marcos 1977; Tov 2015). It is worth remembering, however, that this practice often requires observation and knowledge of broader biblical contexts, e.g. *Gdy przyszli na miejsce zwane Golgotą, to znaczy Miejscem Czaszki, dali Mu pić wino zaprawione goryczą* (BT) (Greek *Καὶ ἐλθόντες εἰς τόπον λεγόμενον Γολγοθᾶ, ὅ ἐστιν Κρανίου Τόπος λεγόμενος, ἔδωκαν αὐτῷ πιεῖν οἶνον μετὰ χολῆς μεμιγμένον· καὶ γευσάμενος οὐκ ἠθέλησεν πιεῖν*, Latin. *Et venerunt in locum, qui dicitur Golgotha, quod est Calvariae locus, et dederunt ei vinum bibere cum felle mixtum; et cum gustasset, noluit bibere*) (Mt 27:33–34). In such cases, it is the original itself that dictates to the translators the strategy of reaching for semantic equivalence (Зарембски 2016).

The problem is sometimes more complex in the case of multi-level translations of certain units, as illustrated by the scheme: name in its Semitic form in BH → continuation of the name in LXX → Latin semantic equivalent in VG. This type of situation can be observed with regard to the Semitic name *Gan Eden* (BH), in Greek rendered as *Εδεμ* (LXX), and continued in the Latin version as *paradisus voluptatis*, *locus voluptatis*, *Eden* (VG) (Ausloos 2017). Translations based on the original text tend to be consistent and quite regularly use the translocated form *Eden* (Brz, G, KR, EK, JR, BT), while translations based on the VG translate (more or less consistently) the Latin form, e.g. *ray roſkoſzy// myaſto*

roſkoſzy (BZ, Wu), *raj rozkoši// miesto rozkoši* (O), ꙗн пнщѧ (BO), ꙗн коханнѧ// з места коханнѧ (FS)[6] (Kawecka, Zarębski 2016).

It also happens that the name is translated only on the basis of a given translation, regardless of the basis of the translation, e.g. Greek Aramaic *Aceldamach* → Greek *Ἀγρὸς αἵματος*, Latin *ager Sanguinis* → *Rola Krwie* (Mu, Sz, L, Brz, Cz, W, Wu, G)// *Pole Krwie* (B) (Mt 27:8; Acts 1:19), … *τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως*, Latin. ... *ex illis agrum Figuli* → *Rola Garncarska* (Sz, L, Cz)// *Rola Garncarzowa* (Mu, W, Wu, G)// *Rola Zduna* (Brz)// *Pole Garncarskie* (B) (Mt 27:7)[7]. As the above example shows, some units are characterized by a broad variety of translation equivalents even within translations into the same language. Variation in the area of onymy in biblical translation is a multifaceted and very extensive phenomenon. The first, basic level of variants is associated with the omissions that occurred in the source texts, both between the Greek and Latin versions, and within a single text (Greek or Latin). Different traditions, copyist's errors, free practices in the area of transliteration and transcription are only some of the reasons for the alternations (Krašovec 2007: 108–257)[8]. The richness of these variants is even greater the greater the symbolic-connotational and metaphorical entanglements of a given name. This situation can be observed in relation to the biblical naming unit *Szeol* (Greek *ᾅδης, θάνατος* – 2 Sam 22:6; Prov 23:14; Isa 28:15; Latin *infernus)* marked by a high degree of polysemy (Кавецка, Зарембски 2018), e.g.

– West Slavic translations: a) Polish: *grob* (L, Brz, B, G), *doł* (Brz, B, G), *przepaść* (Brz, G), *otchłań* (B, Wu), *iama* (B), *piekło* (BZ, L, Brz, G), *niskość* (Brz), *spodnia* (B), *zaguba* (Wu), *ziemia* (G), *zátracenie* (B), *strácenie* (L), *zginienie* (Brz), etc.; (b) Czech translations: *peklo* (KR), *hrob* (KR), *jáma* (KR), *propast* (KR), *bolesti smrtelné* (KR), *bolesti hrobu* (KR), *ústa hrobové* (KR), *cesty pekelné* (KR), *místo mlčení* (KR), etc.

– East and South Slavic translations: адъ (BO), *ад* (BC, BS), *гроб* (BC, BD), *преисподняя* (SR), *преизподнята* (BS), *пакао* (BD), *могила* (SR), *трухљење* (BD), погнбєль (BO), въ зємлн (BO), болѣзнн адовы (BO), *Адови болезни* (BC), *Болови гробни* (BD), *вериги адови* (BS), Болѣзнн адовы (BO), *болести паклене* (BD), *цепи ада* (SR), *земята на забравянето* (BC), *мястото на тлението* (BS), *место тления* (SR), *местото на мълчанието* (BC), бѣды адовы (BO), *муки адские* (SR), *адски мъки* (BS), *адови утеснания* (BC), *јади паклени* (BD).

---

[6] We are aware that – even though there is a wide scope of equivalents – we took into account only a couple of them, originating the chosen translations.

[7] See also село скѫдельнково// село кръве (KZ).

[8] The author also compiles onymic material from many different language translations of the Bible.

The observation of the body of equivalents of certain units convinces us that the name is not always translated (also within the translations of one language), which is the result of individual decisions of the translator, and often also related to the adopted translation strategy. This practice concerns both units symbolically charged, e.g. *ray roſkoſzy* (Gn 2:28, 2:15, 3:23, 3:24)// *myaſto roſkoſzy* (Gn 2:10) (BZ, Wu), *raj rozkoši* (Gn 2:28, 2:15, 3:23, 3:24)// *miesto rozkoši* (Gn 2:10) (O), *raj rozkoše* (VA), рѧн кѡханнѧ (Gn 2:28, 2:15, 3:23, 3:24) (FS)// з мѣста кѡханнѧ (Gn 2:10) (FS) next to *Eden* (Gn 4:16) (VA, L, Wu)// єдємꙋ (FS), as well as *nomina propria,* which are not so charged, e.g. ... *z Dziesiąci Miast* (Mu, Sz, B, G)*, z Desieti měst* (O) – *z, od Dekapolu* (Wu), *Dekapola* (Mu – margin gloss), *Dekapoli* (Brz), *Dekapolej* (Cz, W), *z dekapoli* (D), *z Krainy Dekapolskiey* (L) (Greek *καὶ Δεκαπόλεως*, Latin *Decapoli*) (Mt 4:25). It should be mentioned, moreover, that variants of the type: translated name – translocated (or partially adapted) name also occur frequently within the same text, e.g., *raj rozkoše* (VA) – *Eden* (VA), рѧн кѡханнѧ – єдємꙋ (FS), *z Dziesiąci Miast – z Dekapola* (Mu). These types of cases are best evidence of how fluid the boundary is between the various techniques of approximating biblical names in the Slavic translation series[9]. In the end, we must keep in mind that at the root of every proper name – not only biblical – there is an appellative lexis, which usually can be translated, though it is not always necessary. Given the variety of translators' approaches to a particular name already in the earliest translations, it is not surprising that different practices in this regard were applied in individual Slavic translations, which took as their basis different types of sources depending on a number of extra-linguistic conditions. The phenomenon of reaching for a translational semantic equivalent for a particular *nomen proprium*, using its semantic potential, brings it closer to the class of *nomina appellativa*.

Genetically foreign proper names in a translated text constitute a kind of bridge between different linguistic realities and, with regard to biblical translations, very distant realities. They belong to that part of different linguistic and cultural systems which, although affected in translation by various adaptation practices, is common and most resistant to translation. Foreign *nomina propria* also constitute the set of lexis that, in the target language, or rather, the target environment and culture, is closest to the original, and furthest from the final product, the translation. A foreign proper name in a translated text evokes the reality of the source language not only through its meaning (etymological, symbolic, allusive, metaphorical), but also immerses the recipient in the environment of the original through the sound and graphic aspects as well (Ballard 2001: 37). The analysis of the extent of translational equivalence in relation to the class of

[9] We realize that the situation may look similar in translation series on the ground of non-Slavic languages.

nomina propria on the ground of Slavic biblical translations proves that there is a great need for appropriate research tools and this type of linguistic analysis, which takes into account the specificity of this type of names, as well as the texts of which they are a part. It seems justified to situate the study of this part of biblical lexis, which – due to symbolic and cultural conditions – often oscillates in the transition zone between *nomina propria* and *nomina appellativa*, within translation onomastics. By profiling the study of the biblical onymic aspect in the Slavic translation series (or individual series within specific languages) based on the type of technique that determines the final form of the name in the target text (from full translocation to complete translation) on the one hand, and in relation to the type of extralinguistic conditions (type of sources, confessional circle, translation strategy) on the other, we can see not only the complexity of the issue, but also indicate a map of common places between individual translations within the same language and different languages. Consequently this makes it possible – assuming, of course, numerous distinctions – to speak of a Slavic biblical translation continuum.

SOURCES

B — Biblia to iest księgi Starego y Nowego Przymierza znowu z ięzyka ebreyskiego, grecskiego y lacińskiego na polski przełożone, Nieśwież; Zasław, 1572, drukowano w drukarni y nakładem [...] M. Kawieczyńskiego (…) a skończono za [...] staraniem [...] y nakładow dołożeniem [...] Hektora y [...] Albrychta Kawieczyńskich: przez Daniela drukarza z Łęczyce (https://polona.pl/item/biblia-to-iest-ksiegi-starego-y-nowego-przymierza-znowu-z-iezyka-ebreyskiego-grecskiego,ODIxNDcwODg/6/#info:metadata, access 10.08.2021).

BC — Библия, сиреч Священото писание на Вехтий и Новий завет. Вярно и точно преведено от първообразното. Цариград, 1871 (http://biblia.bg/index.php?k=30&g=1&tr2=1, access 10.08.2021).

BD — Biblija ili Sveto pismo Staroga i Novoga zavjeta (http://www.pouke.org/svetopismo/, access 10.08.2021).

BDR — Библия, или Свещеното Писание на Стария и Новия Заветъ. Верно и точно преведена от оригинала. Библейско дружество, 1999.

BH — Biblia hebrajska (http://tanach.leszek-kwiatkowski.eu/, access 10.08.2021).

BO — Библия сиречь книгы Ветхаго и Новаго завѣта на языкꙋ словенскꙋ. Острог, 1581 (http://serwer1363362.home.pl/edziedzictwo/book_museum/Biblia%20Ostrogska/, access 10.08.2021).

Brz	Biblia swięta, tho iest, Księgi Starego y Nowego Zakonu, wlasnie z Zydowskiego, Greckiego, y Łaćińskiego, nowo na Polski ięzyk z pilnośćią y wiernie wyłożone. Wydał Mikołaj Radziwiłł Czarny. Brześć Litewski, 1563. (https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/edition/2746?id=2746, access 10.08.2021).
BS	Библия, сиреч книгите на Свещеното писание на Вехтия и Новия Завет (http://www.bgpatriarshia.bg/index.php?file=bible_old_testament.xml, access 10.08.2021).
BT	Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. Poznań, 1996.
BZ	Biblia Królowej Zofii (szaroszpatacka): wraz ze staroczeskim przekładem Biblii. Wyd. S. Urbańczyk, V. Kyas. Wrocław, 1965–1971.
Cz	Nowy Testament to iest wszystkie pisma Nowego Przymierza z greckiego ięzyka na rzecz polską [...] przełożone, przeł. M. Czechowica. Wyd. A. Rodecki. Raków, 1577. (https://polona.pl/item/nowy-testament-to-iest-wszystkie-pisma-nowego-przymierza-z-greckiego-iezyka-na-rzecz,NzkzOTQ0MjM/14/#info:metadata, access 10.08.2021].
D	Bible drážďanská. – In: Staročeská bible drážďanská a olomoucká. Kritické vydání nejstaršího českého překladu bible ze 14. století. I. Evangelia. Wydal Vladímir Kyas. Praha, 1981.
EK	Český ekumenický překlad: Písmo svaté Starého i Nového Zákona podle ekumenického vydání z r. 1985. Praha, 1987 (http://www.biblenet.cz/, access 10.08.2021).
EM	Miklas, H., S. Godorogea, Ch. Hannick (red.). Das Tetraevangelium des Makarije aus dem Jahre 1512. Der erste kirchenslavische Evangeliendruck (= Biblia Slavica. t. IV. cz. 1. Südslavischen Bibeln). Paderborn–München–Wien–Zürich, 1999.
FS	Библия руска, выложена доктором Франциском Скориною из славного града Полоцка, Богу ко чти и людем посполитым к доброму научению. Прага, 1517–1519.
G	Biblia Swięta To jest Księgi Starego Y Nowego Przymierza Z Zydowskiego y Greckiego Języka na Polski pilnie y wiernie przetłumaczone. Gdańsk, 1632 (https://www.dbc.wroc.pl/dlibra/doccontent?id=7945, access 10.08.2021).
HG	Písmo svaté Starého zákona. Vyd. F. Kotalík, J. Merell. Praha, 1955–1958.
NZ	Новият Завет на нашия Господ Иисус Христос. Нов превод от оригинала. Българско библейско дружество, 2005.

JR	Jeruzalemska Bible Pismo Svate Vydane Jeruzalemskou Biblickou Skolou. Praha, 2005 (http://www.jeruzalemska-bible.cz/, access 10.08.2021).
KR	Bible svatá aneb všecka svatá písma Starého i Nového Zákona podle posledního vydání kralického z roku 1613 (http://www.etf.cuni.cz/~rovnanim/bible/k/Mt1.php, access 10.08.2021).
KZ	Quattuor Evangeliorum Codex glagoliticus olim Zographensis nunc petropolitanus. Characteribus cyrillicis transcriptum notis criticis prolegomensis appendicibus auctum. adiuvante summi ministerii Borussici liberalitate edit V. Jagić. Berolini 1879.
L	Biblia to iest Xięgi Starego y Nowego Zakonu na polski język z pilnością według łacińskiey Bibliey od Kościoła Krześciańskiego powszechnego przyięty, nowo wyłożona. Wyd. M. Szarffenberg. Kraków, 1561 (https://polona.pl/item/biblia-to-iest-xiegi-starego-y-nowego-zakonu-na-polski-iezyk-z-pilnoscia-wedlug,MTE2MzMzOTU/2/#info:metadata, access 10.08.2021) (*Biblia Leopolity*).
LXX	Septuaginta. Vyd. A. Rahlfs. Vyd. 9. Stuttgart, 1971 (http://www.ellopos.net/elpenor/physis/septuagint-genesis/41.asp?pg=5, access 10.08.2021).
Mu	Testament Novvy zvpełny z greckiego ięzyka na polski przelożony i wykładem krotkiem obiaśniony [...] przytem przydana iest nauka czytania i pisania ięzyka polskiego [...]. Przeł. S. Murzynowski. Wyd. J. Seklucjan. Królewiec Pruski, 1553 (https://polona.pl/item/testament-novvy-zvpelny-z-greckiego-iezyka-na-polski-przelozony-i-wykladem-krotkiem,ODY0NzI5ODU/9/#index, access 10.08.2021).
NA	Novum Testamentum Graece et Latine. Textum Graecum post E. et E. Nestle, communiter ediderunt B. et K. Aland... Stuttgart, 1984 (https://sites.google.com/site/nestle1904/, access 10.08.2021).
NVG	Nova Vulgata. Bibliorum Sacrorum Editio (http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html, access 10.08.2021).
O	Bible olomoucká. – In: Staročeská bible drážďanská a olomoucká. Kritické vydání nejstaršího českého překladu bible ze 14. století. I. Evangelia. Wydal Vladímir Kyas. Praha, 1981.
SR	Русский синодальный перевод (https://www.bibleonline.ru/, access 10.08.2021).
Sz	Nowy Testament polskim ięzykiem wyłozony : według [...] lacinskiego textu od koscioła krzescianskiego przyiętego. Ktemu przyłozono Lekcie y proroctwa z Starego Zakonu wzięte, ktore przy ewangeliach bywaią czytane [...]. Wyd. M. Szarfenberger. Kraków, 1556 (https://polona.pl/item/

nowy-testament-polskim-iezykiem-wylozony-wedlug-lacinskiego-textu-od-kosciola,Njk1MjY3MzU/6/#info:metadata, access 10.08.2021).

VA — BJBLJ Cžeská | to gest | Swaté Pjsmo | Podlé Starožitného | a Obecného Latinského | od Wsseobecné Cýrkwe Swaté Ržjmské potwrzeného a vžjwaného Přeľoženj [...]| W Starém Městě Pražském | w Kollegi Sw. Kljmenta Towaryšstwa P. Gežjsse | skrze Joachyma Jana Kamenického | Faktora | Léta M. DCC. XV. [= 2. díl] Prorokowé A Knihy Machabeyský. Nákladem Dědictwj Swatého Wáclawa | [...]|| Léta 1712. [= 3. díl] Druhý djl Biblj totižto Nowý Zákon Podlé 110starého obecného Latinského textu, od samospasytedlné Ržjmské Katoljcké Cýrkwe schwáleného, a až posawad wtéž Cýrkwi vžjwaného [...]|| Léta Páně 1677 [...] [= 3. díl, NZ]. Zkoumané exempláře: VKOL III 32.052. Knihopis 1111.1, 1111.2, 1111.3 (*Bible svatováclavská*).

VG — Biblia Sacra Vulgata (http://www.drbo.org/lvb/, access 10.08.2021).

W — Nowy Testament Pana naszego Iesvsa Christvsa, znowu z lacińskiego y z gr[a]eckiego na polskie wiernie [...] przełożony y argumentami abo summariuszami każdych ksiąg y rozdziałow y annotacyami [...] obiaśniony (…) […] Przez D. Jakuba Wuyka […]. Wyd. A. Piotrkowczyk. Kraków, 1593 (https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/edition/46959?id=46959&from=&dirids=1, access 10.08.2021).

Wu — Biblia to iest Księgi Starego y Nowego Testamentv: według łacinskiego przekładu starego, w kościele powszechnym przyietego, na polski język z nowu z pilnością przełożone (…) przez D. Iakuba Wujka. Kraków, 1599 (https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/edition/9662?id=9662&from=&dirids=1, access 10.08.2021).

LITERATURE

Ausloos 2017 — A u s l o o s, H. "*Garden in Eden*" *or* "*Paradise of Delight*"*? The Septuagint's rendering of* ידע *in the Book of Genesis.* – Acta Theologica, 37 (2017), № 1, p. 6–17.

Ballard 2001 — B a l l a r d, M. *Le nom propre en traduction*. Paris, 2001.

Chouraqui 2012 — C h o u r a q u i, A. *Czasy biblijne*. Warszawa, 2012.

Fernández Marcos 1977 — F e r n á n d e z M a r c o s, N. *Nombres propios y etimologias populares en la Septuaginta.* – Sefarad, 37 (1977), № 1–2, p. 239–259.

Gałkowski 2018 — G a ł k o w s k i, A. *Onomastyka translatoryczna a translatoryka onomastyczna*. – In: Onomastyka – neohumanistyka – nauki społeczne. Red. U. Bijak, H. Górny, M. Magda-Czekaj. Kraków, 2018, p. 129–138.

Kaleta 1998 — K a l e t a, Z. *Teoria nazw własnych.* – In: Polskie nazwy własne. Encyklopedia. Red. E. Rzetelska-Feleszko. Warszawa–Kraków, 1998, p. 15–36.

Kamińska 1993 — K a m i ń s k a, M. *Onomastyka biblijna tekstów przekładowych jako problem badawczy.* – In: Onomastyka literacka. Red. M. Biolik. Olsztyn, 1993, p. 321–328.

Kawecka, Zarębski 2016 — K a w e c k a, A., R. Z a r ę b s k i. *Linguistic Equivalence of the Hebrew term Eden in Slavic translations of the Bible.* – Studia Ceranea, 6 (2016), p. 43–60.

Köller 1992 — K ö l l e r, W. *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*. Heidelberg–Wiesbaden, 1992.

Krašovec 2007 — K r a š o v e c, J. *Svetopisemska lastna imena. Fonetika, etimologija, prevajanje in transliteriranje. Biblical proper names. Phonetics, etymology, translation and transliteration*. Ljubljana, 2007.

Kyas 1997 — K y a s, V. *Česká bible v dějinách národního písemnictví*. Praha, 1997.

Łuczak 2014 — Ł u c z a k, A. *Najstarsze słowiańskie przekłady Biblii w niemieckiej serii „Biblia Slavica“*. – Nauka, 2014, № 2, p. 135–150.

Naumow 2016 — N a u m o w, A. *Biblia w kulturze Rusi polsko-litewskiej w XVI wieku.* – Slavia Meridionalis, 16 (2016), p. 32–51.

Odelain, Séguineau 1978 — O d e l a i n, O., R. S é g u i n e a u. *Dictionnaire des noms propres de la Bible*. Paris, 1978.

Osadnik 2010 — O s a d n i k, W. *Teoria wielosystemowa i rodzaje ekwiwalencji w przekładzie*. Katowice, 2010.

Pietkiewicz 2016 — P i e t k i e w i c z, R. *Biblia Polonorum. Historia Biblii w języku polskim.* T. 1. *Od początku do 1638 roku*. Poznań, 2016.

Sanz Espinar 2006 — S a n z E s p i n a r, G. *La traduction des noms propres (français – espagnol*). – In: Linguistique plurielle: Valencia, 25, 26 et 27 Octobre 2006. Coord. por J. P. Martínez, M-E. J. Domingo, F. O. Cazevieille, G. P. Martínez, M. L. Santiago, I. T. Vallés; Br. Lépinette (dir. congr.), B. Gómez Angel (dir. congr.). Vol. 2. Comunications. Valencia, 2006, p. 475–486 (https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4031567, access 10.08.2021).

Tov 2015 — T o v, E. *Personal Names in the Septuagint of Isaiah.* – In: Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint. Collected Essays. Vol. 3 (= Vetus Testamentum, Supplements, Vol. 167). Brill, 2015, p. 413–428.

Willems 2000 — W i l l e m s, K. *Form, meaning, and reference in natural language. A phenomenological account of proper names.* – Onoma, 35 (2000), p. 85–119.

Wolnicz-Pawłowska 2014 — W o l n i c z - P a w ł o w s k a, E. *Nazwy własne w przekładzie. Zarys problematyki*. – Poznańskie Spotkania Językoznawcze, 27 (2014), p. 201–214.

Алексеев 2008 — А л е к с е е в, А. А. *Библия в богослужении: Византийско-славянский лекционарий.* Санкт-Петербург, 2008 [Alekseev, A. A. Bibliia v bogosluzhenii. Vizantiĭsko-slavianskiĭ lektsionariĭ. Sankt-Peterburg, 2008].

Зарембски 2016 — З а р е м б с к и, Р. *Перевод библейских собственных имен в старых польских переводах Библии как исследовательская проблема (на примере нескольких ветхозаветных имен)*. – В: 100 години кирилометодиевистика в България. Идентифициране на еврейски и християнски модели в литературата (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 25). София, 2016, с. 395–404 [Zarembski, R. Perevod bibleĭskikh sobstvennykh imen v starykh pol'skikh perevodakh Biblii kak issledovatel'skaia problema (na primere neskol'kikh vethozavetnykh imen). – V: 100 godini kirilometodievistika v Balgaria. Identifitsirane na evreyski i hristiyanski modeli v literaturata (= Kirilo-Metodievski studii. Kn. 25). Sofia, 2016, s. 395–404].

Кавецка, Зарембски 2018 — К а в е ц к а, А., Р. З а р е м б с к и. *Езикови еквиваленти на староеврейската дума (шеол) в избрани славянски преводи на Библията.* – Palaeobulgarica, 42 (2018), № 1, с. 117–135 [Kavetska, A., Zarembski, R. Ezikovi ekvivalenti na staroevreyskata duma (sheol) v izbrani slavyanski prevodi na Bibliyata. – Palaeobulgarica, 42 (2018), № 1, с. 117–135].

TRANSLATION ONOMASTICS AND SLAVIC TRANSLATIONS OF THE BIBLE
(Outline)

(Summary)

The paper refers to a question of translation equivalents of some proper names, e.g. *Eden*, *Decapolis*, in some of the Slavonic translations of the *Bible* – differing as to their sources, language, translation strategies, confessional circumstances and translation tradition. It is proven, that the process of translating the names may consist of several levels, and the repertoire of translation equivalents depends on both the name's ethymology and semantic and symbolic connotations this name evokes. A great numer of Biblical names oscillates in a transition zone between proper names and common words.

Keywords: Slavonic translations of the Bible; proper name; translation of proper names; translation equivalent.

Agata Kawecka, Rafał Zarębski,
University of Lodz

Mony Almalech (Sofia, Bulgaria)

CULTURAL UNIT YELLOW IN THE BIBLE. LACK OF SIGN IS A SIGN

The word *mega* is appropriate for many reasons but mainly to avoid any confusion with the Berlin and Kay (B&K) tradition. To avoid confusion and scientific uncertainty, I will use the terms mega-black, mega-white, mega-red, etc., but not macro-black, macro-white, macro-red, etc. The method includes all four channels referring to color: basic color terms (BCT), prototype terms (PT), rival terms for prototypes (RT) and terms for basic features of prototypes (TBFP).

BCT, PT, RT and TBFP are element of a cultural unit, in the sense of Eco (1985). While the Berlin and Kay tradition focuses only on basic color terms (BCT). In the B&K tradition, BCCs are presented only by BCTs. However, anthropological data show that in different cultures BCCs are presented by PT or RT (see, for example, Borg 1999; Borg 2007). Mega Yellow is the verbal language of colors. The cultural unit (Eco 1985) combines both verbal and visual language of colors.

The concept mega yellow incorporates all kinds of words that can signify or inspire yellow – BCT, PT, RT, TBFP, i.e. Mega Yellow is the verbal language of colors. While the cultural unit (Eco 1985; Almalech 2017a) Yellow combines both verbal and visual colors.

The presence of yellow in comparison with other colors is distinguished by a degree of amorphousness. This has different dimensions and directions.

The yellow צָהֹב [tzahòv] frequency is low – in the Old Testament, only three uses translated into the vast array of translations *yellow.* It is of hair as a description of plague: Lev. 13:30; 32; 36.

> Leviticus 13:30
> the priest is to examine the sore, and if it appears to be more than skin deep and the hair in it is yellow צָהֹב [tzahòv] and thin, the priest shall pronounce that person unclean; it is an itch, an infectious disease of the head or chin (NIV).
> καὶ ὄψεται ὁ ἱερεὺς τὴν ἁφὴν καὶ ἰδοὺ ἡ ὄψις αὐτῆς ἐγκοιλοτέρα τοῦ δέρματος, ἐν αὐτῇ δὲ θρὶξ ξανθίζουσα λεπτή, καὶ μιανεῖ αὐτὸν ὁ ἱερεύς· θραῦσμά ἐστιν, λέπρα τῆς κεφαλῆς ἢ λέπρα τοῦ πώγωνός ἐστιν (LXX).

Leviticus 13:32
And in the seventh day the priest shall look on the plague; and, behold, if the scall be not spread, and there be in it no yellow [tzahòv] hair, and the appearance of the scall be not deeper than the skin, (ASV).
καὶ ὄψεται ὁ ἱερεὺς τὴν ἁφὴν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ, καὶ ἰδοὺ οὐ διεχύθη τὸ θραῦσμα, καὶ θρὶξ ξανθίζουσα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῇ, καὶ ἡ ὄψις τοῦ θραύσματος οὐκ ἔστιν κοίλη ἀπὸ τοῦ δέρματος, (LXX).

Leviticus 13:36
then the priest shall look on him; and, behold, if the scall be spread in the skin, the priest shall not seek for the yellow [tzahòv] hair; he is unclean (ASV).
καὶ ὄψεται ὁ ἱερεὺς καὶ ἰδοὺ διακέχυται τὸ θραῦσμα ἐν τῷ δέρματι, οὐκ ἐπισκέψεται ὁ ἱερεὺς περὶ τῆς τριχὸς τῆς ξανθῆς, ὅτι ἀκάθαρτός ἐστιν (LXX).

The term צָהֹב [tzahòv] is translated as *yellow* or *blond*. They indicate skin and hair diseases, a gleaming polished surface, joy or anger (Brenner 1982: 8–9). The antonymous semanticizings of yellow 'joy' and 'anger' observed by Brenner (1982: 9) coincide with the meanings of yellow in the Norm for word-associations and correspond to the ability of all BCTs word-associations to acquire contextual antonymous meanings in the Norm for Free word-associations (Алмалех 2001; Almalech 2011).

It is not clear whether the word צָהֹב [tzahòv] is a derivative of the bilateral Tzadi-Het צח, Tzadi-He-He צהה, Tzadi-Het-Het צחח or Tzadi-Het-He צחה (Gesenius 1996: 885–890). Gesenius gave priority to *yellow of hair* צָהֹב [tzahòv] (Lev. 13:30; 32; 36) originated from the root צָחַח [tzahàh] meaning "to shine", "to glitter", "as gold" (Gesenius 1996: 885).

Gesenius involved the root Tzadi-Het-Het צחח as a source root for *shine, glitter* זָהַר [zahàr], *clear, ritual pure* טָהֵר [tahèr], *light* צֹהַר [tzohàr], (pure) *oil* יִצְהָר [itzhàr], *to make or press out oil, with a press, from olives,* etc.: Job 24:11 [itzhàr]. Also to the *hapax* use of צֹהַר [tzohàr] as *window* (Gen. 6:16). Hence the Hebrew worldview involves the word yellow צָהֹב with the prototype, the sun at noon. Yellow is not involved with the semantic features 'heat' but with 'light' in the Hebrew worldview. "Entering" the paradigm of light and mega-white, yellow is in semiotic systemic competition with multiple types of light.

– Yellow is the chromatic iconic representative of the prototype, and the Hebrew worldview accepted the feature of the sun 'to spread light' ignoring the feature 'hot', 'warm': "Polished, glittering, like gold, Ezra 8:27 מֻצְהָב [mutzahàv]" (Gesenus 1996: 885).

– Borg indicated "[…] the meanings of color terms elicited were determined primarily by reference to the hues of camels, sheep, goats, terrain and vegetation, and to those of garments, rugs, and household goods generally found in Bedouin tents" (Borg 1999: 125). There is no regular logic that the emerging Hebrew will

not be used in the matrix of nomadic Arabic dialects to derive color terms from the color of the fur of the breeding animals – camels, goats, sheep, cows. Old Testament intensely avoids this source.

– The sulfur is an appropriate candidate for the Rival Term of the prototype (RT). RT *sulfur, brimstone* can signify yellow but the Old and the New Testaments use it as a smell, not as a color. The uses are in contact sentences of fire, burning sulfur, Sodom, judgment, punishment and God's wrath and anger (Gen. 19:24; Deut. 29:23; Job 18:15; Isa. 34:9; Ps. 11:6; Ezek. 38:22; Luke 17:29; Rev. 9:17–18; 20:10; 21:20).

– Breastplate stones (as RTs) of the High Priest and the New Heavenly Jerusalem are excluded from our attention because of uncertainty about the exact color of the stones.

– There is another opinion about the origin of BCT yellow צָהֹב [tzahòv] (Borg 1999; Borg 2007; Bulakh 2006; Brenner 1982; Hartley 2010). They claim *yellow* was absorbed by the token of *green* יֶרֶק [ièrek]/יָרוֹק [iaròk] in Archaic Hebrew, e.g. Psalm 68:13 [H14] and the word צָהֹב [tzahòv] became BCT meaning *yellow* in Late Biblical Hebrew. But the reference of Hebrew BCT for *green* יָרוֹק [iaròk] is like the Greek χδωρός [hloròs] – from dark green to light-yellowish green as the colors of the olive oil. Thus, a derivate of יָרוֹק [iaròk] can signify *pale* יֵרָקוֹן [ierakòn] for the face, for feathers of a dove (Jer. 30:6), χλωρός [hloròs] for a horse (Rev. 6:8). There are no pigeons with yellow feathers. Rather, the emphasis is on shiny, gleaming greenish feathers. In Bulgarian, "His face is green with anger/malice/pain" is a normative phrasing. This is also the case in Hebrew. The claim that yellow is a derivative of יָרוֹק [iaròk] seems to have been influenced by the first version of the sequence according to Berlin and Kay (Berlin, Kay 1969), but has been refuted by the latest version (Kay, Maffi 1999).

– The lack of a sign is a sign.

The root Tzadi-Het-Het צחח found its place in the system of Hebrew for very special occasions. Such special occasions are: the window/the light of Noah's Ark (Gen. 6:16); the spiritually shining white she-donkeys pointed out by Deborah (Judg. 5:10) influenced the choice of King David for king's ritual animal and the Messiah's "son of a donkey".

The absence of BCT yellow in the Bible is proof of the high intentionality of the Biblical text but not of color blindness as Gladstone's (Gladstone 1858) claimed the absence of blue BCT in Homer's poetry. Finally, the absence of yellow reconfirms the Jewishness of the New Testament keeping the tradition of the Old Testament. Ezra 8:27 uses of the same lexeme with the basic meaning in Biblical Hebrew *glitter, to shine, as gold, polished, gold-coloured, yellow, of hair*: "and twenty bowls of gold, of a thousand darics; and two vessels of fine bright מֻצְהָב [mutzhàv] brass, precious as gold".

The prototype of yellow, the sun at noon, also is presented without additional symbolism – only as a creation of God or as a physical source of heat. It is understandable such biblical presence of the sun because Israel's pagan neighbors worshiped the sun as a separate important god. Prophetic Hebrew worldview gives preference to the yellow prototype, the sun at noon, as white, light developed over the root צָחַח [tzahàh] and the bilateral root צָח [tzàh]

> צהב glitter, to shine, as gold; Talm. id. Arab. to glitter, also to be reddish or yellowish, like the human hair. For the origin see צָחַח. HUPHAL (PUAL) participle מֻצְהָב [mutzahàv] polished, glittering, like gold, Ezra 8:27. Hence, צָהַב [tzahàv] gold-colored, yellow, of hair, Lev 13:30; 32; 36 (Gesenius 1996: 890–891).

It is true to say that Judaism has the idea of a visual and semantic representative of gold. Gold as RT for yellow has never been used with the semantics of BCT "yellow". Yellow is the chromatic representative of gold but the semantic representative of gold is white (Dana 1919) meaning 'pure'. The connotative significance of the three appearances *yellow* צָהֹב [tzahòv] is a 'disease'. It is far from the connotative significance 'purity' of gold and the connotative meanings of green.

I had doubts whether yellow could be called Mega Yellow for the Old Testament. The answer to these doubts can be found in the difference between the concept of Mega Yellow and the Cultural Unit Yellow. Mega yellow incorporates all kinds of words that can signify or inspire yellow – BCT, PT, RT, TBFP, i.e. Mega Yellow is the verbal language of colors. The cultural unit combines both verbal and visual language of colors. Thus, mega yellow and cultural unit yellow have incomplete (defective) paradigm in the Bible.

Non-color meanings of color are a semanticization of colors (verbal or visual), e.g. 'joy', 'anger'. Brenner pointed out these meanings of biblical yellow describing it as "their syntagmatic relations in their contexts" (Brenner 1982: 8). The presence of the yellow differs dramatically from that of the other colors. I support Brenner's opinion in two points.

The first one is "we cannot posit [tzahòv] as an exclusive Hebrew equivalent to 'yellow', which is the slot צָהֹב [tzahòv] belongs to in the "colour" system of modern Hebrew. In addition, the term has acquired a "non-colour" figurative sense through its colour denotation." (Brenner 1982: 9). Second and more important, is "the referential scope of biblical צָהֹב [tzahòv] as a color term is basically unchanged in Masoretic Hebrew. Perhaps we should say that the wider application of the term, coupled with the appearance of secondary derived terms, point towards a possible restriction of it (although this is by no means certain)" (Brenner 1982: 9).

The super high prophetic intentionality of the Biblical text causes the restriction for use of BCT for yellow. It is obvious to me that in addition to the prophetic restrictions on the use of the BCT *yellow*, there are also prophetic restrictions on the use of the BCT *black* (only nine uses throughout the Old Testament) and *white* (less than forty throughout the Old Testament). "Surprisingly, 'black' and 'dark' are totally absent from the realm of the sacred and cultic, although they belong to the primary level of color distinction. Is it possible that this absence is intentional?" (Brenner 1999: 206). One of the many examples supplying the prophetic restrictions on BCTs are the twenty-two uses (from Gen. 24:29 to Gen. 30:36) of the proper name *Lavan* לָבָן [lavàn] (Jacob's/Israel's father-in-law) meaning *white* before the first appearance of BCT *white* לָבָן [lavàn] at Gen. 30:37.

The incomplete (defective) paradigm of biblical mega yellow and cultural unit yellow is a sign. This is a sign of prophetic intentionality. The intentionality includes use of the words, the place for the first appearance, and the restriction of the use of BCTs for yellow, black, white. The poor use of BCTs is at the expense of PTs' wide presence for white (light) and black (darkness).The defectiveness of mega yellow is the strongest one due to the lack of compensatory use of PT, RT, or TBFP. Such compensatory presence exists for green, black, and white (Almalech 2017b; Almalech 2018).

Prophetic restriction is the only logical explanation for the defectiveness of mega yellow in the Old Testament. The defectiveness cannot be explained by color blindness or by lack of imagination. The New Testament follows the Old Testament practice of the absence of BCT yellow.

ABBREVIATIONS

B&K – Berlin and Kay
BCC – Basic color category
ASV – Holy Bible: American Standard Version, 1901
NIV – Holy Bible: New International Version, 1984 (US)

LITERATURE

Almalech 2011 — A l m a l e c h, M. *Advertisements: signs of femininity and their corresponding colour meanings*. Sofia, 2011.

Almalech 2017a — A l m a l e c h, M. *Colour as cultural unit. Challenges and developments*. – In: Umberto Eco in his own words (= Semiotics, Communication and Cognition, 19). Ed. by T. Thellefsen, B. Sørensen. Berlin, 2017, p. 206–213.

Almalech 2017b — A l m a l e c h, M. *Cultural unit green in the Old Testament*. – Language and Semiotic Studies, 3 (2017), № 2, p. 22–50.

Almalech 2018 — A l m a l e c h, M. *The cultural unit black in the Old Testament*. – In: Discourses on colour. Ed. by D. Gonigroszek. Piotrów Trybunalski, 2018, p. 27–60.

Almalech 2021 — A l m a l e c h, M. *Colors as a semiotic tool for Bible analysis*. – In: Sign, Method and the Sacred. New Directions in Semiotic Methodologies for the Study of Religion (= Religion and Reason, vol. 64. Semiotics of Religion, vol. 5). Ed. by J. Cronbach Van Boom, T.-A. Põder. Berlin, 2021, p. 243–265.

Berlin, Kay 1969 — B e r l i n, B., P. K a y. *Basic colour terms*: *Their universality and evolution*. Berkeley, 1969.

Borg 1999 — B o r g, A. *The colour categories of the Negev Beduin*. – In: The Language of colour in the Mediterranean. Ed. by Al. Borg. Stockholm, 1999, p. 121–147.

Borg 2007 — B o r g, A. *Towards a history and typology of colour categorization in Colloquial Arabic.* – In: Anthropology of Colour: Interdisciplinary multilevel modeling. Ed. by R. MacLaury, G. Paramei, D. Dedrick. Amsterdam, 2007, p. 263–293.

Brenner 1982 — B r e n n e r, A. *Colour terms in the Old Testament* (= Journal for the study of Old Testament. Supplement series, 21). Sheffield, 1982.

Brenner 1999 — B r e n n e r, A. On color and sacred in the Hebrew Bible. – In: The Language of color in the Mediterranean. Ed. by Al. Borg. Stockholm, 1999, p. 200–207.

Bulakh 2006 — B u l a k h, M. *Basic colour terms of biblical Hebrew in diachronic aspect.* – Babel und Bibel, 3 (2006), p. 181–216.

Dana 1919 — D a n a, F. *The ritual significance of yellow among the Romans*. Ph.D. Dissertation thesis. Philadelphia, 1919.

Eco 1985 — E c o, U. *How culture conditions the colours we see*. – In: On Signs. Ed. by M. Blonsky. Baltimore, 1985, p. 157–175 (2nd ed. in: The communication theory reader. Ed. by P. Cobley. New York, 1996, p. 148–171).

Gesenius 1996 — G e s e n i u s, W. *Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament.* 18th ed. Grand Rapids, Michigan, 1996 (based on the 1847 edition).

Gladstone 1858 — G l a d s t o n e, W. *Studies on Homer and the Homeric Age*. London, 1858.

Hartley 2010 — H a r t l e y, J. *The semantics of ancient Hebrew colour lexemes*. Louvain, 2010.

Kay, Maffi 1999 — K a y, P., L. M a f f i. *Colour appearance and the emergence and evolution of basic colour lexicons*. – American Anthropologist, 101 (1999), № 4, p. 743–760.

Алмалех 2001 — А л м а л е х, М. *Цвят и слово. Прагматични и психолингвистични аспекти*. София, 2001 [Almalech, M. Tsvyat i slovo. Pragmatichni i psiholingvistichni aspekti. Sofia, 2001].

CULTURAL UNIT YELLOW IN THE BIBLE. LACK OF SIGN IS A SIGN

(Summary)

From the perspective of color semiotics, Almalech traces the almost complete absence of basic terms for yellow (three uses) in the Old Testament and applies his original approach to color semiotics. The author follows different types of words – basic color terms (BCT), prototype terms (PT), rival terms for prototypes (RT), and terms for basic features of prototypes (TBFP). He calls these four cognitive channels mega color in the frame of cultural unit yellow. The author offers his hypothesis to the absence of mega yellow.

Keywords: color; Bible; semiotics; mega yellow; cultural unit.

Mony Almalech,
New Bulgarian University
Institute for Bulgarian Language –
Bulgarian Academy of Sciences

Иван Желев (София, България)

ЗА ПОП-НЕНЧОВИЯ ПРЕВОД НА *ЕВАНГЕЛИЕТО*

Преводът на *Евангелието* (изборно евангелие, апракос[1]) на говорим български език е основното книжовно дело на свещ. Ненчо Несторов, един от народните будители от Севлиево.

Неговите родители са от севлиевското село Млечево, но скоро след брака си се преселват в Севлиево да търсят препитание и там, в града, се ражда най-големият син на семейството – Ненчо. Според някои изследователи той е роден около 1820 г., но краеведът проф. Харалан Вълчанов (Вълчанов 1942: 99–100; Стоянов 1987: 266) посочва точна дата на раждане – 12 ноември 1824 г.

Любознателен от малък, Ненчо Несторов учи в килийното училище при градската църква „Свети пророк Илия“ и с лекота усвоява четенето, писането и църковното пеене. През 1846–1847 г. се сближава с възрожденския деец Петко Р. Славейков, по това време учител в Хаджистояновото училище[2] в Севлиево, който го насърчава да продължи образованието си. Няма сведения къде още е учил, но през 1848 г. по препоръка на Славейков е назначен за учител в с. Вълчитрън, Плевенско. Като добре образован за времето си млад мъж, Ненчо скоро е поканен да стане свещеник. На 13 юли 1852 г. Търновският митрополит Неофит (Византийски)[3] го ръкополага за

---

[1] Първото печатно издание на църковнославянски апракос е: *Евангелие или Благовествование Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа...* Первое Типом издася. Киев, 1697.

[2] Училището е основано като килийно през 1825 г. от местния търговец, просветен деец и благодетел хаджи Стоян Николов (1797–1851 г.), който през 1844 г. строи и голяма сграда за училището, като в него вече се преподава по взаимоучителния метод, въведен от йеромонах Неофит Рилски в Габрово през 1835 г.

[3] Гръцки духовник, роден в Цариград, митрополит на Търновска епархия от 1840 до 1846 и от 1848 до 1857 г. с антибългарски настроения, заради които на два пъти българските първенци постигат отстраняването му. По-късно е митрополит на Солун (1858–1874 г.), където продължава същата политика срещу духовници от български произход.

свещеник на с. Българене, Плевенско. През 1857 г. е назначен за свещеник в севлиевската църква „Св. Илия“. В Севлиево наред с другите си дейности той прави и превода на *Евангелието* от църковнославянски на български. След Освобождението със свои средства доставя от Виена първата печатница в Севлиево и печата книги за просветата на народа. Името на Ненчо Несторов е често срещано и в списъците на спомоществователи на издавани по това време български книги.

Поп Ненчо Несторов е един от първите жители на възрожденско Севлиево, който осъзнава огромното значение на печатното на говоримия български език слово. Макар борбата за народна просвета да има за лозунг „богослужение на български език“ с цел да се изостави напълно непонятният гръцки език на църковните текстове, тази борба на първо време всъщност трябва да мине през компромиса на църковнославянския език. Защото църковните богослужебни книги, почти всички доставяни от Русия, са на църковнославянски, но той е трудноразбираем дори за грамотните българи. Затова свещеник Ненчо по свой почин се заема да преведе на новобългарски език *Изборното евангелие*, което съдържа стотици текстове, откъси от четирите евангелия (от Матей, Марк, Лука и Йоан), четени по време на богослужение всеки ден през годината. В осъществяване на замисъла си да преведе на новобългарски език светото *Евангелие* свещ. Ненчо Несторов работи упорито десет години, като при превода се ползва от опита на по-младия си колега в учителството и в свещенството иконом Марин Софрониев[4].

В началото на 60-те години на XIX в., когато необходимостта от богослужение на съвременен български език се усеща особено остро, свещ. Ненчо Несторов е готов с превода и скоро красиво оформеното *Евангелие* се отпечатва. То се печата в откритата по това време правителствена печатница в град Русе, центъра на Дунавския вилает. Печатницата е създадена основно за задоволяване на административните нужди на османската власт и за издаване на вилаетския вестник, но скоро там започват да печатат и книги на български език. Едно от първите издания е светото *Евангелие*,

---

[4] Свещеник Марин Софрониев Калугеров (1837–1883 г.), родом от Ловеч, е учил в килийното училище в града, сетне последователно в Троянския манастир, в Одеската духовна семинария и в Киево-Печерската лавра. Съвсем млад става учител в Севлиево, а по-късно и свещеник, ръкоположен от българския владика в Ловеч Иларион Ловчански (1800–1884 г.). Служи в Севлиево, като в първите години продължава и учителската си работа. Занимава се с преводаческа и писателска дейност, редактира превода на *Евангелието* от поп Ненчо Несторов (вж. Стоянов 1987: 163). В дневника на свещеник Марин Софрониев четем: „На 4 ноември тръгнах с поп Ненчо за Русе, където той печаташе Редовното Българско Евангелие, което му бях поправял аз, и той ми пое разноските, за да съм му другар. На 4 ноември (вероятно е грешка вм. 6 или 7 ноември, б. а.) пристигнахме благополучно с файтон в Русе. Там преседяхме до 16 ноември и си дойдохме в Севлиево на 18 ноември“ (Вълчанов 1942: 134).

преведено от свещеник Ненчо Несторов, гордо прибавил към името си „Севлиовец“ (Миленова 2020). Сам поп Ненчо в разгара на църковната борба, пътувайки на кон, често придружаван от по-малкия си брат, разпространява преведеното свето *Евангелие* по българските земи. Поради големия интерес се налага отпечатването на второ допълнено издание. Приблизително по същото време Ненчо Несторов отпечатва и текста на „Проскомидия на Светата литургия“, в която на български език се дават указания на свещениците как да отслужват литургията.

И след Освобождението Севлиево не остава встрани от жаждата на българите да се учат, да се образоват, да се просвещават, да се запознават със света и достиженията на науката. Все повече започва да се чувства нуждата от разнообразни и достъпни печатни издания. През 1886 г. свещ. Ненчо Несторов вече обмисля да отвори собствена печатница, основно за отпечатване на църковна, но и на светска книжнина. Идеята му е благословена от тогавашния търновски митрополит Климент (възрожденския писател Васил Друмев). За новата печатница, намираща се до читалището, поп Ненчо доставя от Виена през 1887 г. модерна печатарска машина. Наема и двама опитни работници. За жалост печатницата не му носи достатъчна печалба и той не успява да изплаща заема, взет за устройването ѝ.

Междувременно му се налага да замине за Цариград да се лекува, след като е бил ухапан от куче. На връщане се среща в Пловдив с известния издател Христо Г. Данов. От него научава, че по време на отсъствието му неговият зет Сава х. Иванов, като поръчител на заема, е продал печатницата. Свещ. Ненчо Несторов трудно приема загубата на печатницата и на 16 декември 1890 г. почива. Погребан е при олтара на старата църква „Свети пророк Илия“ в Севлиево.

Израснал и възпитан в родолюбива среда край възрожденски будители като хаджи Стоян Николов, Петко Р. Славейков (1827–1895 г., учителствал в града), севлиевския учител и свещеник Марин Софрониев, Ненчо Несторов се вдъхновява да им подражава в просветното дело.

Самият превод на *Изборното евангелие* е забележително постижение. Авторът не посочва кое издание на църковнославянския текст на *Изборното евангелие* е използвал, но е вероятно това да е изданието в Москва от 1848 г. При това свещ. Несторов не прибягва към вече съществуващите и отпечатани преводи на *Четириевангелието* от Петър Сапунов (1828 и 1832 г. в Букурещ) и на *Новия завет* от йеромонах Неофит Рилски, претърпял (в годините 1840–1859) седем издания и широко достъпен благодарение на добрата разпространителска мрежа на протестантските мисионери, инициирали и публикували превода.

Публикуваното на говоримия български език *Изборно евангелие* „естествено“ предизвиква противодействие на Цариградската патриар-

шия[5]. Патриарх Григорий VI на 19 юли 1866 г. разпраща Окръжно писмо, с което обявява, че *Евангелието* е неприемливо, тъй като е написано на „вулгарен език“, и се забранява разпространението му. Българите обаче не се съобразяват с патриаршеското решение и *Евангелието* продължава да се разпространява широко сред народа (Стоянов 1967: 126–127).

Заглавието на книгата е: „Божественното и Священно Евангелие на Господа нашего Иисуса Христа / По чина на Евангелистите преведено на българския език и распорядено за през сичката година в най-удобен чин, според типическите означения на святата православна наша църква издава ся на свят сега първо с трудолюбието и иждивението на священника Ненча Несторов Севлиовец. Русчук. В Печатницата на Дунавската Област. 1865“. На гърба на титулната страница е записано: „Напечята ся с удобрението и дозволението на Славния Виляет“.

Следва предисловието от автора, в което четем:

„Предисловие

Боголюбиви Християне!

Като виждах че мнозина от священниците желаят да четат на божественната Литургия Священното Евангелие пред народа по матерния ни Българский език, за да може да разбере секи Евангелието, което ся чете на Божественната Литургия, и понеже нямами редовно Евангелие[6] на Българский език, и повечето от нашите Священници като не знаят Славянския език, за да исчетат Евангелието на Български в църквата пред народа принуждавятся да търсят, което Евангелие искат, в Българското Евангелие, което има отпечятано в малак Формат[7]. И тъй големи мъчнотии и трудове опитват, аз като виждах в моите братия тия трудности, наехся с недостоинството си да ги освободя от тия мачнотии и безпорядоци. И повдигнат от голяма ревност започнах една такава голяма работа.

И тъй преведох настоящето Священно Евангелие, от Славянския на чисто Български език, положих труд, и го разсположих наред тъй, щото един Священник, като начне от въскръсение ще чете наред и ще обръща само за сяка неделя на ред и утренните Евангелия, и те наред за сяка неделя. Тъй и за секи праздник, и за секи Святия на секи ден, и тъй особно наред.

---

[5] Впрочем патриаршията вече е имала опит в противопоставянето на преводи на библейските текстове на съвременни езици, включително и на новогръцки (вж. случая с превода на Иларион Синайски: Φορόπουλος 1965: 871).

[6] Т.е. *Изборно евангелие*, в което четивата са разположени подред по пасхалния кръг (от Пасха до Велика събота) и по календарни дни, месецослов (от 1 септември до 31 август).

[7] Авторът не посочва кой превод има предвид, но вероятно става дума за превода на *Новия завет* от йеромонах Неофит Рилски, отпечатан седем пъти между 1840 и 1859 г. във формат 220/150 мм.

Прибавих на края и 35 таблици от Мануила Глизония, и преложих[8] ги на Български, по които ще ся управят Священниците с чуден начин за намирвание на сяка неделя Евангелията утренни и Литургиални много потребни. След тридесят и петата таблица прибавих и друга таблица, която съдържава обращанието на годините, и начина, от 1865-та година, до 2080-та година с назначението на Пасхата за сяка година, и която ще тряба на Священниците за да намират за сяка година Пасхата.

Покорно ся моля на сичките си единородни братия Священници, които служят на святата христова църква, ако би негде да срещнат някоя погрешка, да мя искренно опростят: като си наумят, че никой человек няма кой да не съгреши; и още жарко им ся моля да мя споменуват в богоугодните си молитви и благословения, амин.

Смиренний Священник Ненчо Несторов, Севлиовец“

Страниците са означени с арабски цифри, като заглавната страница, тези на предисловието и илюстрациите, както и празните страници не се броят. Накрая на 44 страници, означени с римски цифри, са поместени поредица приложения с таблици за ползването на четивата – откъси от различните евангелия.

Откъсите от евангелията, наричани днес у нас в църковния език четива (на гръцки перикопи, на църковнославянски зачала), са различни по обем смислови цялости, защото водещият принцип е да се даде смислово завършен разказ за събитие или обособена част от беседите на Иисус Христос с неговите ученици, с юдейските първенци, с отделни личности или с множество народ. Именно понеже смисловата обособеност е водещ принцип, на някои места се прескача текст, който е вмъкнат в рамките на по-пространен разказ и съответно има друг сюжет. Обикновено това се указва в изданията на *Изборното евангелие* преди всяко четиво.

В изданието на *Евангелието* в превод на свещ. Ненчо Несторов е спазен установеният още през Средновековието модел на подреждане на четивата за цялата година. Най-напред са дадени четивата за Пасхалния период. Започва се от евангелското четиво на утринната в полунощ на Възкресение Христово[9], следва евангелието на литургията, отслужвана като продължение на среднощната утринна. След това е евангелието на възкресната (наричаната още пасхална) вечерна и продължават четивата за Светли понеделник, Светли вторник и така нататък до Неделята на Петдесетница, общо 7 седмици. С изключение на първото четиво от пасхалната полунощна утринна, което е от глава 28 на *Евангелието от Матей*, и някои други че-

---

[8] Т.е. преведох.

[9] Утринната в полунощ на Възкресение Христово започва обикновено извън храма и се довършва след влизането в него.

тива, съобразени с празнувано събитие[10] в неделите след Възкресение Христово, всички останали откъси са от *Евангелието от Йоан*. Това е т. нар. пасхален период, в който с предимство се чете това *Евангелие*. Затова преди началото на периода е сложена литография с образа на св. евангелист Йоан.

От първата неделя след Петдесетница започва да се чете *Евангелието от Матей*. Преди началото на този раздел е поместено литографско изображение на св. евангелист Матей. Четенето на откъсите от Матей следва идейна последователност с оглед на темата на неделята, а не се чете наред текстът на *Евангелието*. То продължава общо 17 седмици до неделята преди Кръстовден (Въздвижение на светия Кръст), като от 12-ата седмица нататък Матеевите откъси са само в събота и неделя, а в делничните дни се четат откъси от *Евангелието от Марк*.

След първата неделя след Кръстовден започват четивата от *Евангелието от Лука* – всеки ден до 12-ата седмица, а после до 17-ата седмица се четат само в събота и неделя, а в делничните дни пак се четат откъси от Марк. Преди началото на този раздел е поместено изображение на св. евангелист Лука.

От двете подготвителни седмици преди Великия пост започва великопостната поредица от евангелски четива, която свършва на Велика събота, независимо от датата, на която е Великден[11]. Преди нея е поместено изображение на св. евангелист Марк, защото следват четива предимно от *Евангелието от Марк*.

В края на тази поредица са отпечатани 11-те възкресни утринни евангелия, които се четат в самостоятелна последователност от 1 до 11, като се повтарят в този ред през цялата година на утринната служба в неделните дни.

Следва нов раздел, съдържащ евангелски четива за празничните дни през дванадесетте месеца на годината, които са подредени по църковния календар от 1 септември до 31 август. Четивата за т. нар. неподвижни празници (господски, богородични и светийски, т.е. на по-почитаните светци), които винаги се честват на определена дата, са поместени на съответните дати.

---

[10] Например Възнесение Христово в четвъртъка на шестата седмица (което не е отразено в *Евангелието от Йоан*, а само в *Евангелията от Марк и Лука*) и др.

[11] Местенето на датата на Пасха (Великден), която се изчислява по лунния календар, обуславя различен брой недели всяка година през периода Петдесетница – Кръстовден, и Кръстовден – Велик пост. Затова се налага всяка година да се отнема нужният брой седмици от тези две поредици по 17 седмици, още повече че към тях задължително се прибавят и седмици, свързани с т. нар. попразненство на големите празници Петдесетница, Кръстовден, Рождество Христово и Богоявление.

Последните два раздела са кратки. Те съдържат указания за четива, които да се вземат от съответното място на предишните раздели. Първата група са четива на празниците на съответен вид светци: на св. Богородица (по-малки нейни празници през годината), на ангелите, на пророци, апостоли, светители, мъченици, преподобни и пр.[12] А втората група има указания за евангелски откъси, които да се четат при разни духовни нужди на вярващите християни: за маслосвет, водосвет, освещаване на нов дом, при земетресение и други бедствия, болести и пр.

На с. 279 е отпечатано: КОНЕЦ И БОГУ СЛАВА!

И отдолу на църковнославянски език са дадени следните стихове:

В четырех зде проповед по чину,
В том подавшим священником причину,
Евангельскаго права,
Испьрва излагается,
И цьркви подавается:
В грехов оставление,
И души спасение[13].

След това, както се спомена, на 44 страници с пагинация с латински цифри са отпечатани в български превод приложения с богослужебни указания в помощ на свещениците и църковните певци (от I до XXXV). В първото приложение са 35-те таблици на Емануил Глизоний, за които преводачът говори в предисловието. Те имат своя заглавна страница, на която пише: „Таблици ЛЕ (т. е. 35, б. а.), наредени от Еммануила Глизония за лесното намирание на Неделнити евангелия през сяка година според Пасхата Христова на нея година; подобно и утреннити въскресни евангелия, и гласовети на сяка неделя[14], и други които ся виждат в тях“.

Второто приложение е таблица за датите на Пасха Христова (Възкресение Христово) през годините 1865–2080, т. е. с една перспектива от 215 години, както е посочено и в предисловието от преводача. Тя е разположена на страници XXXVI–XXXIX и е озаглавена: „Таблица пасхална от Христа 1865, която е потребна на священниците да си намерват пасхата на сякоя година, за да си поправят редат църковный“.

---

[12] Това е подреждане на празниците по месецослова (менология).

[13] Същите стихове са поместени и в *Изборното евангелие* на църковнославянски език, което подготвя българският архимандрит Павел Божигробски и издава Александър Екзарх в Цариград през 1858 г. (с. 272). Вероятно те са взети от руско издание на *Изборното евангелие*. С името на архимандрит Павел Божигробски е свързан и превод на *Евангелието* на български език, отпечатан с гръцки букви в Солун през 1852 г. Изданието е известно като *Кониково евангелие* (вж. Иванов 1973).

[14] Има се предвид редуването на гласовете от осмогласието на източноцърковното пеене, които се сменят всяка седмица, като се изпълняват от неделя до събота.

На страница XXXX е поместено указание за четенето на поредица от 12 евангелски откъса над човек, който страда от нечист дух. Озаглавено е: „Евангелия, които ся четат над человека, който страда от нечист дух“. Посочено е кои са тези откъси, от кое *Евангелие* и кои са първите думи, както и откъде се взимат.

На следващите 4 страници (XXXXI–XXXXIV) е поместен списък на спомоществователите за отпечатването на *Евангелието*. Озаглавен е: „Имена на родолюбивити спомоществователи“. Изброени са поименно спомоществователи от 199 селища и манастири в цяла България, закупили от 1 до 50 бройки от *Евангелието*, или общо 378 бр.

Трябва да се отдаде заслуженото на старанието, което свещеник Ненчо Несторов проявява, за да преведе *Евангелието* „на чисто български език“. В превода му се наблюдава стремеж всички думи от текста, някои от които са библейски или новозаветни hapax legomena, да бъдат предадени на добър български език. Въпреки това неминуемо се запазва известно влияние на църковнославянския език, което се забелязва при някои остатъчни думи и изрази като *человек*, *Отцу твоему*, *земля* и при изписване на представки като из-, въз-, напр. и**с**кушение, и**с**първо, и**с**пъди, въ**с**кръсна.

Възвратната частица *се* авторът я пише винаги *ся*.

Правописът е сравнително добър, макар да не липсват и печатни грешки като: комак вм. камак (камък), нокажа вм. накажа и други буквени грешки.

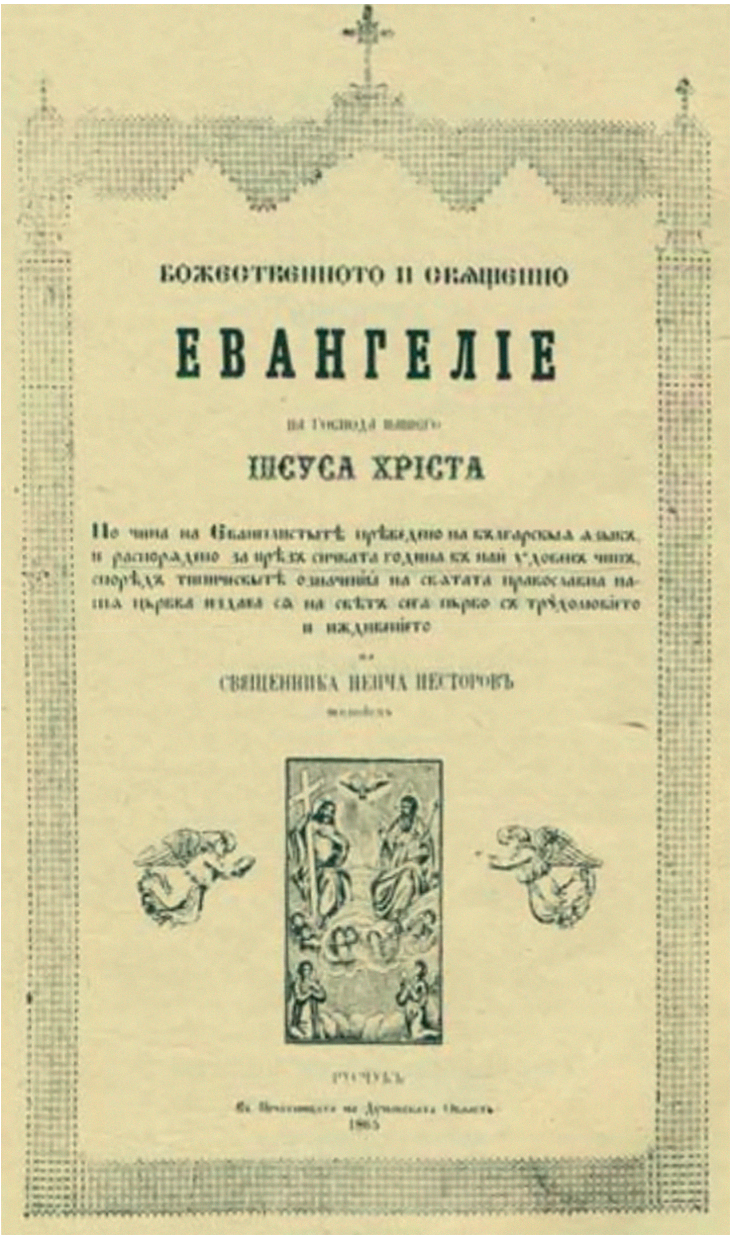
Предлогът *с* се среща и като *със* пред дума, започваща със *с*, докато предлогът *в* не се удвоява пред думи, започващи с *в*.

Определителният член редовно се отделя с тире: человек-ът, грех-ът, щение-то, власт-та, тъмница-та и др. Членът за множествено число в м. и ж. род не е *–те*, а *–ти*: ученици-*ти*, гълъби-*ти*, дъски-*ти*, жени-*ти* и т. н.

Библейското преводно дело винаги е подвиг, изискващ всеотдайност и аскетизъм. Такива са в това отношение класическите традиции в историята на библейските преводи. Така например в Пролога към библейската книга *Премъдрост на Иисуса, син Сирахов* (132 г. пр. Хр.) се говори, че при този превод от еврейски на гръцки Сирах Младши прилага „много бодърстване и умение“ (πολλὴν ἀγρυπνίαν καὶ ἐπιστήμην προσενεγκάμενος, Сир. 1:31) (Вълчанов 1981: 27).

Тези белези носи и преводаческото и издателско дело на севлиевския свещеник Ненчо Несторов в средата на XIX в., далече преди освобождението на България. Към тях трябва да се прибави и безкористната работа, влагането на значителни лични средства, за да се постигне целта – религиозната и всестранна просвета на българския народ.

Свещеник Ненчо Несторов



БОЖЕСТВЕННОТО И СВЯЩЕННО

ЕВАНГЕЛІЕ

на Господа нашего

ІИСУСА ХРІСТА

По чина на Евангелистытѣ прѣведено на българскыя языкъ, и распоредено за прѣзъ сичката година къ най удобних чинъ, споредъ типическытѣ отличиія на святата православна наша цѣрква издава се на свѣтъ сега прво съ трудовитѣ и иждивиніто

на

СВЯЩЕННИКА НЕЙЧА НЕСТОРОВЪ

РУСЧУКЪ

Въ Печатницата на Дунавската Область

1865

Заглавна страница на Евангелието

Изображение на св. евангелист Лука

Надгробният паметник на свещ. Ненчо Несторов
в двора на църквата „Св. пророк Илия“ в Севлиево

ЛИТЕРАТУРА

Вълчанов 1942 — Вълчанов, Х. *Севлиево. 1842–1942*. Ч. 1. София, 1942 [Valchanov, H. Sevlievo. 1842–1942. Ch. 1. Sofia, 1942].

Вълчанов 1981 — Вълчанов, С. *Към въпроса за българския превод на Новия Завет от йеромонах Неофит Рилски*. – Духовна култура, 61 (1981), № 5, с. 25–32 [Valchanov, S. Kam vaprosa za balgarskia prevod na Novia Zavet ot yeromonah Neofit Rilski. – Duhovna kultura, 61 (1981), № 5, s. 25–32].

Иванов 1973 — Иванов, Й. *Кониковско евангелие – новобългарски паметник от 1852 г.* – В: Славистичен сборник (По случай VII международен конгрес на славистите във Варшава). София, 1973, с. 127–136 [Ivanov, Y. Konikovsko evangelie – novobalgarski pametnik ot 1852 g. – V: Slavistichen sbornik (Po sluchay VII mezhdunaroden kongres na slavistite vav Varshava). Sofia, 1973, s. 127–136].

Миленова 2020 — Миленова, И. *Свещеник Ненчо Несторов Севлиевец*. – Вестник „Росица“, 18. дек. 2020 (https://www.rositza.com/19615/sveshtenik-nencho-nestorov-sevlievets/) (достъп 23.08.2022) [Milenova, I. Sveshtenik Nencho Nestorov Sevlievets. – Vestnik „Rositsa“, 18. dek. 2020].

Стоянов 1967 — Стоянов, М. *Севлиево в българската възрожденска книжнина*. – В: Севлиево и Севлиевският край. Т. 1. София, 1967, с. 126–127 [Stoyanov, M. Sevlievo v balgarskata vazrozhdenska knizhnina. – V: Sevlievo i Sevlievskiyat kray. T. 1. Sofia, 1967, s. 126–127].

Стоянов 1987 — Стоянов, М. *Българска възрожденска книжнина*. Т. 1. София, 1987 [Stoyanov, M. Balgarska vazrozhdenska knizhnina. T. 1. Sofia, 1987].

Φορόπουλος 1965 — Φορόπουλος, Ν. Ιλαρίων ο Σιναίτης. – In: Θρησκευτική και ηθική εγκυκλοπαίδεια [Phoropulos, N. Ilariōn o Sinaitēs. – In: Thrēskutikē kai ēthikē egkyklopaideia]. T. 6. Athens, 1965, col. 870–871.

ON THE PRIEST NENCHO'S TRANSLATION OF THE *GOSPEL*

(Summary)

In the middle of the 19th century the need for a translation into a spoken Bulgarian language of the biblical texts that were read during divine services was acutely felt. The translations made and printed up to that time under the guidance of Protestant missionaries in Bulgarian lands were not widely distributed and not convenient for use in religious services. Bulgarian priests needed at least an *Aprakos* written in Bulgarian

language instead of already incomprehensible Church Slavonic. That is why priest Nencho Nestorov from the town of Sevlievo undertook on his own initiative a translation of the *Aprakos* into New Bulgarian language. His translation contains hundreds of texts, excerpted from the *Four Gospels* for reading on all days of the year. Besides Nencho managed to print his work taking care of its distribution by himself.

Keywords: New Testament translations; new Bulgarian translations of the Gospel; Aprakos; Four Gospels.

Ivan Zhelev,
Sofia University "St Kliment Ohridski"

Ralph Cleminson (Oxford, United Kingdom)

ꙎРѢТѢІ И РѢѢѢІ

For students of the beginnings of Slavonic literacy, the intellectual climate in which the *Treatise on the Letters* was written has been a natural focus of attention. Only one direct source for this text has been established, a Byzantine grammatical treatise variously identified as the *Grammatica* of (Pseudo-)Theodosius of Alexandria or as commentary on the *Ars grammatica* ascribed to Dionysius Thrax[1]. This was first pointed out by Jagić, whose comprehensive analysis has since been further refined by Dostál and Ziffer (Ягич 1896: 311–315; Dostál 1963; Ziffer 1995). At the same time Jagić identified certain elements of the treatise which, although not taken from identifiable sources, were current in Byzantine thought of the time, and could be found expressed by Byzantine writers from whom they might indirectly have been derived. Specifically, he mentions the *Praeparatio evangelica* of Eusebius of Caesarea, Suidas, the *Quaestiones in Genesim* and *Graecorum affectionum curatio* of Theodoret of Cyrrhus, the *Stromata* of Clement of Alexandria and the Pseudo-Clementine *Recognitiones.* The list has since been expanded to include Epiphanius of Salamis, George Hamartolus, Gregory Nazianzen (Иванова 1983) and the Apocalypse of Baruch (Петканова 1981: 7). However, although Chrabrŭ was familiar with the ideas, there is no evidence of anything other than Theodosius/Dionysius as a direct influence on his work (Дуйчев 1943: 203–207). After an extensive survey of this background (Куев 1967: 56–71), Kuev concludes that the questions discussed were „достояние на широк кръг просветени хора“, so that it is not surprising that they are reflected in Chrabrŭ's treatise. Like other leading figures in the generation immediately following SS Cyril and Methodius, Chrabrŭ was bicultural, and wrote in Slavonic within the tradition of Byzantine literature. Though he had clearly made good use of his monastery's library, the precise composition of his

[1] “Si è continuato a identificare la fonte greca perlopiù nello Pseudo-Teodosio, quando più corretto sarebbe stato parlare di scoli alla *Grammatica* di Dionisio Trace” (Ziffer 1995: 561).

reading, perhaps for this very reason, has proved resistant to the considerable investigation of which it has been the object[2].

This Byzantine background has further been brought to bear on the famous opening sentence of the treatise, Прѣжде оубѡ словѣне не имѣхѫ кнн|гъ · нѫ чрътамн и ꙗзамн чьтѣ|хѫ и гатаахѫ поганн сѫще[3], by juxtaposing it with a passage from Dionysius Thrax: γράμματα δὲ λέγεται διὰ τὸ γραμμαῖς καὶ ξυσμαῖς τυποῦσθαι. γράψαι γὰρ τὸ ξῦσαι παρὰ τοῖς παλαιοῖς (Ziffer 2001: 708). This was a commonplace of Greek grammatical or lexicographical literature, sometimes, as here, with a reference to the Iliad, XI.388, νῦν δέ μ᾽ ἐπιγράψας ταρσὸν ποδὸς εὔχεαι αὔτως[4]. While the parallel is indubitable, it seems paradoxical that Chrabrŭ should utilise a definition of letters when his point, in referring to these marks, is that they were not letters. If, however, we divorce the idea from this particular passage of Dionysius, we find that the connexion between writing and incising was indeed very well established in the Greek mind, though the verb is less often ξύω than its near-synonym γλύφω.

This association goes back at least as far as Herodotus (*Histories*, 2.46.2): γράφουσί τε δὴ καὶ γλύφουσι οἱ ζωγράφοι καὶ οἱ ἀγαλματοποιοὶ τοῦ Πανὸς τῶγαλμα κατά περ Ἕλληνες αἰγοπρόσωπον καὶ τραγοσκελέα[5]. The distinction here is between painting and carving, and this is, indeed, by far the most frequent usage, persisting well into the Byzantine period. Hypatius of Ephesus (died c. 541) uses the words similarly: παρακινεῖν δὲ αὖθις φῂς τὴν θείαν παράδοσιν τοὺς ὁμοίως τὰ σεπτὰ καὶ προσκυνητὰ γραφαῖς καὶ γλυφαῖς ἐπὶ τῶν ἱερῶν ἀνατιθέντας[6]. The words do not always refer to images, however, nor is there always a contrast between media. Thus Clement of Alexandria (*Stromata* 5.4.21) writes: τοὺς γοῦν τῶν βασιλέων ἐπαίνους, θεολογουμένοις μύθοις παραδιδόντες, ἀναγράφουσι διὰ τῶν ἀναγλύφων ([The Egyptians] write down the praises of their kings by means of carved inscriptions, transmitting them in myths about the gods). The two roots seem almost equivalent in Planudes' translation of Boethius (*De consolatione philosophiae*, lib. 5, metr. 4), ut quondam celeri stilo | mos

---

[2] "Maggiore attenzione si è rivolta invece alla ricerca di altri testi greci che Chrabr avrebbe potuto conoscere e utilizzare, senza tuttavia scoprire nulla più di passi paralleli che più o meno somigliano al testo slavo, ma che non provano alcuna relazione con esso" (Ziffer 1995: 561–562).

[3] Transcribed from the Laurentian miscellany, written in 1348 (РНБ, F. I. 376, f. 101v), as reproduced in Куев 1967: 421, and taken as the base text for the critical edition by Alda Giambelluca Kossova (Джамбелука-Коссова 1980). Veder argues for ꙗзаньмн as the better reading (Veder 1999: 90), but this makes no difference to the present study.

[4] "But now, having marked my foot, you boast for no reason." Diomedes is making light of a wound from an arrow which has in fact not merely grazed, but transfixed his foot. Dionysius' argument seems rather strained.

[5] This refers to two activities, not two means of representation: the statue, as was the custom of the ancient Greeks (or, in this case, the Egyptians) was first carved and then painted.

[6] *Σύμμικτα ζητήματα*, 1.5. Greek text in Thümmel 1992: 320–321; English translation in Alexander 1952: "You say that those who set up in the sanctuaries what is revered and worshipped, in the form of paintings and carvings alike, are once again disturbing the divine tradition."

est aequore paginae | quae nullas habeat notas | pressas figere litteras, which he renders as ὥς που καὶ τροχαλὴ γραφὶς | εἴθισται σελίσιν βίβλου, | ἀγράπτοις ἔτ' ἐόντεσι, | μορφοῦν εὔγλυφα γράμματα. It should, however, be noted that the image is one of a stylus, which forms the letters by pressing them into the page rather than by leaving marks on its surface (even though the word for it, γραφίς, is from the same root as the word denoting the latter action, γράφω). A like similarity of meaning is seen in the astrological treatise *De duodecim signorum decanis*[7]: Τρίτος δεκανὸς καλεῖται· Ἀμπάναν Τζένγγιχ· γράφεται δὲ ἐπὶ ἀρότρῳ ἢ γλύφεται ἐπὶ τοῖς τῶν βοῶν κέρασι καὶ ποιεῖ εὐφορεῖν τὰ σπέρματα. Here it is not even clear that there was any difference in the means by which the name was inscribed. Perhaps the clearest example of their verbal association, though, is that in which the actual meaning of the words is irrelevant, that is, their use by the grammarians as examples, such as that by George Choeroboscus: ἀναδιπλασιάζεται ὁ παρακείμενος, οἷον ἔγραφον γέγραφα, ἔγλυφον γέγλυφα...[8]

It seems most probable, therefore, than in writing ѵрътамн н ꙗрѣзамн, Chrabrŭ was doing no more than Slavonicising the vague and commonplace Greek expression γραφαῖς καὶ γλυφαῖς, and that no more specific meaning should be read into it. His immediate audience, at a time when there were still people living who had seen Cyril and Methodius, were certainly aware of the various marks (or perhaps drawings) that the pagan Slavs had used for reckoning and divination. These practices would not have died out immediately after their conversion (and indeed there was no reason for Christians to disapprove of the former, and tally sticks were used for centuries all over Europe). It was reasonable, therefore, for Chrabrŭ to state at the outset that these familiar marks did not amount to writing.

This has not prevented scholars over the years from interpreting the expression in a wide variety of ways[9] as indicative of some sort of Slavonic writing-system existing before St Cyril's invention of an alphabet for the Slavs, a quest largely fuelled by the Soviet régime's irritation that Slavonic literacy should have originated in a Christian mission, and chiefly remarkable for its total failure, despite considerable effort, to discover any evidence in support of its thesis. The one peg on which all these theories were hung were the ѵрътъı н ꙗрѣзъı mentioned by Chrabrŭ; and if this is no more than an everyday Byzantine expression covering a wide variety of visual material, it becomes increasingly hard to see them as referring to a specific, still less a systematic practice of the early Slavs. No longer "circondati da un' aura di mistero" (Ziffer 2001: 707), they may be seen as no more than a passing reference by Chrabrŭ to the pre-literate background to the subject of his treatise.

---

[7] Printed in Kroll 1903: 73–78. A *decan* is one of the three divisions of 10º of each sign of the Zodiac – in this case Scorpio – the name of which can be used, as here, for magical purposes.

[8] *Prolegomena et scholia in Theodosii Alexandrini canones* – see Hilgard 1894: third pagination, 75.

[9] Surveyed in Ziffer 2001: 707–708.

LITERATURE

Alexander 1952 — A l e x a n d e r, P. J. *Hypatius of Ephesus: a note on image worship in the sixth century.* – Harvard Theological Review, 44 (1952), p. 177–184.

Dostál 1963 — D o s t á l, A. *Les origines de l'Apologie slave par Chrabr.* – Byzantinoslavica, 24 (1963), p. 236–246.

Hilgard 1894 — H i l g a r d, A. *Grammatici Graeci recogniti et apparatu critico instructi*. Pars quarta. Lipsiae, 1894.

Kroll 1903 — K r o l l, W. *Codices Vindobonenses* (= Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum, 6). Brussels, 1903.

Thümmel 1992 — T h ü m m e l, H. G. *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre* (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlicher Literatur, 139). Berlin, 1992.

Veder 1999 — V e d e r, W. R. *Utrum in alterum abiturum erat? A study of the beginnings of text transmission in Church Slavic.* Bloomington, Ind., 1999.

Ziffer 1995 — Z i f f e r, G. *Le fonti greci del monaco Chrabr*. – Byzantinoslavica, 56 (1995), p. 561–570.

Ziffer 2001 — Z i f f e r, G. *Ancora intorno alle fonti chrabriane*. – In: Словенско средњовековно наслеђе. Зборник посвећен професору Ђ. Трифуновићу. Уред. З. Витић, Т. Јовановић, И. Шпадијер. Београд, 2001, с. 707–710 [Slovensko srednjovekovno nasleđe. Zbornik posvećen profesoru Đ. Trifunoviću. Ured. Z. Vitić, T. Jovanović, I. Špadijer. Beograd, 2001, s. 707–710].

Джамбелука-Коссова 1980 — Д ж а м б е л у к а - К о с с о в а, А. *Черноризец Храбър: О писменех.* София, 1980 [Dzhambeluka-Kossova, A. Chernorizets Hrabar. O pismeneh. Sofia, 1980].

Дуйчев 1943 — Д у й ч е в, И. *Из старата българска книжнина*. 1. 2. попр. и доп. изд. София, 1943 [Dujčev, I. Iz starata balgarska knizhnina. 1. 2. popr. i dop. izd. Sofia, 1943].

Иванова 1983 — И в а н о в а, К. *Един вероятен източник на „За буквите" от Черноризец Храбър.* – В: Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на академик Петър Динеков. София, 1983, с. 82–88 [Ivanova, K. Edin veroyaten iztochnik na "Za bukvite"ot Chernorizets Hrabar. – V: Literaturoznanie i folkoristika. V chest na 70-godishninata na academic Petar Dinekov. Sofia, 1983, s. 82–88].

Куев 1967 — К у е в, К. *Черноризец Храбър.* София, 1967 [Kuev, K. Chernorizets Hrabar. Sofia, 1967].

Петканова 1981 — П е т к а н о в а, Д. *Апокрифната литература и личното творчество на старобългарските писатели* [Petkanova, D. Apokrifnata literature i lichnoto tvorchestvo na starobalgarskite pisateli]. – Palaeobulgarica, 5 (1981), № 3, p. 3–9.

Ягич 1896 — Я г и ч, И. В. *Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке*. Санкт-Петербург, 1896 [Jagić, I. V. Rassuzhedeniia iuzhnoslavianskoĭ i russkoĭ stariny o tserkovnoslavianskom iazyke. Sankt-Peterburg, 1896].

Ꙏꙋꙁꙋꙁꙋ ꙗ ꙋꙣꙁꙋ

(Summary)

The article revisits the famous expression ꙋꙋꙣꙋꙁꙋ ꙗ ꙋꙣꙁꙋ, suggesting that it is simply a Slavonicisation of a commonplace Greek collocation γραφαὶ καὶ γλυφαί (examples are given from Greek writings) with no specific meaning, and that no special significance should be attached to it.

Keywords: Writing-systems; Slavonic letters; Old Bulgarian literature.

Ralph Cleminson,
University of Oxford, United Kingdom

Бойка Мирчева (София, България)

ОЩЕ ЕДИН МОЛДОВСКИ ПРЕПИС НА *ПРОЛОЖНОТО ЖИТИЕ НА СВ. МЕТОДИЙ*

Сред славянските извори за Кирил и Методий и техните ученици *Проложното житие на св. Методий* Моравски заема достойно място. Той е един от най-рано откритите славянски извори, станал известен благодарение на руския превод на публикацията на Й. Добровски (Добровский 1825: 105–107). Въпреки това, както подчертава Св. Николова, „и до днес … все още не съществува ясна представа за оригиналния текст на произведението, а това е една от причините да останат без точен отговор важните въпроси за времето и мястото на възникването му“ (Николова 1983: 89).

И до денднешен издадените преписи на *Проложното житие на св. Методий* се броят на пръсти. Основното внимание на изследователите е било насочено предимно към археографското описание на откритите от тях текстове. Като пример ще дам най-ранния руски препис от пергаментния *Прилуцки пролог* (по-нататък *Прил*) от края на XIV в., известен отдавна в науката (срв. Викторов 1890: 65 № 1; Родосский 1903; Ламанский 1904: 222; Лавров 1930: XXXIII), но обнародван за първи път от К. Куев едва през 1985 г. (Куев 1985: 32–36). Някои стари издания на преписи също не могат да бъдат от полза за решаването на тези проблеми, като например публикацията в превода на книгата на Й. Добровски на М. Погодин, тъй като текстът представлява компилация, съставена от А. Востоков по два преписа (от края на XV – началото на XVI в. и от 1590 г.), съхранявани в сбирката на граф Н. П. Румянцев, от които трудно могат да се направят изводи за оригиналния текст (Николова 1983: 89). В момента и двата ръкописа са достъпни на сайта на РГБ, а публикацията им ще бъде обект на друго изследване.

Формулираните от Св. Николова през 1983 г. проблеми около уточняването на времето и мястото на възникване на произведението все още стоят пред изследователите. Както подчертава Николова, преобладаващо е схващането, че това е късен по произход текст, възникнал вероятно сред южните славяни, но запазен единствено в руски преписи (Николова 1983: 90).

В изданието си на Успенския препис, писан през 1405 г. (по-нататък *Усп3*), П. Лавров отбелязва като разночетения от използваните от него ръкописи четири форми, които говорят за среднобългарски оригинал на произведението – рожд҃ь сѧ, оумѣ҃ща, Меѳодїѫ и Моравѫ (Лавров 1930: 102–103), като първите три от тях са от използвания от него препис със сигнатура *Льв*, а последният е от ръкопис от сбирката на М. Н. Погодин (Николова 1983: 90). За съжаление, в кой от двата използвани от украинския учен ръкописи (№ 602 или № 607) се среща написанието моравѫ засега не може да се каже със сигурност (срв. Лавров 1930: XXXIII, 103).

По повод на открития и обнародван от Св. Николова единствен досега молдовски по произход препис на *Проложното житие на Методий* в ръкопис № 10 от сбирката на църквата музей „Св. Николай“ в *Брашов* (по-нататък *Брашов*) авторката подчертава, че той дава възможност „да се направят по-категорични изводи за оригиналния текст на произведението“, като „допринася за уточняването на мястото и времето на възникване на творбата, потвърждавайки със сериозни документални свидетелства нейния български произход“ (Николова 1983: 90). Според нея „най-силно впечатление в текста на този препис безспорно прави доста правилната и последователна употреба на графемата за задната носова гласна – ѫ“. Като се вземе предвид обстоятелството, че единствено третият от приведените от П. Лавров варианти със среднобългарски правопис съвпада с графико-правописните особености на *Брашов*, е невъзможно да се приеме, че среднобългарските езиково-правописни черти в новооткрития препис са резултат на привеждането на един руски оригинал в съответствие със среднобългарските норми, твърдо установени, добре познати и последователно прилагани от книжовниците на Молдова и Трансилвания през XVI в., както подчертава авторката. Съвпадането единствено на третия вариант с *Брашов* и различието в останалите от него дават основания на Николова да издигне тезата за български оригинал на *Проложното житие на Методий*, от който в *Брашов* са запазени повече и по-ясни следи (Николова 1983: 90–91). Именно в този текст, възникнал през XVI в., по всяка вероятност в Молдова, се съдържат недвусмислени свидетелства за българския произход на оригинала на *Проложното житие на Методий* и за неговата поява през XIII или дори през XII в. (Николова 1988: 474). Многообразните и различни по вида си свидетелства за южнославянско влияние върху текста

на руските преписи на произведението са обобщени в друго изследване на Св. Николова (Николова 1989).

В това съобщение искам да обърна внимание на още един препис на *Проложното житие на Методий*, станал известен благодарение на дигитализацията на ръкописи и библиотечни описи, публикувани на сайта на РГБ. Това е ръкописът от сбирката на Е. Е. Егоров, ф. 98, № 105 (по-нататък *Егор105*), служебен миней и пролог за май, молдовски ръкопис от 1587 г. *Проложното житие* се намира на л. 158б–159б, под дата 11 май (дигитално копие на адрес: https://lib-fond.ru/lib-rgb/98/f-98-105/#image-158). Описан е във втория том от описа на сбирката (Собрание Егорова 2014: 8–9). Кодексът е завършен през 1587 г., както личи от приписката на л. 196б: „Книга Артемиси май. Окънчил року 1587. К(з) В. Е. Б.“. (Собрание Егорова 2014: 8–9). На същия лист в долния край се чете „у Хот[кев?]ича“ (буква „у“ – через „юс большой“). Според сведенията в електронното описание, публикувано на сайта на РГБ, на страницата на ръкописа „упомянутый в записи на л. 196об. Хоткевич (украинское произношение фамилии Ходкевич), в случае правомерности такой реконструкции, по всей видимости – один из потомков новогрудского воеводы Александра Ивановича Ходкевича, основавшего в 1498–1500 гг. православный Благовещенский Супрасльский монастырь“ (https://lib-fond.ru/lib-rgb/98/f-98-105, описание).

Това е вторият след *Брашов* молдовски по произход препис на произведението. Също като него *Егор105* носи ясно изразени среднобългарски черти, които са още по-подчертани. Например: правилна употреба на ѫ и ѭ, като йотацията е отбелязана с надреден знак. Написания с ѫ и ѭ в *Егор105*: собоѫ҃, сло́веньскѫ, мнноуѫ҃цоу҃, ѡ҆лѫ҃пъскоуѫ҃ го́рѫ, жндовьскоуѫ҃, собоѫ҃, сн́лоѫ҃ х҃воѫ҃, мефедїѫ, вѣроѫ҃. Трябва да се отбележат и двете форми ѵѫ́деса и ѵѫ҃до, които отразяват добре познатото в ръкописите още от старобългарския период вариране на написанията ѫ и оу (ю). Разликите между *Брашов* и *Егор105* са минимални. Тук ще приведа всички тях: кнѧ҃ вм. кнѧѕ; мефедїѫ вм. мефедїю; ѵѫ́деса вм. ѵюдеса, вѣроѫ҃ вм. вѣрою; наѵѧ҃ вм. наѵать; мефеднѧ҃ вм. мефедїю; вѣроу вм. вѣрѫ; собра вм. събра; моу҃ вм. мѫ҃; на вѣроу вм. вѣрѫ; мефедїѧ вм. мефедїа; ѵѫ҃до вм. ѵюдо; пожнв҄ше вм. пожнве; б҃оу вм. г҃оу.

Приведените примери ясно свидетелстват в полза на това, че по правописните си характеристики *Егор105* стои по-близко до несъмнено българската си подложка и подкрепя с нови доказателства българския произход на творбата.

Окончателни изводи за историята на текста и за развоя на ръкописната традиция на *Проложното житие на Методий* биха могли да се направят едва след пълното изследване на текста по всички запазени преписи. Тук трябва да подчертаем, че изказаната от Св. Николова при публикуването на

Брашов теза за среднобългарски оригинал на произведението се потвърждава по категоричен начин от *Егор105*.

Искам да се спра на още един въпрос – кой би могъл да е ръкописът, използван от П. Лавров под сигнатура *Льв*. Ръкописите от Националната библиотека на Украйна от сбирката на А. С. Петрушевич, които съдържат текста на *Проложното житие на Методий*, са три – *АСП27*, *АСП29* и *АСП79*. Ръкопис *АСП27* не е включен в описа на И. Свенцицки, а при описанието на другите два украинският учен дава известни сведения за текста на житието. Сравнението на разночетенията, приведени от П. Лавров, и откъсите, публикувани в описа, дават възможност да се заключи, че той съвпада с текста в *АСП79* (Свенціцький 1906: 105). Такъв пример е уточнението за еретика Замбрий нменем, липсващо в публикуваните от И. Свенцицки части от втория възможен за сравнение ръкопис, в който е поместено *Проложното житие на Методий – АСП29* (Свенціцький 1906: 78–79). Съвпада и погрѣшаа вм. пограшааше в *АСП29*, поставн вм. ѡстн (срв. разночетенията у Лавров 1930: 102–103). В публикуваните части от текста в ръкопис *АСП29* такива съвпадения няма. Възможно е, разбира се, Лавров да е имал и друг текст подръка, но от публикуваните фрагменти от текста на *Проложното житие* могат да се направят тези изводи.

Тук искам да обърна внимание и на някои други преписи на *Проложното житие,* за които вече е възможно да се направят някои уточнения. Така например един от преписите се намира в сбирката на Соловецкия манастир. По повод на този препис Св. Николова пише: „Не е ясно дали Проложното житие на Методий е поместено в ръкопис № 484 (696) от сбирката на Соловецкия манастир, датиращ също от XV в. (№ 15 в списъка на Б. Ангелов). В описа на тази сбирка паметта на Методий е отбелязана на 6.IV., но от него не личи поместен ли е текстът на житието под тази дата“. Авторката препраща към том 2 от Описа на сбирката (Порфирьев, Вадковский, Красносельцев 1885: 208). По нейните наблюдения „твърде съмнително е, че там е преписано *Проложното Методиево житие*, тъй като досега не е намерен нито един препис на това произведение при четенията за 6.IV.“ (Николова 1989: 107–108, бел. 24). Въпросният ръкопис е включен в изследването на М. Кукушкина, която го определя като най-ранния от преписите на *Пролога* в тази ръкописна сбирка: „самый ранний из них – это Пролог на мартовское полугодие Сол 696 (484) первой половины XV в. Рукопись поступила из Казанской духовной академии (ср. Порфирьев, Вадковский, Красносельцев 1885: 208, № 484). Она входит в число рукописей, написанных в два столбца характерным полууставом конца XV в., близким к новгородским рукописям Досифея“ (Кукушкина 1977: 82; Мирчева 2021).

По въпроса дали в този ръкопис е изписано *Проложното житие на Методий*, в Описа издателите изрично подчертават: „Памяти святых расположены по первой древнейшей редакции Месяцеслова импер. Василия, о котором см. Полный месяцеслов востока архим. Сергия, т. I, стр. 245–258; в прилож. 10-ом здесь приведен самый список памятей и сказаний при них и по этой и по другой позднейшей редакции старых Прологов. По сравнению с этим списком в описиваемом прологе многих памятей, положенных без особых при них сказаний, одними именами, не достает; памятей, положенных со сказаниями, опущено немного… при нескольких памятях опущены сказания…, но против указанного списка и лишния памяти: мч. Елевтерия (1 апр.), пр. Мефодия (6 апр.), мч. Марка и Мокиана со сказанием (13 юля)“ (Порфирьев, Вадковский, Красносельцев 1885: 208). Ръкописът вече е достъпен на сайта на РНБ (https://nlr.ru/manuscripts/RA1527/elektronnyiy-katalog?ab=5C5847E5-5588-41DD-B079-C0474D137FAE) и там се вижда, че на л. 52б (б) под 6.IV. е поместена само памет на архиепископ Методий (Въ тѣ҃ дн҃ь ст҃го мч҃нка ѥ҆рмнѧ҆ и҆же въ ѻ҆смн · и҆ па҃м въ ст҃хъ ѻ҆ц҃а нашѥ҃ мефедьѧ ⁘). Под 11.V. също не е поместено *Проложно житие* за славянския първоучител.

Както се вижда, в библиотеката на Соловецкия манастир са запазени ръкописи, в които старите южнославянски дати за отбелязване на паметта на Константин-Кирил и Методий са оставили забележима следа.

* * *

Като приложение публикувам разчетен текста на преписа на *Проложното житие на Методий* в *Егор105*. При издаването са спазени следните едиционни принципи: текстът се предава ред за ред, въвежда се номерация на редовете, всички надредни и допълнителни знаци се предават възможно най-близко до оригинала. За разночетения са привлечени следните преписи: *Брашов, Льв, Прил и Усп3*.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПРОЛОЖНО ЖИТИЕ НА МЕТОДИЙ
(Москва, РГБ, ф. 98 (сбирка на Е. Е. Егоров), № 105)

л. 158б

30. Въ то[1] дн҃ь па-
31. ма҃ прⷭ҇бнаго ѡ҆ц҃а на́шего мефедїа епⷭ҇па мо-
32. равьска[2]

л. 159а

1. Прⷭ҇бныи҆ ѡ҆ц҃ъ на́шь ме́федїи б҃ѣ ѿ гра́-
2. да селоуньскаго҆ · ѿ сановитоу ро-
3. дителю и҆ богатоу[3] рождъ са҃[4], ѡ҆ц҃а
4. л҃ва · и҆ м҃тере м҃рїи҆[5], бѣ[6] же ѿ[7] ю҆но-
5. сти[8] моу́дрь бесѣдоуа҃[9] · крѣпокь тѣ́-
6. ломъ, тѣмь[10] знаемь бѣ ц҃ревн҃[11] · и҆-
7. мѣ҆ше же е҆го[12] прⷭ҇ѣ собо҃ж всегда · е҆гда҆
8. же бы́сть л҃ѣ к҃[13], и҆[14] поставн е҆го҆ кнѧ-
9. земь оу҆[15] словѧно҆[16], и҆ пребывь[17] тамо҆ї
10. л҃ѣ, и҆ и҆звыче ꙗ҆зыкоу сло́веньскѫ҃[18]

---

[1] тѣ҃ *Прил*
[2] *Прил* добавено оучитлѧ руськго
[3] сановитоу и богатоу *Прил*, *Усп3*
[4] рождъ са҃ – същото в *Льв* и *Брашов*, *Прил* рожень, *Усп3* рожии са҃
[5] ѡ҆ц҃а л҃ва · и҆ м҃тере м҃рїи҆ липсва *Усп3*
[6] бы҃ь *Прил*
[7] изъ *Усп3*
[8] Вметнато оуноша *Прил*, *Усп3*
[9] бесѣдою *Усп3*, *Прил*, след него и *Прил*
[10] добавено и *Прил*, *Усп3*
[11] ц҃рмь *Прил*
[12] добавено ц҃рь *Прил*, *Усп3*
[13] Така и в *Льв*, в҃ї *Прил*, *Усп3*
[14] липсва *Прил*, *Усп3*
[15] липсва *Прил*, въ *Усп3*
[16] словѣньнъимъ *Прил*, словѣнѣхъ *Усп3*
[17] пребы҃ *Прил*
[18] *Прил* ꙗ҆зыкоу сло́веньскѫ҃, ꙗзыкъ словеньскъин *Усп3*; в *Прил* добавено ї словеса буковнаꙗ сложи · сїа съ братомъ от *Прил*

11. н҆ помы҃лнвь[19] скоро, мнноуѫщоуѫ[20] жн-
12. знь[21] вѣка сего҆ · до́лгоѐ грѣшны[22] моу́че-
13. нїе, н҆ оумнлн сѧ въ[23] стра҃ б҃жїн[24] положн-
14. въ[25] сань кнѧ҃[26] пре҃ ц҃ремь, н҆ ше҃ на ѡ҆лѫ҃-
15. пъскоуѫ го́рѫ[27] н҆ бы́сть мнн҃[28] · нѣко-
16. лнже[29] посла ц҃ръ брата е҆го҆ кнрнла[30] в҄ ко-
17. зары[31] да прѣпрнть[32] жнды · н҆ нженѣ[33]
18. н҆хь[34] ѿ землѧ н҃, бѧхоу бо оу҆же козаре[35]
19. жндовьскоуѫ прїалн[36] вѣроу кнрнль
20. же оумолн брата своѐго мефеднѧ҆ н҃-
21. тн съ[37] собоѫ, ю҃ оу҆мѣ҆аше ѧ҃зыкь сло́-
22. ве́нскъ, ѡ҃быи҃доста[38] же всю страноу
23. тоу, си́лоѫ х҃воѫ[39] въсѧ людн оу҆вѣрн-
24. ста н҆ жи́ды прогнаста, просѧхоу же
25. сло́вени́ кр҃щенїѧ (!)· а҆ козаре[40] оу҃чнте-
26. лѧ · а҃ моравлен҄на[41] е҃пп҃а · а҃ бо҃гаре[42] на́-

---

[19] помъслн *Прил*
[20] мнноуѫщоуѫ *Брашов*; скоромнноующее *Прил*, *Усп3*
[21] жнтье *Прил*, *Усп3*
[22] грѣшнъыхъ *Усп3*
[23] липсва в *Прил*
[24] страхомь б҃нємь *Прил* кнѧ҃
[25] положн *Прил*
[26] кнѧѕ *Брашов*, кнѧженнѧ *Прил*, *Усп3*
[27] изразът на ѡ҆лѫ҃пъскоуѫ го́рѫ липсва в *Прил* вм. него в манастнрь, алоумьбескоую гороу *Усп3*
[28] чернець *Прил*
[29] нѣкогда *Прил*, *Усп3*
[30] кюрнла *Прил*, *Усп3*
[31] в҄ козары липсва в *Прил*
[32] препрнть *Прил*, *Усп3*
[33] їженнть *Прил*, нженеть *Усп3*
[34] липсва в *Прил*, ю *Усп3*
[35] козарн *Прил*, *Усп3*
[36] переѧлн *Прил*
[37] липсва *Прил*
[38] обндоша *Усп3*
[39] си́лоѫ х҃воѫ липсва *Прил*
[40] козарнн *Усп3*
[41] морава *Прил*; моравлѧне *Усп3*
[42] волосн *Прил*

27. ставнника[43], възвратнв'шоу же сѧ[44]
28. мефедїѫ[45] въ костѧн'тнне гра̑ па-
29. трна̑рхь же ст҃нвь[46] е҆го̑ е҆пп҃а, н҆ въ-
30. звратнвь[47] н҆[48] оу[49] моравоу въ гра̑ кань[50] •
31. н҆ тоу́ мно́га сътворн[51] чѫ́деса[52] • зам́-
32. брїн[53] же нѣкто[54] родомь козарнне,

л. 159б
1. а́ вѣрожѫ[55] е҆ретнкь[56] начѧ[57] про́тнвнтн҃
2. мефеднѧ[58] хоулѧ вѣроу[59] х҃воу • н҆ повелѣ
3. кнѧ҃ моравьскын́[60] бы́тн събороу[61] • н҆ со-
4. бра сѧ[62] жндовь съ а҆мбрїемь[63] в҃ моу[64] •
5. мефедїн же прїнде е҆ди́нь посредѣ н҆[65],
6. н҃ѧ ѡ҆пол'чнша[66] сѧ хоуламн н҆ на вѣроу

---

[43] настаннка *Прил*; оучнтелѧ же н наставнника *Усп3*
[44] възвратн же сѧ *Прил*
[45] мефедїю *Брашов*, *Усп3*; мефедь *Прил* – предполагам, че е лошо разчитане, всъщност е мефедьї.
[46] ст҃н *Прил*, *Усп3*
[47] посла *Прил*, *Усп3*
[48] липсва *Прил*, *Усп3*
[49] в *Прил*; въ *Усп3*
[50] въ гра̑ кань липсва *Прил*, каонъ *Усп3*
[51] створн *Усп3*
[52] чюдеса *Брашов*, *Усп3*
[53] замбрнѧ *Прил*; замбрн *Усп3*
[54] липсва *Прил*
[55] вѣрою *Брашов*
[56] еретнка *Прил*
[57] начать *Брашов*, нача *Прил*, *Усп3*
[58] мефедїю *Брашов*; мефедью *Прил*, *Усп3*
[59] вѣрѫ *Брашов*
[60] липсва *Прил*
[61] сбору *Прил*, *Усп3*
[62] събра *Брашов*, *Прил*
[63] со забрнюмь *Усп3*
[64] мѫ *Брашов*
[65] посредѣ н҆ липсва *Прил*
[66] вм. н҃ѧ ѡ҆пол'чнша в *Прил*: онн же хулѧху вѣру х҃ву

7. х҃воу[67], мефедїн же пѧ҃[68] и҆зѧщень бо́ре҃ ·
8. прр҃чьскымн и҆ а҆пл҃лъскымн словесн[69]
9. ꙗко славень[70] вои҃нь на ѡ҃бѣ роуцѣ стрѣ-
10. лѧѧ́ на жнды же и҆ на[71] е҆ретнкы, и҆ нн-
11. како же не погрѣшаше[72] · ꙗ҆ко прѣпре-
12. нн бы́ша ѿ мефедїѧ[73] · и҆[74] сътворн сѧ[75]
13. чѫ҆до[76] велнко · зам҆брїн[77] же[78] ра҆зсѣде сѧ[79] ·
14. а҆ зднслава[80] пожре зе҃лѧ, и҆[81] въ прочн҆ же
15. ѡ҃гнь раз҆горн сѧ[82], и҆ тако ра҆бѣгоша҆
16. радн же бы́вше[83] х҃рстїане[84] нарекоша и҆[85]
17. оу҆ста х҃ва · пожнв҆ше[86] въ старостн
18. добрѣ ко бо҃у[87] преставн сѧ :~

---

[67] свѧтоую *Усп3*
[68] ꙗко *Прил*, *Усп3*
[69] рѣчьмн *Прил*
[70] *Прил* липсва
[71] липсва *Прил*
[72] изразът нникако же не погрѣшаше липсва *Прил*
[73] ї препрѣ ꙗ мефедьн *Прил* мефедїа *Брашов*, *Усп3*
[74] добавено ту *Прил*, липсва *Усп3*
[75] створн сѧ *Прил*, *Усп3*
[76] чюдо *Брашов*, *Прил*, *Усп3*
[77] замбнꙗ *Прил*
[78] оубо *Усп3*
[79] расѣде сѧ *Прил*, *Усп3*
[80] сдеслава *Прил*, седнслава *Усп3*
[81] а *Прил*
[82] възгорѣ сѧ *Прил*, възгорѣ *Усп3*
[83] быша *Усп3*
[84] кр҃тьꙗне *Прил*
[85] липсва *Прил*
[86] пожнве *Брашов*, пожнвъ *Прил*, пожнв же *Усп3*
[87] го҃у *Брашов*

ЦИТИРАНИ РЪКОПИСИ

АСП27	Лвов, Национална научна библиотека на Украйна „В. Стефаник“, ф. 77, оп. 1 (сбирка на А. Петрушевич, АСП), № 27. Пролог за април–май. Руски ръкопис от средата на XVI в., л. 251б–252а (под 11 май).
АСП29	Лвов, Национална научна библиотека на Украйна „В. Стефаник“, ф. 77, оп. 1 (сбирка на А. Петрушевич, АСП), № 29. Пролог за април–юли. Руски ръкопис от края на XVI в., л. 5а–5б (под 11 май).
АСП79	Лвов, Национална научна библиотека на Украйна „В. Стефаник“, ф. 77, оп. 1 (сбирка на А. Петрушевич, АСП), № 79. Пролог за април–май. Руски ръкопис от края на XVI в., л. 101а–101б (под 11 май).
Брашов	Брашов, църква музей „Св. Николай“, № 10. Миней за месец май. Молдовски ръкопис от XVI в., л. 64а–64б.
Егор105	Москва, РГБ, ф. 98 (сбирка на Е. Е. Егоров), № 105. Служебен миней и пролог за май. Молдовски ръкопис от 1587 г., л. 158б–159б. https://lib-fond.ru/lib-rgb/98/f-98-105/#image-158.
Лъв	Препис на *Проложното житие на Методий*, използвано от П. Лавров за разночетения, възможно е да отговаря на *АСП79*.
Прил	Санкт Петербург, РНБ, ф. 573 (сбирка на Санктпетербургската Духовна академия), № A.I.264. Пролог за цялата година (Прилуцки). Руски ръкопис от края на XIV в., л. 104а.
Погод602	Санкт Петербург, РНБ, ф. 588 (сбирка на М. П. Погодин), № 602. Пролог за март–август. Руски ръкопис от края на XV – началото на XVI в., л. 189а–190а.
Погод607	Санкт Петербург, РНБ, ф. 588 (сбирка на М. П. Погодин), № 607. Пролог за март–август. Руски ръкопис от втората четвърт на XVII в., л. 211б.
Рум321	Москва, РГБ, ф. 256 (сбирка на Н. П. Румянцев), № 321. Пролог. Руски ръкопис от края на XV – началото на XVI в., л. 214б–215б (под 11 май).
Рум323	Москва, РГБ, ф. 256 (сбирка на Н. П. Румянцев), № 323. Пролог. Руски ръкопис от 1590 г., л. 189а–190а.
Солов484 (69б)	РНБ, ф. 717 (сбирка на Соловецкия манастир), № 484 (696). Пролог за март–август. Руски ръкопис от първата половина на XV в.
Усп3	Москва, ГИМ, ф. 80370 (сбирка на Успенския събор), № 3. Пролог. Руски ръкопис от 1405 г., л. не е посочен.

ЛИТЕРАТУРА

Викторов 1890 — В и к т о р о в, А. Е. *Описи рукописных собраний в книгохранилищах Северной России*. Санкт-Петербург, 1890 [Viktorov, A. E. Opisi rukopisnykh sobraniĭ v knigokhranilishchakh Severnoĭ Rossii. Sankt-Peterburg, 1890].

Добровский 1825 — Д о б р о в с к и й, Й. *Кирилл и Мефодий, словенские первоучители. Историко-критическое исследование*. Перевод с немецкого [М. Погодина]. Москва, 1825 [Dobrovskiĭ, Ĭ. Kirill i Mefodiĭ, slovenskie pervouchiteli. Istoriko-kriticheskoe issledovanie. Perevod s nemetskogo [M. Pogodina]. Moskva, 1825].

Куев 1985 — К у е в, К. *Проложните жития на Кирил и Методий в ленинградските книгохранилища*. – Palaeobulgarica, 9 (1985), № 1, с. 8–36 [Kuev, K. Prolozhnite zhitia na Kiril i Metodiy v leningradskite knigohranilishta. – Palaeobulgarica, 9 (1985), № 1, s. 8–36].

Кукушкина 1977 — К у к у ш к и н а, М. В. *Монастырские библиотеки Русского Севера. Очерки истории книжной культуры XVI–XVII веков*. Ленинград, 1977 [Kukushkina, M. V. Monastyrskie biblioteki Russkogo Severa. Ocherki istorii knizhnoĭ kul'tury XVI–XVII vekov. Leningrad, 1977].

Лавров 1930 — Л а в р о в, П. А. *Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности*. Ленинград, 1930 [Lavrov, P. A. Materialy po istorii vozniknoveniia drevneĭsheĭ slavianskoĭ pis'mennosti. Leningrad, 1930].

Ламанский 1904 — Л а м а н с к и й, В. И. *Славянское житие св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник*. – Журнал Министерства народного просвящения, 352, апрель 1904, с. 215–239 [Lamanskiĭ, V. I. Slavianskoe zhitie sv. Kirilla kak religiozno-epicheskoe proizvedenie i kak istoricheskiĭ istochnik. – Zhurnal Ministerstva narodnogo prosviashcheniia, 352, aprel' 1904, s. 215–239].

Мирчева 2021 — М и р ч е в а, Б. *Списки славянских источников для изучения жизни и деятельности Кирилла и Мефодия и их учеников в библиотеке Соловецкого монастыря (РНБ)*. – В: Славянское и балканское языкознание. Палеославистика: Лексикология и текстология. К 100-летию Р. М. Цейтлин. Вып. 21, Институт славяноведения РАН, Москва, 2021, 205–231 [Mircheva, B. Spiski slavianskikh istochnikov dlia izucheniia zhizni i deiatel'nosti Kirilla i Mefodiia i ikh uchenikov v biblioteke Solovetskogo monastyria (RNB). – V: Slavianskoe i balkanskoe yazykoznanie. Paleoslavistika: Leksikologia i tekstologia. K 100-letiiu R. M. Tseitlin. Vyp. 21. Institut slavianovedeniia RAN, Moskva, 2021, 205–231.]

Николова 1983 Н и к о л о в а, Св. *За възникването на Проложното Методиево житие*. – В: Литературознание и фолклористика. Сборник в чест на 70-годишнината на акад. П. Динеков. София, 1983, с. 89–92 [Nikolova, Sv. Za vaznikvaneto na Prolozhnoto Metodievo zhitie. – V: Literaturoznanie i folkloristika. Sbornik v chest na 70-godishninata na akad. P. Dinekov. Sofia, 1983, s. 89–92].

Николова 1988 Н и к о л о в а, Св. *К истории текста Проложного жития Мефодия* [Nikolova, Sv. K istorii teksta Prolozhnogo zhitiia Mefodiia]. – In: Symposium Methodianum. Beiträge der Internationalen Tagung in Regensburg (17. bis 24. April 1985) zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method. Neuried, 1988, S. 473–484.

Николова 1989 Н и к о л о в а, Св. *Разпространение на Проложното житие на св. Методий в Русия*. – В: 1100 години от блажената кончина на св. Методий. Т. 1. София, 1989, с. 100–109 [Nikolova, Sv. Razprostranenie nd Prolozhnoto zhitie na sv. Metodiy v Rusia.– V: 1100 godini ot blazhenata konchina na sv. Metodiy. T. 1. Sofia, 1989, s. 100–109].

Порфирьев, Вадковский, Красносельцев 1885 *Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской Духовной академии*. Ч. 2. Сост. И. Я. Порфирьев, А. В. Вадковский, Н. Ф. Красносельцев. Казань, 1885 [Opisanie rukopiseĭ Solovetskogo monastyria, nakhodiashchikhsia v biblioteke Kazanskoĭ Dukhovnoĭ akademii. Ch. 2. Sost. I. Ia. Porfir'ev, A. V. Vadkovskiĭ, N. F. Krasnosel'tsev. Kazan', 1885].

Родосский 1903 Р о д о с с к и й, А. С. *Рукописи и книги церковной печати, поступившие в библиотеку Санкт-Петербургской духовной академии в 1901 г.* – Християнское чтение, август 1903, с. 247–249 [Rodosskiĭ, A. S. Rukopisi i knigi tserkovnoĭ pechati, postupivshie v biblioteku Sankt-Peterburgskoĭ dukhovnoĭ akademii v 1901 g. – Khristianskoe chtenie, avgust 1903, s. 247–249].

Свенціцький 1906 С в е н ц ї ц ь к и й, І. *Опис рукописів Народьного дому з колекції А. Петрушевича*. Ч. 1 (= Рукописи Львівских збірок. Вып. II–III. Українсько-руський архів. Видае Історично-філософічна секція Наукового товариства ім. Шевченко. Т. VI–VII). Львів, 1906 [Sventsïts'kyĭ, I. Opys rukopysiv Narod'noho domu z kolektsii A. Petrushevycha. Ch. 1 (= Rukopysy L'vivskykh zbirok. Vyp. II–III. Ukraïns'ko-rus'kyĭ arkhiv. Vydae Istorychno-filosofichna sektsiia Naukovoho tovarystva im. Shevchenko. T. VI–VII). L'viv, 1906].

Собрание Егорова 2014 Ф. 98. Е. Е. Е г о р о в. *Опись собрания*. Т. 2. №№ 101–200. XIV–XIX вв. Москва, 2014 [F. 98. E. E. Egorov. Opis' sobraniia. T. 2. №№ 101–200. XIV–XIX vv. Moskva, 2014] https://img.lib-fond.ru/%D0%A0%D0%93%D0%91/%D0%A4.98%20%D0%A1%D0%BE%D0%B1%D1%80%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B5%20%D1%80%D1%83%D0%BA%D0%BE%D0%BF%D0%B8%D1%81%D0%BD%D1%8B%D1%85%20%D0%BA%D0%BD%D0%B8%D0%B3%20%D0%95.%20%D0%95.%20%D0%95%D0%B3%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B0/98.pdf.

ANOTHER MOLDAVIAN COPY OF THE *SYNAXARION LIFE OF ST METHODIUS*

(Summary)

The *Synaxarion Life of St Methodius* of Moravia occupies an important place among the Slavic sources on Cyril and Methodius and their disciples. Although it is one of the earliest Slavic sources that was discovered, the original text of the work is still to be explored. Therefore, the important questions of the time and the place of its occurrence have not been answered yet. Few of the copies of the *Life* have been published. Most scholars believe that this is a late text, which probably occurred among Southern Slavs but survived only in Russian copies. In 1989 Sv. Nikolova published the only Moldavian copy of the *Life* known at that moment (ms No.10 from the collection of the church museum "St Nicholas" in Brašov) and the documentary evidence confirmed the Bulgarian origin of the work. A second Moldavian copy of the *Life* is published in the present article for the first time (RGB, f. 98, collection of E. Egorov, No. 105, Service Menaion and Prologue for May, Moldavian manuscript, 1587). It has distinct Middle Bulgarian features that are yet another proof of the work's Bulgarian origin.

Keywords: Cyrillo-Methodian Studies; Slavic Cyrillo-Methodian sources; Synaxarion; Moldavian copy.

Boyka Mircheva,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences

Сергей Ю. Темчин (Вильнюс, Литва)

КИЕВСКИЕ ПЕРЕВОДЧИКИ С ДРЕВНЕЕВРЕЙСКОГО ЯЗЫКА НА РУСЬКУ МОВУ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XV в.) КАК ИНТЕРПРЕТАТОРЫ *ПРОСТРАННОГО ЖИТИЯ КИРИЛЛА ФИЛОСОФА*

Любопытная интерпретация двух фрагментов *Пространного жития Кирилла Философа* содержится в небольшом произведении, выписанном среди дополнительных статей в двух близкородственных восточнославянских списках древнеболгарского *Супрасльского сборника* XI в., созданных на восточнославянских землях Великого княжества Литовского:

1) фрагмент цветнотриодного торжественника и мартовская четья минея с дополнениями, 1520–1530-е гг. (Мел. 117)[1]; интересующий нас текст на л. 415об.–416;

2) фрагмент цветнотриодного торжественника и мартовская четья минея с дополнениями, последняя четверть XVI в. (ВМ 104)[2]; интересующий нас текст на л. 253об.

Обе рукописи восходят к более раннему общему (вероятно, киевскому) архетипу, возникшему заведомо после 1489 г. (Темчин 2020: 112–114; ср. Темчин 2012).

Эта рукописная статья, не связанная по содержанию с окружающими ее текстами, неоднократно издавалась по более раннему (киевскому) списку и анализировалась (Перетц 1906: 63; Taube 2005: 196–198; Темчин 2020). Она содержит перечни названий наук и имен авторов, чтение которых входило в образовательную программу указанных при каждом перечне интеллектуалов: евреев (Схарии и Калонимоса) и греков (Фомы Грека, Дуки Грека и Андроника Грека), а также Кирилла Философа.

---

[1] Описания рукописи: Петров 1891: 213–218 (№ 117); Іванова, Гальченко, Гнатенко 2010: 196–197 (№ 100).

[2] Рукопись пока не имеет печатного описания. Искренне благодарю Марию Кольбух за определение филиграней этой рукописи: 1) герб *Секира*, подобен Лауцявичюс, № 1701 (1591–1594 гг.); 2) герб *Абданк* – Лауцявичюс, № 1038 (1582–1583 гг.).

Один из приведенных здесь перечней наук эксплицитно приписан Схарии (известен также как родоначальник новгородско-московского движения жидовствующих), который надежно отождествлен с Захарией бен Аароном га-Кохеном, ученым евреем и переписчиком нескольких дошедших до нас древнееврейских научно-философских произведений, работавшим в Киеве (1454–1468 гг.) и Дамаске (1485 г.) (Подробнее см. Taube 1995). Известно, что он был основным переводчиком на руську мову нескольких древнееврейских ученых трактатов или их фрагментов (Taube 1995), некоторые из которых восходят к иноязычным (арабским и латинским) оригиналам. Многие из этих переводов, созданных в Великом княжестве Литовском предположительно для киевских князей Олельковичей (Romanchuk 2005: 146–147, 160) и традиционно относящихся к так называемой „литературе жидовствующих“[3], позже распространились также в Новгороде и Московской Руси.

М. Таубе установил, что перечень наук, приведенный при имени Схарии в обоих списках интересующей нас дополнительной статьи к *Супрасльскому сборнику*, заимствован из руськомовной *Логики* (Taube 2005: 196–198; Taube 2016: 62–63), переведенной с древнееврейского языка и включающей в себя трактат *Логические термины* Маймонида (ум. 1204 г.) и два первых раздела трактата *Намерения философов* Абу Хамида Мухаммада аль-Газали (ум. 1111 г.), посвященных соответственно богословию и логике (оба произведения были первоначально написаны по-арабски и затем переведены на древнееврейский). В недавнем научном издании предложено деление текста перевода *Логических терминов* на параграфы с буквенно-цифровой нумерацией (Taube 2016: 150–255; ср. Темчин 2017), которую я использую ниже для удобства читателя.

Составитель перечней наук при именах еврейских и греческих интеллектуалов, видимо, считал Кирилла Философа славянином: в любом случае определение *грек* при нем отсутствует, в отличие от иных примеров (Фома Грек, Дука Грек, Андроник Грек), где оно неизменно сопровождает имена византийских ученых.

При имени Кирилла Философа указано восемь названий наук, но пронумерованы лишь первые семь (грамматика, риторика, Гомер, арифметика, геометрия, музыка, астрономия), что заставляет считать этот перечень семичастным. Они выписаны из гл. 4 *Пространного жития* этого святого („И в 3 месяца овладел всей грамматикой и за иные взялся науки, научился же и Гомеру, и геометрии, и у Льва, и у Фотия диалектике, и всем философским учениям, а сверх того и риторике, и арифметике, и астрономии, и

[3] Недавние обзоры: Алексеев 2018: 12–13; Грищенко 2018: 136–139.

музыке, и всем прочим эллинским учениям“)[4]. Восьмая, ненумерованная, позиция перечня („и осмь книг лоичных евреискым языком, еже есть беседою у Лва и у Фоте диалексицитикию“) соотносится с гл. 8 того же *Жития* („Тогда же пустился в путь и, когда дошел до Херсона, научился здесь еврейской речи и письму, переведя восемь частей грамматики, и воспринял от этого еще большее знание“) и содержит дополнительное пояснение, что эти восемь еврейских книг относились к логике, которая соответствует диалектике Льва и Фотия, у коих в Константинополе учился св. Кирилл (ср. гл. 4: „и у Льва, и у Фотия диалектике, и всем философским учениям“).

Наличие здесь восьми названий наук вместо семи не должно удивлять: в еврейской традиции (в частности, по Маймониду) логика считалась не самостоятельной наукой, а научным методом (Wolfson 1973: 511), именно потому в анализируемом тексте она не имеет нумерации и поставлена в соответствие греческой диалектике. Еврейское образование Кирилла Философа не только показывало пример возможности сочетания христианской и иудейской науки, но и превосходство последней: ею св. Кирилл овладел уже после прохождения в Константинополе полного курса обучения у Льва и Фотия „и воспринял от этого еще большее знание“.

Как видим, интересующий нас источник содержит неожиданную интерпретацию *Пространного жития Кирилла Философа*, проявившуюся в замене переведенных им с еврейского *восьми частей грамматики* на *восемь книг логики*, которыми он, судя по контексту, занимался в Крыму на пути к хазарам. Современные исследователи затрудняются в определении упомянутых в *Житии* восьми частей грамматики, якобы переведенных просветителем славян[5]. Тем интереснее мнение по этому вопросу киевских книжников второй половины XV в., не имеющее опоры в текстовой истории *Пространного жития*: известные сегодня списки не содержат случаев замены *грамматики* на *логику* в данном контексте[6].

Эта неожиданная интерпретация заставляет включить исследуемый документ в историю средневековой рецепции *Пространного жития Кирилла Философа*. Ниже я постараюсь показать, что ключ к ней находится в оригинальном тексте *Логических терминов* Маймонида и его руськомовном переводе, который в одних местах значительно сокращает переводимый оригинал, но в других – дополняет его новой информацией.

---

[4] Здесь и далее *Пространное житие Кирилла Философа* цитируется в русском переводе по изданию Флоря 2000: 140, 149.

[5] О сложностях современного толкования житийного сообщения о переводе восьмичастной еврейской грамматики см. Флоря 2000: 222.

[6] Ср. сводку разночтений к соответствующему месту *Пространного жития*: Ангелов, Кодов 1973: 113–114.

Поскольку соответствующий кириллический текст *Логики* публиковался в оригинальной орфографии с многочисленными условными знаками, отражающими проведенную М. Таубе работу с первоисточниками, ниже я буду цитировать его в упрощенном правописании, поскольку в данном случае нас интересует не формально-языковая, а лишь содержательная сторона текста. Кириллические фрагменты, смысл которых нелегко уловить по руськомовной версии, будут сопровождаться ее переводом на английский язык, выполненным издателем. Исходный текст *Логических терминов* я буду цитировать по его единственному полному английскому переводу, выполненному с арабского оригинала (Efros 1938). В нем я выделаю курсивом переведенные на руську мову фрагменты, тогда как наиболее важные для интерпретации слова я даю полужирным шрифтом во всех сопоставляемых текстах.

Вот первый фрагмент, имеющий отношение к замене восьми частей грамматики *Пространного жития* на восемь книг логики:

Логические термины Маймонида, гл. 14	
Перевод 2-й половины XV в. с древнееврейского на руську мову (с английским переводом)	Английский перевод арабского оригинала
14.1.0 имя премудрости словесной <…> на трое. 14.1.1 а) на ту силу, чим человек доставает доразуменых, имже делатель делает делы свои <…> 14.1.2 б) имже знает [речи божественныя] <…>, а то наричется **слово нутренее**, 14.1.3 а в) имже скажет языком, что у него на души. <…> 14.2.1 а мудрость сию исполнил **Аристотель** [голова всем философом, первым и последним, **подлуг смыслу мудрецов израилевых**, аже по пленении не нашли своих книг, а спустилися на его разум, иже ровен во пророческиих фундаментех, 14.2.2 занеже невозможно есть, абы пророк неполон был в седми мудростех, а овсем в логице и в путных], 14.2.3 а исполнился **осмыми книгами прежереченными**, иже она направит каждого в тых мудростех [14.2.4 а она подобна есть вазе, и мере, и осле златой].	*The term logos* technically used by the thinkers of ancient peoples, *is a homonym having three meanings. The first is the faculty, peculiar to man, whereby he conceives ideas, learns the arts*, and differentiates between the ugly and the beautiful; it is called the rational faculty. *The second is the idea itself which man has conceived; it is called* ***inner speech****. The third is the interpretation in language of that which has been impressed on the soul*; it is called **external speech**. And because *this art, originated and developed* ***in eight parts by Aristotle****, imparts to the rational faculty rules for the attainment of ideas*, which are the inner speech, guarding it against error and leading it in the right path until it acquires the truth in so far as it is in man's power to attain truth, and it also imparts those rules, common to all languages, which

14.1.0 The term logic <…> refers to three: 14.1.1 a) to the faculty by which man grasps concepts, and by which an agent enacts his actions <…> 14.1.2 b) by which he knows [the divine matters], and that is called **inner speech**; 14.1.3 c) by which he explicates in language what is in his soul. <…> 14.2.1 And this wisdom was perfected by **Aristotle**, [the chief of all Philosophers both ancient and recent, **in accord with the view of the sages of Israel**, since after the exile they did not find their books, so they relied on his wisdom, which is equal in its foundations to that of the prophets. 14.2.2 For it is inconceivable that a prophet be incomplete in the seven sciences, and certartainly in Logic {and in} the Mathematical (sciences)]. 14.2.3 And he completed it in **the aforementioned eight books**, for it guides everyone in those wisdoms [14.2.4 and it is (for them) like a weight and measure and like a touchstone for gold] (Taube 2016: 246, 248).	lead external speech in the right path and guard it against error; so that whatever the tongue utters harmonizes and agrees with the hidden thought, the expression neither adding to, nor detracting from, the promptings of the soul, – because of these benefits bestowed by this art, they called it the art of logic. Indeed it has been said: **The relation of the art of logic to the mind is that of the art of grammar to language** (Efros 1938: 61–62).

В обеих сопоставляемых версиях говорится о восьми книгах Аристотеля. Кириллический текст уточняет, что тот составил их в соответствии со взглядами еврейских мудрецов, но во время вавилонского пленения соответствующие еврейские книги были утрачены и иудеи обратились к Аристотелю, чей разум равен пророческому, ведь пророк не может быть несведущим в семи науках и, разумеется, в логике и математике. Исходный же текст трактата (в своей непереведенной части) сообщает, что логика соотносится с разумом так же, как грамматика – с языком.

Эта интересная параллель между логикой и грамматикой способна объяснить замену последней на первую в киевской интерпретации *Пространного жития Кирилла Философа*. Она покоится на взаимном разграничении внутренней и внешней речи (кириллическая версия отражает его лишь частично): формальная структура беззвучной речи (т.е. мыслей) зависит от логики, тогда как формальная структура звучащей речи (т.е. языка) зависит от грамматики.

Для обозначения обеих разновидностей речи используется лингвистический термин (‘речь’). Очевидно, что аналогичным образом можно поступить с соответствующим названием науки (‘грамматика’). В результате неизбежен вывод о существовании двух видов последней, один из которых регламентирует звучащую речь (собственно грамматика), а другой – беззвучную, мысленную речь (это – логика). Так получаем определение логики как грамматики мыслей.

Но если грамматика существует в двух разновидностях (грамматика языка и грамматика мыслей), то какой же из них занимался Кирилл Философ в Крыму („[…] когда дошел до Херсона, научился здесь еврейской речи и письму, переведя восемь частей грамматики […]“)? Современные исследователи уверены, что речь идет о собственно грамматике (хотя и не находят конкретного текста, который мог быть переведен в Крыму с еврейского), тогда как дополнительная статья двух восточнославянских списков *Супрасльского сборника* предлагает видеть здесь грамматику мыслей, т.е. логику.

Действительно, станет ли настоящий философ тратить время на занятия грамматической структурой конкретного языка, если можно заниматься грамматикой мыслей, которая универсальна и не зависит от конкретно-языкового выражения, поскольку может быть выражена средствами любого человеческого языка?

Нам не обязательно соглашаться со средневековой интерпретацией, но необходимо понять ее: общие и универсальные закономерности уровня смыслов и мышления (логика) более достойны внимания философа, чем частные и специфические особенности формы конкретных языков (собственно грамматика)[7]. Поскольку же *Логика* Аристотеля написана им в соответствии со взглядами еврейских мудрецов, то вполне естественно стремление Кирилла Философа заниматься ею именно по еврейской версии, от чего он воспринял еще большее знание, чем от занятий (греческой) диалектикой у Льва и Фотия в Константинополе.

Руськомовный текст *Логики* сообщает, что восемь логических книг Аристотеля перечислены выше. И действительно:

---

[7] Подобную позицию занимал в своем публичном диспуте (проведен при дворе багдадского визиря в 932 г.) с религиозно ориентированным арабским филологом и юристом Абу Саидом ас-Сирафи (ум. 979 г.) рационально настроенный сирийско-несторианский философ Абу Бишр Матта ибн Юнус († 940 г.), основатель философской школы в Багдаде. Краткое изложение сути диспута с дальнейшей литературой вопроса: Versteegh 2000: 301–302.

Логические термины Маймонида, гл. 10	
Перевод 2-й половины XV в. с древнееврейского на руську мову (с английским переводом)	Английский перевод арабского оригинала
10.4.5 а **первая книга ея говорит о сих [десяти] реченых**, а **вторая о словех замесных** <…>, а **3-я книга ровнания** <…>. 10.4.6 А сии три книги посполюют вси книги остаточныя в логице. 10.4.7 **4 книга доводная, 5 книга заблудшая, 6-я книга кознодейная, 7 книга спорная, 8 книга песенная**. 10.4.5 And **its first book speaks about these [ten] categories**. And **the second is** about complex notions <and it is called **the Book of Interpretation**>. The third is the Book if Syllogism. <…> 10.4.6 And these three books are general with regard to all the posterior books of Logic. 10.4.7 **The fourth is the Book of Demonstration, the fifth is the Book of Deception, the sixth is the Book of Rhetoric, the seventh is the Book of Polemic, the eighth is the Book of Poetry** (Taube 2016: 216, 218).	These ten summa genera are called categories; […] *This is **the first of the books of logic**. **The second** deals with complex notions*, and that **is the Book of Interpretation**. ***The third is the Book of The Syllogism***, and we have already discussed the meaning of the syllogism and its figures and moods. *These three books are of a general nature with reference to the five subsequent books*. The first of these five books, i. e. ***the fourth is the Book of Demonstration, the fifth is the Book of Dialectics, the sixth is the Book of Rhetoric, the seventh is the Book of Sophism, and the eighth is the Book of Poetry*** (Efros 1938: 53).

Здесь приведены названия книг, составляющих *Органон* (собрание трудов по логике) Аристотеля: *Категории*, *Об истолковании*, *Первая аналитика*, *Вторая аналитика*, *Топика*, *Софистические опровержения* с прилагаемыми к ним *Риторикой* и *Поэтикой*. Разделение всех книг на первые три (общего характера) и следующие пять зависит от соотнесения последних с пятью видами силлогизмов (демонстративный, диалектический, риторический, софистический, поэтический), излагаемыми в 8-й главе *Логических терминов* Маймонида[8]. Этим соотнесением, собственно, и объясняется добавление к логическим книгам Аристотеля его *Риторики* и *Поэтики*.

[8] „After these preliminaries, you must know that every syllogism both of whose premises are apodictic, we call a **demonstrative syllogism**; and the making of these syllogisms and a knowledge of their conditions constitute what we call the art of demonstration. When, however, one or both

Изложенные выше положения *Логических терминов* Маймонида восходят к работам Абу Насра Мухаммеда аль-Фараби (ум. 950/951 г.)[9] и далее через сирийско-христианскую традицию к позднеантичным теориям Александрийской философской школы времен Аммония и Олимпиодора (V–VI вв.), развивавшей идеи Аристотеля в неоплатоническом преломлении (Gutas 1983). Здесь бытовало и разделение речи на внутреннюю и внешнюю (в соответствии с многозначностью греч. λόγος ‘слово, речь; разумение, разум’), и определение логики в качестве не собственно науки, а научного метода (отсюда называние логических трудов Аристотеля *Органоном*, ср. греч. ὄργανον ‘орудие, средство, инструмент’), и восьмикнижная аристотелевская *Логика* (*Введение* к ней Порфирия при этом не нумеровалось) с прибавлением *Риторики* и *Поэтики* в связи с пятью видами силлогизма, и признание логики универсальным инструментом, основанное на ее понимании как грамматики мыслей.

В результате получается, что отраженная в дополнительной статье двух восточнославянских списков древнеболгарского *Супрасльского сборника* интерпретация *восьми частей грамматики*, якобы переведенной с еврейского языка Кириллом Философом в Крыму (гл. 8 *Пространного жития*), в качестве *восьми книг логики*, которыми тот занимался по еврейскому оригиналу, имеет в виду восьмикнижный *Органон* Аристотеля (расширенный *Поэтикой* и *Риторикой*), т.е. наиболее полное и авторитетное изложение древнегреческой логики. Разумеется, подобное занятие должно было дать славянскому просветителю большее знание по сравнению с тем, что он по-

---

premises of the syllogism belong to conventions, we call it **a dialectic syllogism**; and the making of these syllogisms and a knowledge of their conditions constitute the art of dialectics. When one or both premises of the syllogism belong to traditions, we call it **a rhetorical syllogism**; and the making of these syllogisms and a knowledge of their conditions constitute the art of rhetoric. There is also a kind of syllogism used for deception and falsehood, where one or both premises are such wherewith or wherein a man errs or falsifies in any of the syllogistic moods. **Such syllogisms are called sophistic**, and the making thereof and the knowledge of the ways in which people deceive and utter falsehood constitute what is called sophism. Then there are some who praise and blame things in no other way than by means of imitations; and any syllogism whose premise is used in this way of imitation we call **a poetic syllogism**, and the art which deals with such syllogisms and explains the ways of imitations is called the art of poetry“ (Efros 1938: 48–49).

[9] Ср., например, его *Слово о классификации наук*: „Искусство логики научает совокупности законов, способствующих совершенствованию интеллекта и наставляющих человека на путь истины […] Это искусство родственно искусству грамматическому, ибо отношение [искусства] логики к интеллекту и умопостигаемым объектам интеллекции такое же, как отношение грамматики к языку и словам; грамматика в [своих] законах о словах дает нам такие же образцы, какие дает логика касательно умопостигаемых объектов интеллекции“ (Аль-Фараби 1972: 118–119).

лучил ранее в результате занятий диалектикой у Льва и Фотия в Константинополе.

Эта оригинальная интерпретация основана на трактате *Логические термины* Маймонида и на специфически еврейском отношении к логическим трудам Аристотеля как созданным в соответствии со взглядами еврейских мудрецов, отраженном в дополнительных (по сравнению с оригинальной версией) фрагментах руськомовного перевода этого трактата. Однако поскольку данная интерпретация предполагает знакомство ее автора с полным текстом *Логических терминов* Маймонида, в том числе с фрагментами, не переведенными на руську мову, то ее автора следует признать евреем, а не славянином.

Он был связан с переводческим проектом древнееврейских научных трактатов на руську мову, выполнявшимся в Киеве во второй половине XV в.: об этом свидетельствует уникальная терминология (в списке наук при имени Схарии), почерпнутая из руськомовного перевода древнееврейской *Логики*, выполненного в рамках этого проекта.

Им руководил ученый еврей Захария бен Аарон га-Кохен (Схария славянских источников), работавший в Киеве в 1454–1468 гг. Участвовали ли в нем также иные иудеи, неизвестно, поэтому авторство изложенной выше интерпретации двух фрагментов *Пространного жития Кирилла Философа* (гл. 4 и 8) с достаточной степенью вероятности можно приписать именно ему.

Общая ситуация вырисовывается так. Захария бен Аарон устно переводил древнееврейские трактаты на руську мову, а восточнославянские книжники записывали его перевод под диктовку (Taube 2005: 190–191). Эти же киевские писцы сообщили Захарии, что в известном им *Житии Кирилла Философа*, просветителя славян, рассказывается о полученном им образовании у Льва и Фотия в Константинополе, которое позже в Крыму было дополнено изучением древнееврейского языка и переводом восьми частей какой-то грамматики. Захария объяснил им, что речь, скорее всего, идет о восьми книгах логики (т.е. грамматики мыслей), которые, с его точки зрения, было естественно изучать именно по еврейской версии, ведь *Органон* Аристотеля создан в соответствии со взглядами еврейских мудрецов.

Эта интерпретация, иудейская по происхождению, получила отражение в дополнительной статье двух близкородственных списков древнеболгарского *Супрасльского сборника*, содержащей перечни названий наук и имен авторов, чтение которых входило в образовательную программу указанных при каждом перечне еврейских и греческих интеллектуалов, а также самого Кирилла Философа, который, судя по всему, считался славянином.

ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ РУКОПИСИ

Мел. 117 — Киев, Институт рукописей Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского, собр. Мелецкого монастыря на Волыни (ф. 303), № 117; 2°, 458 л. De visu.

BM 104 — Львовская национальная научная библиотека Украины им. В.С. Стефаника, собр. Центрального василианского архива и библиотеки во Львове (ф. 3), № 104; 2°, 258 л. De visu.

ЛИТЕРАТУРА

Алексеев 2018 — А л е к с е е в, А. А. *Еврейские источники в литературной традиции древней Руси*. – В: Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики: XVI Международный съезд славистов (Белград, 20–27 августа 2018 г.). Доклады российской делегации. Москва, 2018, с. 5–17 [Alekseev, A. A. Evreĭskie istochniki v literaturnoĭ traditsii drevneĭ Rusi. – V: Pis'mennost', literatura, fol'klor slavianskikh narodov. Istoriia slavistiki: XVI Mezhdunarodnyĭ s″ezd slavistov (Belgrad, 20–27 avgusta 2018 g.). Doklady rossiĭskoĭ delegatsii. Moskva, 2018, s. 5–17].

Аль-Фараби 1972 — А л ь - Ф а р а б и, А. Н. *Философские трактаты*. Алма-Ата, 1972 [Al'-Farabi, A. N. Filosofskie traktaty. Alma-Ata, 1972].

Ангелов, Кодов 1973 — К л и м е н т О х р и д с к и. *Събрани съчинения*. Т. 3. *Пространни жития на Кирил и Методий*. Подготвили за печат Б. Ст. Ангелов, Хр. Кодов. София, 1973 [Kliment Ohridski. Sabrani sachinenia. T. 3. Prostranni zhitia na Kiril i Metodiy. Podgotvili za pechat B. St. Angelov, Hr. Kodov. Sofia, 1973].

Грищенко 2018 — Г р и щ е н к о, А. И. *Правленое славяно-русское Пятикнижие XV в.: предварительные итоги лингвотекстологического изучения.* Москва, 2018 [Grishchenko, A. I. Pravlenoe slaviano-russkoe Piatiknizhie XV v.: predvaritel'nye itogi lingvotekstologicheskogo izucheniia. Moskva, 2018].

Іванова, Гальченко, Гнатенко 2010 — І в а н о в а, О. А., О. М. Г а л ь ч е н к о, Л. А. Г н а т е н к о. *Слов'янська кирилична рукописна книга XVI ст. з фондів Інституту рукопису Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського. Науковий каталог. Палеографічний альбом*. Київ, 2010 [Ivanova, O. A., O. M. Gal'chenko, L. A Gnatenko. Slov'ians'ka kyrylychna rukopysna knyga XVI st. z fondiv Instytutu rukopysu Natsional'noї biblioteky Ukraïny imeni V.I. Vernads'kogo. Naukoviĭ katalog. Paleografichnyĭ al'bom. Kiïv, 2010].

Перетц 1906 П е р е т ц, В. Н. *Новые труды по источниковедению древнерусской литературы и палеографии: Критико-библиографический обзор. XVI–XXIV*. Киев, 1906 (напечатано также в: Университетские известия, 46 (1906), кн. 12) [Peretts, V. N. Novye trudy po istochnikovedeniiu drevnerusskoĭ literatury i paleografii: Kritiko-bibliograficheskiĭ obzor. XVI–XXIV. Kiev, 1906 (napechatano takzhe v: Universitetskie izvestiia, 46 (1906), kn. 12)].

Петров 1891 П е т р о в, Н. И. *Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве*. Вып. 1: *Собрание рукописей московского митрополита Макария (Булгакова), Мелецкого монастыря на Волыни, Киево-Братского монастыря и Киевской духовной семинарии*. Москва, 1891 (напечатано также в: Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете (1892), кн. 1, с. 1–174; кн. 2, с. 175–240, кн. 3, с. 241–321) [Petrov, N. I. Opisanie rukopisnykh sobraniĭ, nakhodiashchikhsia v gorode Kieve. Vyp. 1: Sobranie rukopiseĭ moskovskogo mitropolita Makariia (Bulgakova), Meletskogo monastyria na Volyni, Kievo-Bratskogo monastyria i Kievskoĭ dukhovnoĭ seminarii. Moskva, 1891 (napechatano takzhe v: Chteniia v Imperatorskom obshchestve istorii i drevnosteĭ rossiĭskikh pri Moskovskom universitete (1892), kn. 1, s. 1–174; kn. 2, s. 175–240, kn. 3, s. 241–321)].

Темчин 2012 Т е м ч и н, С. Ю. *Бытование древнеболгарского Супрасльского сборника в Великом княжестве Литовском в XVI–XVII веках: новые данные*. – В: Преоткриване: Супрасълски сборник, старобългарски паметник от X век. София, 2012, с. 195–215 [Temčinas, S. Yu. Bytovanie drevnebolgarskogo Suprasl'skogo sbornika v Velikom kniazhestve Litovskom v XVI–XVII vekakh: novye dannye. – V: Preotkrivane: Suprasalski sbornik, starobalgarski pametnik ot X vek. Sofia, 2012, s. 195–215].

Темчин 2017 Т е м ч и н, С. Ю. [Рец.] [Temčinas, S. Yu. [Rets.] *Moshe Taube, The Logika of the Judaizers: A Fifteenth-Century Ruthenian Translation from Hebrew. Critical edition of the Slavic texts presented alongside their Hebrew sources with Introduction, English translation, and commentary. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2016. 720 pages*. – Ruthenica, 14 (2017), с. 235–244.

Темчин 2020 Т е м ч и н, С. Ю. *Перечень наук руськомовного перевода Слов логики Маймонида и отзвуки византийского гуманизма в Киеве второй половины XV – начала XVI вв.* [Temčinas, S. Yu. Perechen' nauk rus'komovnogo perevoda

Slov logiki Maĭmonida i otzvuki vizantiĭskogo gumanizma v Kieve vtoroĭ poloviny XV – nachala XVI vv.]. – Ruthenica, 16 (2020), с. 112–124.

Флоря 2000 — Ф л о р я, Б. Н. *Сказания о начале славянской письменности*. [2. изд.] Санкт-Петербург, 2000 [Floria, B. N. Skazaniia o nachale slavianskoĭ pis'mennosti. [2. izd.] Sankt-Peterburg, 2000].

Efros 1938 — E f r o s, I. *Maimonides' Treatise on Logic (Maḳālah fi-ṣinā'at al-manṭiḳ): The original Arabic and three Hebrew translations, critically edited on the basis of manuscripts and early editions and translated into English*. New York, 1938.

Gutas 1983 — G u t a s, D. *Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdad*. – Der Islam (Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients), 60 (1983), p. 231–267.

Romanchuk 2005 — R o m a n c h u k, R. *The reception of the Judaizer corpus in Ruthenia and Muscovy: A case study of the Logic of al-Ghazzali, the "Cipher in Squares", and the Laodicean Epistle*. – In: Speculum Slaviae Orientalis: Muscovy, Ruthenia and Lithuania in the Late Middle Ages (= University of California, Los Angeles. UCLA Slavic Studies, New Series. Vol. 4). Moscow, 2005, p. 144–165.

Taube 1995 — T a u b e, M. *The Kievan Jew Zacharia and the astronomical works of the Judaizers*. – In: Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία [Ioudaïkē archaiologia]: In honour of Professor Moshe Altbauer (= Jews and Slavs. Vol. 3). Jerusalem, 1995, p. 168–198.

Taube 2005 — T a u b e, M. *The fifteenth-century Ruthenian translations from Hebrew and the heresy of the Judaizers: Is there a connection?* – In: Speculum Slaviae Orientalis: Muscovy, Ruthenia and Lithuania in the Late Middle Ages (= University of California, Los Angeles. UCLA Slavic Studies, New Series. Vol. 4). Moscow, 2005, p. 185–208.

Taube 2016 — T a u b e, M. *The Logika of the Judaizers. A Fifteenth-Century Ruthenian Translation from Hebrew: Critical edition of the Slavic texts presented alongside their Hebrew sources with Introduction, English translation, and commentary*. Jerusalem, 2016.

Versteegh 2000 — V e r s t e e g h, K. *Grammar and logic in the Arabic grammatical tradition*. – In: History of the language sciences: An international handbook on the evolution of the study of language from the beginnings to the present. Vol. 1 (= Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft. Bd. 18.1). Berlin–New York, 2000 p. 300–306.

Wolfson 1973 — W o l f s o n, H. A. *Studies in the History and Philosophy and Religion*. Vol. 1. Cambridge (MA), 1973.

KIEVAN TRANSLATORS FROM HEBREW INTO RUTHENIAN (SECOND HALF OF THE 15th CENTURY) AS INTERPRETERS OF THE *LONG VITA OF CYRIL THE PHILOSOPHER*

(*Summary*)

The article focuses on the medieval literary reception of two fragments of the *Long Vita of Cyril the Philosopher* (chapters 4 and 8), concerning the education and scientific activities of the enlightener of the Slavs. It is reflected in a small text, which is found in two East Slavic manuscript copies of the Old Bulgarian *Codex Suprasliensis*, which are dated to the 16th century and go back to a common (probably Kievan) archetype not prior to 1489. The additional text contains lists of sciences, the reading of which was included in the educational program of several Jewish and Greek intellectuals (their names are explicitly indicated), including Cyril the Philosopher. The information of the *Long Vita* that on his way to Khazaria, Cyril the Philosopher translated a Hebrew grammar in eight parts, is conveyed here differently – this text he dealt with is called the eight books of logic.

The author demonstrates that a key to such an interpretation is Maimonides' treatise *Logical Terminology* translated into Ruthenian, and by the eight books of logic is meant the eight-book Aristotle's *Organon* (e.g. expanded with his *Rhetorics* and *Poetics*). Such an interpretation could only arise among Jewish bookmen who, in collaboration with East Slavic scribes, were engaged in translating Hebrew scholarly treatises into Ruthenian in Kiev in the second half of the 15th century.

Keywords: Vita Constantini; Maimonides' "Logical terminology"; translations from Hebrew into Ruthenian; Codex Suprasliensis; Aristotle's "Organon"; Kiev; Jewish-Slavic relations; literary reception.

Sergejus Temčinas,
Institute of Lithuanian Literature and Folklore, Vilnius

Люба Илиева (София, България)

НАЧАЛОТО НА БЪЛГАРСКОТО ОБРАЗОВАНИЕ ВЪВ ВИЗАНТИЙСКАТА ТРАДИЦИЯ (XI–XII в.)

Когато се опитаме да проследим най-ранния етап от развитието на българското образование, свързан с дейността на Кирило-Методиевите ученици в България, погледът ни неизменно се отправя към югозападните български земи в края на IX в. и забележителния принос на българския първоучител св. Климент. Наред с неговата широкообхватна просветителска дейност, осъществена по поръка и с държавническата подкрепа на българските владетели Борис I (852–889) и Симеон (893–927), следва да откроим и резултата от това плодотворно сътрудничество – издигането на българския език като първия славянски богослужебен, просветен, книжовен и административен език (Снегаров 1927; Милев 1966; Илиев 2010).

Разбира се, интересуващият ни проблем е неделима част от твърде обширната тема за християнизацията на България, църковната ѝ история, достиженията на първите български книжовници и културната политика на българските владетели (Божилов, Гюзелев 2006: 214–218). Тук ще съсредоточим вниманието си върху въпроса за образованието, отразен във византийската книжнина от XI–XII в., доколкото значима, а понякога и уникална, част от запазените сведения се съдържа именно в книжовната и устната традиция на югозападните български земи, преработена, допълнена (и целенасочено експлоатирана) от гръкоезичната литературна продукция на Охридската архиепископия през разглеждания период. Сред най-богатите източници са агиографските произведения на Охридския архиепископ Теофилакт (1089–1108) – *Пространното житие на св. Климент* и *Мъченичеството на Петнадесетте Тивериуполски мъченици* (Станчев, Попов 1988; ГИБИ 1994: 10–79; Iliev 1995). Такива са например запазените единствени сведения за престоя на св. Климент и останалите Кирило-Методиеви ученици в Плиска, когато княз Борис най-вероятно споделя своите планове за

създаване на книжовно-просветни средища, които да обезпечат побългаряването на църковната йерархия и да укрепят българската държавна принадлежност на поданиците и в най-отдалечените югозападни предели на страната. Пряко свързани с тези цели са и други първостепенни задачи като активна проповедническа и просветна дейност, основана на писмения и говорим български език, както и съставянето на необходимите за целта литургически книги. С тази отговорна мисия Климент е изпратен от княз Борис I през 886 г. в югозападните предели на българската държава – в областта Кутмичевица, където поставя началото на просветната си дейност. За целта, вероятно в административния център на областта – Девол, той създава първото си училище (Снегаров 1927: 285–286; Илиев 2010: 70–73, 89 с посочената литература). С подготвянето на първите български учители – за сравнително кратко време според житиеписеца, подобни училища вероятно са открити и в други центрове на Климентовата епископска област, например в Охрид и Главиница. В по-късен етап е осигурена възможността образованието да се обособи според възрастовата група и степента на подготовка на учениците, както и според целите – за добиване на начална грамотност, за по-висока или специализирана степен на обучение. Подготовката в Климентовите прицърковни и манастирски училища вероятно съответства на първите две степени на тогавашната византийска образователна система – на дидаскала и на граматика (или на днешното начално и прогимназиално образование).

Сведенията в споменатите по-горе византийски агиографски съчинения разкриват сложната картина, която Климент заварва при пристигането си в поверената му област: действащо предимно византийско духовенство, което служи на гръцки език – слабо познат не само сред паството, но и за част от българския клир, което затруднява богослужебната практика и по израза на житиеписеца, ги прави „подобни на добитък“ (ГИБИ 1994: 35). Подготовката на свещеници, които да проповядват на български език, е основополагащо и твърде съществено условие за привличането на паството към новата вяра, както и за укрепване на държавната им принадлежност. В тази връзка пред Климент стои и още една задача – проповедниците да бъдат снабдени с достатъчно на брой български богослужебни книги; същевременно от учениците се очаквало да бъдат и учители и да огрантотяват населението в поверените им енории.

За постигането на всички изброени цели Климент създава първоначалното си училище – може би в някоя от забележителните къщи, подарени му от княз Борис (Снегаров 1927: 263). Представа за това средище и за неговата дейност добиваме отново от *Пространното житие на Климент Охридски*. От изложените по-долу пасажи (ГИБИ 1994: 32–33) става ясно, че първоучителят се заема с едновременното изпълнение на няколко зада-

чи, но най-напред – с подготовката на българоезично духовенство: „Във всяка област той имал избраници, които не били малко, ами наброявали до три хиляди и петстотин. С тях той прекарвал повечето време и им разкривал по-дълбоките места в Писанията“. Същевременно Климент лично обучава децата, при това с индивидуален подход: „...и то по различен начин – на едни показваше вида на буквите, на други обясняваше смисъла на написаното, а на трети държеше ръката, за да свикнат с писането“. В останалото му време „не само денем, но и нощем или се отдаваше на молитва, или прекарваше в четене, или пишеше книги. Случваше се понякога да се занимава с две дейности наведнъж: пишеше и преподаваше на децата някакъв предмет [...] Затова и неговите ученици били най-добри от всички по живот и учение“. И така, Климент подготвя бъдещите си помощници (четци, поддякони, дякони и свещеници) и продължители на своята работа: „Тези дела Климент извършвал в продължение на цели седем години“, т.е. докъм 893 г. И „Наистина редно било така добре насадените и така грижливо поливаните да пораснат с Божията помощ (1 Кор. 3: 6–7)“! В житието се съобщава за оформянето и на по-тесен кръг от приближени ученици, към които и Теофилакт числи сам себе си, следвайки идейния замисъл на житийното произведение: „смирените и недостойните... винаги бяхме с него, следвайки го във всичко, което вършеше, което говореше и на което учеше чрез едното и чрез другото“.

В стремежа към „побългаряване“ на църковната организация в страната се усеща спешната нужда от подготовката на грамотни кадри, познаващи богословската теория и църковна практика. Вероятно скоро след пристигането си Климент предприема обиколка из поверените му епархии из цялата област и едновременно с проповедите вероятно подбира младежи, подходящи за бъдещи духовници. Въпреки различната им възраст и ниво на образованост учениците на Климент са обучавани според утвърдената византийска система, но на български език: упражнения в четене, писане и запознаване с богослужението, като в процеса на своето обучение учениците вероятно са преписвали необходимите богослужебни книги.

Според житиеписеца „във всяка област св. Климент бил подпомаган от триста ученици, без да се броят техните ратаи“, като последното би могло да се тълкува и като помощник-учители, каквито фигурират във византийската система (Чолова 2013: 94). Посоченият в житието внушителен брой на избраните Климентови ученици – 3500, по-скоро цели да подчертае внушителните размери на осъществената просветна дейност. И макар да става въпрос за агиографска хиперболизация (Станчев, Попов 1988: 38–39), може би тя е своеобразен отзвук от мащабната дейност на Климент в паметта на населението в някогашната му подопечна област. Разбира се, за постигането на тези забележителни резултати по-напредналите ученици вероятно също

преподават – на взаимоучителен принцип, докато Климент се е занимавал с по-тесния кръг от избраните си следовници, с организирането и контролирането на цялостния процес. За разлика от Византия, където светският елемент и античното наследство винаги са присъствали в образованието, в случая с българското училище в този начален етап обучението е религиозно по форма и има българска насоченост (Чолова 2013: 93–94).

Климент полага най-големи грижи за подготовката на бъдещите духовници – предимно чрез обяснения на по-сложните богословски въпроси и в практически наставления за бъдещата им проповедническа роля. В сравнително кратък срок първите ръкоположени за духовници ученици започват да заемат овакантени или новоучредени позиции. В *Житието на 15-те Тивериуполски мъченици* се разказва за издигнатия по нареждане на брегалнишкия комит Таридин специален храм за тях и определения за него „особен клир, обучен на български език в божествените служби, който постоянно да служи в него и да извършва свещените песнопения“ (ГИБИ 1994: 72). Това сведение подсказва и че броят на подготвените духовници трябва да е бил достатъчно голям, за да може те да бъдат изпращани на служба и извън областта Кутмичевица. Също толкова значимо е известието, че твърде скоро били съставени и размножени необходимите за богослужението български литургически книги. Следователно една от основните задачи пред Климент – да подготви български клир за самостойната Българска църква – е била осъществена. Както става ясно от *Пространното му житие*, Климент става „първият епископ [служещ] на български език“ (ГИБИ 1994: 34).

Освен с преписването на текстове помощниците на Климент вероятно са се упражнявали и в проповедническа дейност. Съдбата на Деволското книжовно-просветно средище не е известна в детайли, но със сигурност то е действащо до окончателното попадане на България под византийска власт. През X в. там работи анонимният автор на най-старото славянско житие на Наум Охридски (също и предполагаем Климентов житиеписец), съвременник на Климентовите ученици и вероятно един от многобройните, безименни духовници, подготвени в Деволската школа (Иванов 1970: 305–308). Към нейните възпитаници може да бъде причислен и Марко Деволски, инициатор за написването на Наумовото житие и според сведенията в него – Климентов ученик, който при управлението на българския цар Симеон I е поставен за епископ в Девол (СБЛ 1986: 525, 527).

Изглежда, че преди кадровото обезпечаване на църковните епархии и откриването на съответните училища в тях децата са посещавали единствената Климентовата школа в Девол. Както свидетелства *Пространното Климентово житие*, там те се обучават не само да изписват буквите и да сричат написаното, но и да вникват в неговия смисъл. Във византийските начални училища от същия период, които предлагат първоначална грамот-

ност, децата се учат да четат по Псалтира, да пишат на восъчни таблички, да смятат с помощта на пръстите на ръцете си, да пеят псалми; запознават се с Притчите Соломонови, Евангелието, Деянията на апостолите. Във Византия децата тръгват на училище на 5–7-годишна възраст, като тази първа степен от образованието им продължава две-три години; най-често в съседни на църквата постройки или в притвора на храма. Може да се предположи, че обучението на българските деца в Деволското училище е организирано по византийски образец и в него се е преподавал сходен материал (Илиев 2010: 92). Изключително въздействащо свидетелство се съдържа в известния трактат на Черноризец Храбър „За буквите“ (СБЛ 1982: 29), в който с гордост се твърди, че дори и начинаещите ученици знаели кой и кога е създал тяхното писмо: „Ако запиташ славянските азбукарчета, като речеш: „Кой ви е създал буквите или превел книгите?“, всички знаят и в отговор ще рекат: „Свети Константин Философ, наречен Кирил, ни създаде азбуката и преведе книгите: той и брат му Методий“. И ако попиташ в кое време, то знаят и ще рекат, че през времето на гръцкия цар Михаил и на българския княз Борис, и на моравския княз Растица и на блатненския княз Коцел, в годината 6363 от създаването на света (= 855 сл. Хр.)“. Прави впечатление, че българските ученици са били добре запознати не само с живота и делото на братята Кирил и Методий, но и с историческия контекст, в който се появява азбуката; в текста е засвидетелствана аргументирана гордост, която положително е увеличавала народностното самочувствие на учениците.

Своето призвание Климент разгръща и в качеството си на проповедник (Снегаров 1927: 279–284). Неукрепналата все още християнска вяра и непрекъснатите корени на езичеството в душите на населението, недостатъчно разпространената грамотност, както и чуждоезичната проповед на духовенството отблъскват паството и са сред причините за „равнодушието на българите към божествените неща“ (ГИБИ 1994: 32). В своите неуморни обиколки из поверената му област Климент беседва с хората и ги поучава в духа на християнския морал. Тази си дейност допълва със съставянето на поучения, в които на достъпен език разяснява различните християнски тайнства, новата обредност и смисъла на църковните празници. По всички тези изброени начини, та дори и формално, чрез привлекателната архитектура на новопостроените в областта църковни сгради (ГИБИ 1994: 36), Климент се стреми да привлече трайно населението на Кутмичевица към християнската религия, съгласно повелята на княз Борис. Като талантлив проповедник и достоен ученик на славянските апостоли Кирил и Методий, Климент учел хората „с думи и с дела“, т.е. със забележителния пример на своя живот. Повече от две столетия по-късно житиеписецът, архиепископ Теофилакт, който също проповядва в Охридската църква, споделя с огорче-

ние в своята кореспонденция: „Охридчани слушат песента ми, както магаретата – лира“ (ГИБИ 1994: 132). Не е ясно до каква степен е справедлива препратката към тази не особено ласкателната за българското паство поговорка, която означава „твърде глупав, за да разбере онова, което чува“, тъй като няма запазени сведения за това на какъв език е проповядвал Теофилакт, нито в каква степен е познавал или използвал българския език.

Тук би било полезно да припомним и още няколко факта за личността и дейността на Климентовия биограф и наследник на Охридската катедра. В духа на традицията, установена откъм края на XI в. в автокефалната църква „на цяла България“ в Охрид, навсякъде в изложението на *Пространното Климентово житие* Теофилакт прави аналогия между своята и дейността на знаменития си предшественик. На редица места в *Пространното Климентово житие* авторът демонстрира своето възхищение от подхода и всеотдайността на българския първоучител, продиктувано не само от художествения замисъл на агиографското произведение, но и от личния му опит. Самият Теофилакт притежава солидно и разностранно за своето време образование, както в областта на теологията, така и на светските науки – литература, философия, история и т.н. Той заема поста началник на риторите и в кореспонденцията си общува със или споменава редица свои възпитаници в Константинополската школа. Преди да заеме архиепископския престол в Охрид, Теофилакт е и възпитател на византийския престолонаследник Константин Дука, за когото е написал запазеното „Царско наставление” (Божилов 1968). Считайки себе си за учител на българите, Теофилакт си позволява по-скоро риторична, но целенасочена идентификация със своето паство: „изобщо Климент е предал на нас, българите, всичко, което се отнася до Църквата и с което се прославя паметта на Бога и на светиите, и чрез което се трогват душите“ (ГИБИ 1994: 35). И няколко столетия по-късно Климентовите слова и поучения все още се съхранявали в Охрид като образец за подражание за българските духовници и книжовници и били почитани като „написаните от Бога Мойсееви скрижали“ (Милев 1966: 179).

Със своята забележителна, разностранна и неуморна дейност като учител, проповедник, книжовник и просветител Климент не само допринася за просветата и културното обогатяване на българите, но и за укрепване на тяхната християнска и национална принадлежност. В продължение на повече от две десетилетия св. Климент успява да подготви онези достойни свои последователи, които осъществяват духовния възход на България в последвалата епоха на Симеоновия Златен век.

ЛИТЕРАТУРА

Божилов 1968 — Б о ж и л о в, И. *Писмата на Теофилакт Охридски като исторически извор*. – Известия на държавните архиви, 14 (1968), с. 60–61 [Bozhilov, I. Pismata na Teofilakt Ohridski kato istoricheski izvor. – Izvestia na darzhavnite arhivi, 14 (1968), s. 60–61].

Божилов, Гюзелев 2006 — Б о ж и л о в, И., В. Г ю з е л е в. *История на средновековна България VII–XIV век*. София, 2006 [Bozhilov, I., V. Gyuzelev. Istoria na srednovekovna Bulgaria VII–XIV vek. Sofia, 2006].

ГИБИ 1994 — *Гръцки извори за българската история*. Т. 9. Ч. 2. Произведения на Т е о ф и л а к т О х р и д с к и, отнасящи се до българската история, подготвени от И. Илиев. София, 1994 [Gratski izvori za balgarskata istoria. T. 9. Ch. 2. Proizvedenia na Teofilakt Ohridski, otnasyashti se do balgarskata istoria, podgotveni ot I. Iliev. Sofia, 1994]. http://www.promacedonia.org/gibi/9_2/index.html

Иванов 1970 — И в а н о в, Й. *Български старини из Македония* (фототип. изд.). София, 1970 [Ivanov, Y. Balgarski starini iz Makedonia (fototip. izd.). Sofia, 1970].

Илиев 2010 — И л и е в, И. *Св. Климент Охридски, живот и дело*. Пловдив, 2010 [Iliev, I. Sv. Kliment Ohridski, zhivot i delo. Plovdiv, 2010].

Милев 1966 — М и л е в, Ал. *Гръцките жития на Климент Охридски*. София, 1966 [Milev, Al. Gratskite zhitia na Kliment Ohridski. Sofia, 1966].

СБЛ 1982 — *Стара българска литература.* Т. 2. *Ораторска проза*. Съст. и ред. Л. Грашева. София, 1982 [Stara balgarska literatura. T. 2. Oratorska proza. Sast. i red. L. Grasheva. Sofia, 1982].

СБЛ 1986 — *Стара българска литература.* Т. 4. *Житиеписни творби*. Съст. и ред. Кл. Иванова. София, 1986 [Stara balgarska literatura. T. 4. Zhitiepisni tvorbi. Sast. i red. Kl. Ivanova. Sofia, 1986].

Снегаров 1927 — С н е г а р о в, И. *Българският първоучител св. Климент Охридски. Живот и дейност*. – ГСУБФ , 4 (1927), с. 219–334 [Snegarov, I. Balgarskiyat parvouchitel sv. Kliment Ohridski. Zhivot i deynost. – GSUBF, 4 (1927), s. 219–334].

Станчев, Попов 1988 — С т а н ч е в, Кр., Г. П о п о в. *Климент Охридски. Живот и творчество*. София, 1988 [Stanchev, Kr., G. Popov. Kliment Ohridski. Zhivot i tvorchestvo. Sofia, 1988].

Чолова 2013 — Ч о л о в а, Цв. *Образованието в средновековна България*. София, 2013 [Cholova, Tsv. Obrazovanieto v srednovekovna Bulgaria. Sofia, 2013].

Iliev 1995 — I l i e v, I. *The Long Life of Saint Clement of Ohrid. A Critical Edition*. – Byzantinobulgarica, 9 (1995), p. 62–120.

THE BEGINNING OF BULGARIAN EDUCATION IN THE BYZANTINE LITERARY TRADITION (11th–12th c.)

(Summary)

The most important moments throughout the initial period of educational activity in Early Medieval Bulgaria are presented in the article, according to their reflection in the Byzantine-Bulgarian literary tradition of the Ohrid Archdiocese. In this regard, the information about the preaching and teaching activity of St. Clement sent among his newly converted flock in South-West Bulgaria by Tsar Boris at the end of the 9th century, is examined according to some significant hagiographic and apocryphal works from the 11th–12th centuries.

Keywords: education; St Clement; Theophylact of Ohrid; Devol; Early Medieval Bulgaria; Byzantine hagiography; Boris I of Bulgaria.

Lyuba Ilieva,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences

Мария Спасова (Велико Търново, България)

СТАТИЯ ЕКСЦЕРПТ ОТ *DE SPIRITU SANCTO* НА ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИ В *СИМЕОНОВИЯ СБОРНИК* И В *ЕФРЕМОВСКАТА КРЪМЧАЯ*

(Два независими превода или две версии на един превод?)

В южнославянската книжовна практика отделни византийски съчинения имат по два (а понякога и повече от два!) превода. Докладите от международната конференция „Многократните преводи в Южнославянското средновековие“ (София, 7–9 юни 2005 г.), публикувани в сборник със същото заглавие, съдържат доказателства за съществуването на такава преводаческа практика (Многократните преводи 2006). Броят на текстовете с повече от един превод „с хронологическа и (или) географска дистанция“ е твърде значителен (Многократните преводи 2006: 8, 199–360). Малко са текстовете с повече от един превод, дело на различни преводачи, работили в един и същ езиков ареал по едно и също време или с неголяма отдалеченост във времето.

Темата на настоящото изследване е посветена именно на един рядък случай, когато един и същ гръцки текст е достигнал до нас в два старобългарски превода (или в две различни версии на един и същ превод?), осъществени през X в. в един и същ езиков ареал: Североизточна България. Обект на това проучване са ексцерптите от глава 27 и глава 29 на *De Spiritu sancto* на Василий Велики (нататък статията) в състава на *Симеоновия сборник* (нататък *Сим*) и във втората част на славянската *Синтагма в XIV титула* без тълкувания[1].

Източници за настоящото проучване са преписите на двата старобългарски превода (версии?) на статията, достигнали до нас в два ранни руски кодекса: *Изборник Святослава* 1073 г. и *Ефремовская кормчая* от първата половина на XII в.:

[1] Употребяват се и названията *Книга кръмчая в XIV титула* без тълкувания, *Древнеславянская кормчая XIV титулов* без толкования (Бенешевич 1906; Максимович 2006).

1. Ст҃аго василїа ѿтъ ⁘ того ѥже ѻ ст҃ѣмь дѹх҃ (!) от състава на *Светославовия изборник от 1073 г.*, л. 219а–221а (Сим.сб. 3: 1026–1035)[2];

2. того же отъ дъвадесѧтнсемааго слова· о ст҃мь д҃сѣ· къ амфнлохню напнсанꙑнхъ; того же отъ дъвадесѧтн· девѧтыѩ главꙑ того же строѥнїа в *Ефремовската кръмчая в XIV титула* без тълкувания (нататък *Ефр*) от първата половина на XII в., л. 204б–207а (Бенешевич 1906: 525–531)[3]. Тези два руски ръкописа са представителни за два типа византийски и славянски кодекси, познати под различни наименования: *Флорилегий*, *Антология*, *Сборник*, „*малка религиозна енциклопедия*“[4]; *Номоканон*, *Синтагма*, *Каноничен сборник, Книга кръмчая/кормчая, Законоправило*[5]. И ако за протопревода на *Симеоновия сборник* е известно, че е извършен в периода с terminus post quem 893 г. и terminus ante quem 927 г. (управлението на цар Симеон Велики), то в науката все още няма единно становище за в р е м е т о, през което е възникнал първоначалният превод на *Каноничния сборник в 14 титула* без тълкувания (*Кръмчая книга в XIV титула* без тълкувания). И въпросът за м я с т о т о, където е извършен преводът на Σύνταγμα κανονικόν в XIV титула без тълкувания, най-ранният препис от който е *Ефремовската кръмчая*, до голяма степен си остава дискусионен и до днес[6]. Причината за това е, че

---

[2] Старобългарски превод на грц. статия [422] в *Симеоновия сборник* Τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἐκ τοῦ Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος κεφάλαιον κζ΄; κεφάλαιον κθ΄. *De Spiritu sancto* (SC 17: 27.66–67, 29.71) (PG 32: 185–193, 200). Дигитално копие на Син. 1043 (*Изборник Святослава 1073 г.*) е достъпно на сайта на ГИМ: https://catalog.shm.ru/entity/OBJECT/178472?page=4&sort=110&fund=21&index=183 [25.10.2018].

[3] Старобългарски превод на Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ κζ΄ λόγου τῶν Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πρὸς Ἀμφιλόχιον γεγράμενων; Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ κθ΄ κεφαλαίου τῆς αὐτῆς πραγματείας (Vallicelliana F 47, X в., л. 212б–215а) (Бенешевич 1906: 525–531). Дигиталното копие на Син. 227 е достъпно на сайта на ГИМ: http://catalog.shm.ru/entity/ALBUM/622494765?index=21 [07.10.2018].

[4] В увода към изданието на *Сим* П. Янева прави подробен преглед на термините, свързани както с гръцките антологии, така и със старобългарския сборник, преведен за цар Симеон (Сим.сб. 3: 17–69). Авторката стига до заключението, че гръцкият тип сборник като извор за старобългарския „може да се определи като *мултифункционална догматико-екзегетическа и етико-нормативна*, т.е. в крайна сметка *универсална антология.* Най-близко до това определение е предложеното от Сакос „*малка религиозна енциклопедия*“ (Сим.сб. 3: 69). П. Янева специално се спира на въпроса какво трябва да се разбира под *Симеонов сборник* и приема терминологичната схема, предложена от Кл. Иванова, за най-обоснована (Сим.сб. 3: 12).

[5] Юридически сборник, съдържащ както апостолски и съборни правила (κανόνες) за вътрешния ред на църквата, така и императорски (граждански) разпоредби (νόμοι) за взаимоотношенията между църквата и държавата.

[6] К. Максимович след критичен преглед на съществуващите становища относно локализацията на славянския превод на *Синтагмата в XIV титула* без тълкувания анализира палеографските особености и привежда лексикални примери като доказателство за заключението, че преводът е извършен в България през X в. на старобългарски език (Максимович 2006: 102–113). В енциклопедичната статия *Кормчая книга* Е. Белякова и А. Турилов представят научните становища относно м я с т о т о, където е извършен преводът на Ефремовската (Древ-

отговорът се търси най-вече в културно-историческите сведения и в проучването на византийската и на славянската ръкописна традиция на *Синтагмата в XIV титула* без тълкувания, без да се обединяват с резултатите от изследванията на особеностите и спецификата на е з и к а на превода.

В славистиката широко е разпространено становището на В. Бенешевич, според когото славянският юридически сборник в XIV титула без тълкувания е превод на третата редакция на Σύνταγμα κανονικόν, възникнала по времето на патриарх Тарасий (784–806). Той установява първоначалния му състав основно по грц. F 47, X в., от Bibliotheca Vallicelliana в Рим (нататък Vallic. F 47), който според него съдържа „особый извод той же до-Фотиевской „синтагмы III редакции", к которой принадлежит и славянский перевод" (Бенешевич 1905: 260, 262–272), като отделни части от този „извод" се откриват в грц. 56, XI в., от Виенската библиотека (Vindob.hist.gr. 56). В. Бенешевич подготвя и осъществява изданието на третата редакция на Σύνταγμα κανονικόν в XIV титула без тълкувания с успоредѐн славянски и гръцки текст по руския препис ГИМ, Син. 227, *Ефремовская кормчая*, XII в., и по грц. Vallic. F 47, с допълнения по Vindob.hist.gr. 56 (Бенешевич 1906). Нарича славянския превод на този византийски каноничен сборник *Древнеславянская редакция* и тя се възприема в славистиката като основа на *първоначалната руска редакция* на *Книга кръмчая*[7]. Според В. Златар-

---

норуската) редакция, която е представена единствено в източнославянски преписи. Свеждат ги до две основни тези: а) преводът е възникнал в Източна България през X в.; б) според едни учени преводът е староруски, извършен при княз Ярослав Мъдри през XI в., а според други преводът е осъществен в домонголска Русия (Белякова, Турилов 2015: 52–58). На втората теза не се спирам, защото според мен е дискусионна и е извън темата на моето проучване.

[7] Както посочват Е. Белякова и А. Турилов, още 5 руски преписа на *Книга кръмчая в XIV титула* без тълкувания се отнасят към Ефремовската редакция: Уваровски, 1-ва половина на XIII в., който представлява всъщност съкратен Ефремовски (ГИМ, Увар. 124-F); Рогожки, 3-та четвърт на XV в. (РГБ, Рогож. 268); Плигински от края на XV в. (РНБ, F.II. 250); Соловецки от края на XV в. (РНБ, Солов. 1056/1165); Троицки от края на XV – нач. на XVI в. (РГБ, Тр. 207). Авторите на статията посочват данни и за два фрагмента от *Книга кръмчая* по тази редакция: 1) един фрагмент от среднобългарски сборник от библиотеката на манастира Драгомирна, за който обаче са необходими допълнителни уточнения; 2) два пергаментни листа в сбирката в НБ „В. Стефаник", Лвов (Белякова, Турилов 2015: 52–58). През 2007 г. в научно обращение бе въведен текстът на двата пергаментни листа от *Книга кръмчая в XIV титула* без тълкувания от края на XI или началото на XII в., съхранявани в сбирката от славянски ръкописи в Лвовската научна библиотека „В. Стефаник" (Каталог 2007: 3, № 1; Уханова 2007; Уханова 2011). Двата листа съдържат правила 104–107 и 118–121 от Картагенския събор (Бенешевич 1906: 411.2–27 – 413.1–18 и 423.8–28 – 425.1–22). Е. Уханова, която публикува разчетения от нея текст върху двата листа от *Книга кръмчая в XIV титула* без тълкувания, изследва задълбочено палеографските му особености и посочва наличието на букви ѧ, ѫ, ѩ, ѭ, ѥ и ѩ, сравнява почерка на преписвача с почерците на други руски ранни ръкописи от XI в., отбелязва отделни езикови особености на превода и стига до извода, че „в ортографията преписът пази влиянието на ранен южнославянски протограф" (Уханова 2007: 121). Тя

ски обаче сборникът от църковни и граждански закони Vallic. F 47, X в., е представителен за версия на Σύνταγμα κανονικόν, изготвена по нареждане на патриарх Фотий за България след нейното покръстване (Златарски 1912: 79–116). И. Добрев подробно разглежда и анализира посочените от В. Златарски основания за това становище и привежда и други факти и доказателства, че „по времето на цар Симеон (893–927) църковноканоничният дял на Фотиевия законник е бил преведен на старобългарски език. Навярно това е станало след 920 г., когато Фотиевата редакция на Σύνταγμα κανονικόν от 883 г. е била провъзгласена от Цариградския събор за правен наръчник на всички християнски църкви. Този превод, запазен като староруски препис в *Ефремовската кръмчая*, не е обаче първият законник на старобългарски език, който е бил използван в България за църковни и държавни нужди. Много преди него, непосредствено след пристигането на Кирило-Методиевите ученици, по нареждане на Борис I е бил съставен по-ранен юридически сборник, за основа на който е послужил Методиевият превод на Συναγωγή. Няма съмнение, че старобългарският преводач на Σύνταγμα κανονικόν от Фотиевия сборник е познавал Методиевия текст или някаква негова обработка от учениците на Кирил и Методий в България и е заимствал оттам отделни части“ (Добрев 1995: 830–831). Преписите в *Сим* и *Ефр* на преводите/версиите на ексцерпта от *De Spiritu sancto* на Василий Велики е възможност да се провери както заключението на В. Бенешевич, така и становищата на В. Златарски и И. Добрев. При изследването на двата текста изхождам от научната позиция, основана на лингвистични факти, че преводите са старобългарски и са извършени в Североизточна България през първата четвърт на X в.

установява несъмнена близост на почерка от фрагмента с почерка на втория преписвач на *Изборника* от 1073 г., а за специфичното ѿ посочва, че има аналог в почерка на *Остромировото евангелие* от 1056 г. Заключението на Е. Уханова е категорично: кодексът, от който е фрагментът, е възникнал във „великокняжеския скрипторий в Киев вероятно наскоро след 1073 г.“ (Уханова 2007: 124–125). В друга своя публикация затвърждава становището си и привежда допълнителни доказателства в подкрепа на извода си, че фрагментът е от *Книга кръмчая в XIV титула* без тълкувания по Ефремовската редакция, но преводът е независим от превода, запазен в *Ефр* (Уханова 2011: 85–91). Сравних разчетения и издаден от Е. Уханова текст върху двата листа и установих, че езикът на превода в *Ефр* и във фрагмента на лексикално и морфосинтактично равнище е напълно еднакъв. Има само 5 лексикални разночетения: въспрнѧтн – прнѧтн: въс[пр]нн[ме]ть (1б11–12) – παρακομίσῃ прннмєть (412.3); образъ – разоумъ: образа (2б18) – γνώμην разоума (424.10); осѫдитн – сѫдитн: осѹдить сѧ (2а23–24) – προκριματισθῇ сѫдить сѧ (423.24–25); отъпоустьнъ – отъпоустннъ: отъпоустьнъıѧ (1б14) – ἀπολυτικαὶ отъпоустннъıѧ (412.5); пльзѣтн – пльзитн: пл[ь]зить (1а9–10) – ὑφερπύζει плѣзить (411.11). Пълен историографски обзор на изследванията върху Ефремовската редакция на *Книга кръмчая в XIV титула* без тълкувания освен в цитираната по-горе публикация на Максимович от 2006 г., се съдържа и в труда на М. Корогодина (Корогодина 2017: 14–42, 65–79).

Задачите на проучването са конкретни:

1. Да се сравнят гръцките текстове, от които е преведена *статията* в *Симеоновия сборник* (Сим.сб. 3: 1026–1035) и в *Ефремовската кръмчая* (Бенешевич 1906: 525–531). Целта е да се провери дали гръцките текстове са еднакви, или се различават по *структура* и *съдържание*. Резултатът има хронологизиращо и локализиращо значение за превода на конкретната *статия* в *Сим* и *Ефр*, но косвено има значение и за атрибуцията на преводите на двата сборника.

2. Да се установят случаите на е д н а к ъ в превод в *Сим* и в *Ефр* срещу едни и същи гръцки съответствия, без да се отчитат съвпаденията при думи от активния речников фонд, употребени с основното им значение. Ако даден гръцкия текст има ранен славянски превод, следи от него в различна степен се запазват във всички негови по-късни версии, както и във втория (а понякога и в третия!) му превод, ако преводачът е разполагал с копие от първоначалния превод.

3. Да се извлекат от текста на *статията* в *Сим* и *Ефр* лексикалните успоредици срещу една и съща гръцка дума. Лексиката на *Сим* е представена в издадения Речник-индекс (Сим.сб. 2), а на *Ефр* – в Славяно-гръцки и Гръцко-славянски словоуказател (Максимович 2010).

I. СРАВНЕНИЕ НА СТРУКТУРАТА И СЪДЪРЖАНИЕТО НА ГРЪЦКИТЕ СТАТИИ, въз основа на които са извършени старобългарските преводи в *Симеоновия сборник* (Сим.сб. 3: 1026–1035) и в *Ефремовската кръмчая* (Бенешевич 1906: 525–531).

В Т. 3 на Сим.сб. статията ⲥ҃ⲧⲁ҃ⲁго василиꙗ҆ ѻ҆тъ ⁘ того ꙗ҆же ѻ҆ ⲥ҃тѣмь дꙋх҆ е превод на Τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἐκ τοῦ Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, означена от П. Янева като [422], а в Приложение III е уточнена като Basilius Caesariensis. De Spiritu sancto ed. Pruche, cap. 27, sect. 66 – cap. 29, sect. 71 (Сим.сб. 3: Приложение III, с. 22, с. 24). Тя публикува грц. текст на Τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἐκ τοῦ Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος (κεφάλαιον κζ΄; κεφάλαιον κθ΄) по критичното издание SC 17: 27.66–67, 29.71, а текста на старобългарския превод – по руския препис ГИМ, Син. 1043 от 1073 г., л. 219а–221а (Сим.сб. 3: 1026–1035).

Изданието на сборника *Древнеславянская Кормчая XIV титулов* без толкований включва *статията* того же отъ дъвадесѧтнсемаго слова· о ⲥ҃тмь дх҃ѣ· къ амфилохию написанъинхъ; того же отъ дъвадесѧтн·девѧтыꙗ главы того же строениꙗ по руския препис ГИМ, *Син. 227* (*Ефремовская кормчая*) от първата половина на XII в., л. 204б–207а, издаден успоредно с гръцкия текст на Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ κζ΄ λόγου τῶν Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πρὸς Ἀμφιλόχιον γεγράμενων; Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ κθ΄ κεφαλαίου τῆς αὐτῆς πραγματείας по Vallic.

F 47, X в., л. 212б–215а (Бенешевич 1906: 525–531)[8]. В бележка под линия В. Бенешевич отбелязва, че в преписа на *Книга кръмчая в XIV титула* без тълкувания ГИМ, Уваров 124-F от XIII в. това послание на Василий Велики до иконийския епископ Амфилохий е пропуснато, но не уточнява дали присъства в останалите ръкописи, които използва за критичния апарат (Бенешевич 1906: 525, бел. 1). Сравнителното проучване изисква да се представят структурата и съдържанието на грц. статия по изданията на двата кодекса. Разликите в насловите на грц. статия в *Сим* и в *Ефр*, както и присъствието ѝ в различни по тип кодекси, са вероятните причини досега да не е проведено подобно сравнение на двете гръцки статии (ако вече има такова сравнение, на мен не ми е известно).

И в *Сим*, и в *Ефр* началото на грц. статия е глава 27, абзац 6 (и в двата кодекса в грц. статия е пропуснат абзац 5)[9].

SC 17: 27.66–67; SC 17: 29.71 (Сим.сб. 3: 1026–1035)	Vallic. F 47, л. 212б–215а (Бенешевич 1906: 525–531)
[422] Τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἐκ τοῦ Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος κεφάλαιον κζ΄	**Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ κζ΄ λόγου τῶν Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πρὸς Ἀμφιλόχιον γεγράμενων**
Ἀπὸ ποίων ἐγγράφων;	Липсва в *Ефр*, но според разночетене 3 ἀπὸ ποίων ἐγγράφων е дописано в ръкописа през X в., а в PV е вмъкнато в самия текст;
ἀπεριγράπτῳ : ἀπεριεργάστῳ Ved.	ἀπεριεργάστῳ
σιγῇ	σιωπῇ: σιγῇ PV

[8] В изданието на гръцкия текст на статията в *Ефр* е допусната неточност при означението на листовете: л. 214b–219a вм. л. 214b–215a (Бенешевич 1906: 530). В изследването на гръцката ръкописна традиция е посочено точно (Бенешевич 1905: 266). Неточност има и при номерацията на листовете, върху които е разположен славянският текст на статията в Син. 227: в изданието от 1906 г. е посочено, че е на л. 205–207 (Бенешевич 1906: 530), а в книгата от 1905 г. – на л. 204–207 (Бенешевич 1905: 266). Опирам се на номерацията в дигиталното копие на Син. 227, според която *статията* е на л. 204б–207а.

[9] Текстът на *De Spiritu sancto* се сравнява по SC 17, по статия [422] в *Сим* и по Vallic. F 47 в *Ефр*. Лакуните се установяват по SC 17, както и разликите в съдържанието на грц. статии по *Сим* и *Ефр*. Инверсиите не се отбелязват. За отликите в гръцкия текст по *Сим* и *Ефр*, за които в критичния апарат на изданията има разночетения за една от двете форми, се използват сиглите, възприети от П. Янева и В. Бенешевич.

В *Сим* следва голяма лакуна по SC (**от** Ἢ τίποτε βουλόμενος ὁ μέγας Μωϋσῆς… **до** τοῖς πολλοῖς γενέσθαι διὰ συνήθειαν.)	Същата лакуна по SC има и в *Ефр* (**от** Ἢ τίποτε βουλόμενος ὁ μέγας Μωϋσῆς… **до** … Οὐδὲ γὰρ ὅλως μυστήριον, τὸ εἰς τὴν δημώδη καὶ εἰκαίαν ἀκοὴν ἔκφορον. Последното изречение от лакуната в *Сим* обаче присъства в *Ефр* след (Καὶ μεθ' ἕτερα) Οὗτος ὁ λόγος τῆς τῶν γραφῶν παραδόσεως, ὡς μὴ καταμεληθεῖσαν τῶν δογμάτων τὴν γνῶσιν, εὐκαταφρόνητον τοῖς πολλοῖς γενέσθαι διὰ συνήθειαν.
ὁ Δαυὶδ	ὁ ψαλμῳδὸς
τισιν	τρισὶν : τισιν PV
Липсва в *Сим*	δι' ὁμοίων τῶν ἐν τῷ μέσῳ ἐξελιττομένη πεντηκοντάκις. δι' ὃ καὶ αἰῶνα μιμεῖται τῇ ὁμοιότητι, ὥσπερ ἐν κυκλικῇ κινήσει ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἀρχομένη καὶ εἰς τὰ αὐτὰ καταλήγουσα· ἐν ᾗ τὸ ὄρθιον σχῆμα τῆς προσευχῆς προτιμᾶν οἱ θεσμοὶ τῆς ἐκκλησίας ἡμᾶς ἐξεπαίδευσαν, ἐκ τῆς ἐναργοῦς ὑπομνήσεως οἱονεὶ μετοικίζοντες ἡμῶν τὸν νοῦν ἀπὸ τῶν παρόντων ἐπὶ τὰ μέλλοντα.
Липсва в *Сим*	εἶτα τοσούτων ὄντων ἀγράφων καὶ τοσαύτην ἐχόντων ἰσχὺν εἰς τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, μίαν λέξιν ἡμῖν ἐκ πατέρων εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσαν οὐ συγχωρήσουσιν, ἣν ἡμεῖς ἐκ τῆς ἀνεπιτηδεύτου συνηθείας ταῖς ἀδιαστρόφοις τῶν ἐκκλησιῶν ἐναπομείνασαν εὕρομεν, οὐ μικρὸν τὸν λόγον ἔχουσαν, οὐδὲ βραχεῖαν συντέλειαν εἰς τὴν τοῦ μυστηρίου δύναμιν εἰσφερομένην;
Откъсът до края на глава 27.68 липсва в *Сим*: **от** Εἴρηται μὲν οὖν τίς ἡ δύναμις… **до** Συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ Πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ», οὐδὲν διαφέρειν ἡγούμενος τῷ συνδέσμῳ ἢ τῇ προσθέσει πρὸς τὴν τῶν ὀνομάτων συμπλοκὴν ἀποχρήσασθαι.	Същият откъс до края на глава 27.68 липсва **и** в *Ефр*: **от** Εἴρηται μὲν οὖν τίς ἡ δύναμις… **до** Συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ Πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ», οὐδὲν διαφέρειν ἡγούμενος τῷ συνδέσμῳ ἢ τῇ προσθέσει πρὸς τὴν τῶν ὀνομάτων συμπλοκὴν ἀποχρήσασθαι.

В *Сим* липсва.	ὧν μάλιστα μία ἐστὶ καὶ ἡ παροῦσα αὕτη, ἣν οἱ ἐξ ἀρχῆς διαταξάμενοι παραδιδόντες τοῖς ἐφεξῆς συμπροϊούσης ἀεὶ τῷ χρόνῳ τῆς χρήσεως, διὰ μακρᾶς τῆς συνηθείας ταῖς ἐκκλησίαις ἐγκατερρίζωσαν. ἆρ' οὖν, εἰ ὡς δικαστηρίῳ τις διὰ τῶν ἐγγράφων ἀποδείξεων ἀποροῦντες, μαρτύρων ὑμῖν πλῆθος παρεστησάμεθα, οὐκ ἂν τῆς ἀφιείσης παρ' ὑμῶν ψήφου τύχοιμεν; ἐγὼ μὲν οὕτως οἶμαι· Ἐπὶ στόματος γὰρ δύο καὶ τριῶν μαρτύρων σταθήσεται πᾶν ῥῆμα. εἰ δὲ καὶ τὸν πολὺν χρόνον πρὸς ἡμῶν ὄντα ἐναργῶς ὑμῖν ἐπεδείκνυμεν, οὐκ ἂν ἐδόξαμεν ὑμῖν εἰκότα λέγειν, μὴ εἶναι καθ' ἡμῶν τὴν δίκην εἰσαγώγιμον ταύτην; δυσωπητικὰ γάρ πάντως τὰ παλαιὰ τῶν δογμάτων, οἱονεὶ πολιᾷ τῇ ἀρχαιότητι τὸ αἰδέσιμον ἔχοντα.

Заключителният текст на грц. статия [422] по SC 17: 29.71, преведена в *Сим*, е кратък: **от** Πρός γε μὴν τὸ ἁμάρτυρον… **до** …κρατεῖτε τὰς παραδόσεις, ἃς παρελάβετε, εἴτε διὰ λόγου, εἴτε δι‘ ἐπιστολῆς. (2 Сол. 2:15). Финалната част в *Ефр* **след** …κρατεῖτε τὰς παραδόσεις, ἃς παρελάβετε, εἴτε διὰ λόγου, εἴτε δι‘ ἐπιστολῆς. (2 Сол. 2:15) продължава до края на пълния текст на Κανὼν 92 от Βασιλείου του Μεγάλου «Δογματικοί» Κανόνες и липсва в *Сим*[10].

Резултатите от сравнението на структурата и съдържанието на гръцкия текст на статията в *Сим* и в *Ефр* са следните: 1) в грц. статия и в *Сим*, и в *Ефр* първият абзац 5 от глава 27 на *De Spiritu sancto* е пропуснат и текстът започва от абзац 6; 2) общи за двете статии са две големи лакуни от текста на *De Spiritu sancto* по SC 17: последното изречение от първата лакуна в *Сим* обаче е включено в *Ефр* (след Καὶ μεθ' ἕτερα); втората лакуна от глава 27.68 до края на абзаца е еднаква в *Сим* и *Ефр*. Освен това два неголеми откъса от гръцкия текст в *Ефр* липсват в *Сим*. Финалната част от глава 29.71 в *Сим* е кратка, а в *Ефр* текстът продължава до края на правило 92. Няма съмнение, че двете гръцки статии в *Сим* и *Ефр* възхождат към общ гръцки архетип на ексцерпта от *De Spiritu sancto.* Абсурдно би било да се твърди, че в гръцката *Антология*, образец за *Сим*, и в гръцката *Синтагма в XIV титула* без тълкувания, от която е превод *Ефр*, случайно ще се структурира статия, която почти напълно съвпада. Върху проучването на гръцкия

[10] http://sathanasoulias.blogspot.com/2017/06/378.html (правило 92 на сайта е по Κ α ρ μ ί ρ η, Ἰω. Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Τ. Ι, ἔκδ. β΄. Ἐν Ἀθήναις, 1960, σ. 279).

образец на една-единствена статия не може да се правят изводи, валидни за двата типа славянски кодекси, но има основания за твърдението, че грц. статия е влизала в състава на грц. *Синтагма в XIV титула* без тълкувания, от която е извършен старобългарският превод, представен и в *Сим*, и в *Ефр*: статията в *Ефр* е малко по-разширена в сравнение със *Сим*, но неголемите съкращения може би са решение на преводача (или на съставителя?).

Текстологичните особености на превода на статията в *Сим* и *Ефр* не са обект на изследване, но е важно да се отбележи един случай на грешка на числово означение в *Ефр*, което има отношение към въпроса на каква азбука е извършен протопреводът:

Ἐγένετο γάρ, φησίν, **ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωΐ, ἡμέρα μία** ὡς τῆς αὐτῆς ἀνακυκλουμένης || πολλάκις. Καὶ μία λοιπὸν ἡ αὐτὴ καὶ ὀγδόη τὴν μίαν ὄντως ἐκείνην καὶ ἀληθινὴν ὀγδόην, ἧς καὶ ὁ Δαυὶδ ἔν τισιν ἐπιγραφαῖς τῶν ψαλμῶν ἐπεμνήσθη, δι’ ἑαυτῆς ἐμφανίζουσα τὴν μετὰ τὸν χρόνον τοῦτον κατάστασιν;

***Сим*:** бысть бо рече вечеръ и҆ бысть заоутра і҆еднъ дьнь· ꙗ҆коже томꙋ ѡ҆бращтаѩштѧ сѧ || мн҆огашьдъı і҆еднъ оу҆же тъжде **ѻ҆смъıи҆**· і҆еднъ бо и҆стинѣ и҆стовъıи҆ ѻ҆смъıи҆ же и҆ давъıдъ нѣ въ къıи҆хъ надъписанъıи҆хъ пьса҆лмосънъıи҆хъ помѣн҆ѧ собоіѧ ѻ҆бава҆ѧꙗ по врѣменьхъ сихъ оу҆строіе҆ніе҆· (220a–220b);

***Ефр*:** бысть бо рече вечеръ· и бысть оутро д҃нь однъ· ꙗко томоу ѡбиходꙗщю мъногашьдъı· и іеднъ оубо тъ же· и **семъıи** іеднъıи въ истиноу тъ· и истиньъıи осмъıи· іего же и пьсалъмъ въ трьхъ писменьхъ· пьсалъмъмь помꙗноу· о себѣ ꙗвлꙗꙗ по оустроіении лѣта сего· (205б)[11].

При проучването на славянския превод на словата на авва Доротей К. Димитров установява, че в слово ѕ҃. по преписите Погодин 1054 и Лвов 217. II в 5 случая ὄγδοος се предава със седмъıи, 3 пъти съответствието на ὄγδοον е седмица, а веднъж – седморица (Димитров 2007: 316; Димитров 2010: 309). Неотдавна в слово 5[12] от *Лествицата* на Йоан Синайски, по *Синай 34*, открих грешка, обратна на грешката в *Ефр*: числителното редно ἕβδομος седмъ, -ъıи е предадено с осмъ, -ъıи (Спасова 2021: 90–92). И въпреки че *Синай 34* (XII–XIII в.)[13] по датировка е близък до *Ефр*, би било несериозно да се търси пряка връзка между тези два случая. „Типът“ грешка обаче при предаване на ὄγδοος҃ със седмъ, -ъıи е факт в *Ефр* и в слово 6 на авва Доро-

---

[11] В изданието на *Ефр* към семъıи липсва разночетене, т.е. или и в другите руски преписи от критичния апарат формата е същата, или грешката е останала незабелязана (Бенешевич 1906: 527). У К. Максимович грешката на предаването на ὄγδοος със седмъıи вм. с осмъıи също не е отразена (Максимович 2010: 278, 446). В *Сим* преводът на ὄγδοος е верен.

[12] През 2017 г. публикувах текста на слово 5 от *Лествицата* на Йоан Синайски по сръбския минейно-триоден панигирик НИМ 24 в много стар превод, различен от всички известни преводи, версии и редакции. Година по-късно Т. Попова откри втори препис на същия превод в *Синай 34* (Спасова 2021).

[13] Слово 5 е в частта от *Синай 34*, която се датира XII в.

тей, а на ἕβδομος с ѡсмъ, -ын – в слово 5 от *Лествицата* по *Синай 34*. Това обърквване е обяснимо, ако числата 7 и 8 са били означени с цифрите ѯ҃ и ѱ҃[14]. За грешките в числовите означения в кирилски ръкописи в славистиката е утвърдено становището, че са „несъмнени свидетелства за наличието на глаголически протограф“ (Попова 2013: 33). У. Федер групира белезите, по които се проявява зависимостта на кирилски преписи от глаголически антиграфи. Той поставя на второ място грешките в числовите означения, които са резултат от транслитериране, а не транскрибиране на глаголически букви с числена стойност, и според него тези грешки са сигурно доказателство за глаголически протопревод (Федер 2017: 13). В последно време все по-задълбочено се проучват реалните факти и последствия при прехода от глаголица към кирилица през периода X–XIII в., отчитат се резултатите от досегашите изследвания и се очертава сложната картина в славянската ръкописна практика[15].

II. ЕДНАКЪВ ПРЕВОД В *СИМ* И В *ЕФР* СРЕЩУ ЕДИН И СЪЩ ГРЪЦКИ ЕКВИВАЛЕНТ

При сравнението на текста на статията в *Сим* и в *Ефр* се отчитат случаите на еднакъв превод на редки думи[16], словосъчетания, изречения или цели откъси. Ако броят на съвпаденията е незначителен, това би потвърдило тезата, че в *Сим* и *Ефр* преводите са самостоятелни и независими. Ако броят им е голям, това може да означава, че или архетипът на превода на статията е общ, или че вторият преводач е разполагал с по-ранния превод[17]. Подобен резултат би потвърдил предположението на И. Добрев, че преводачът на *Книга кръмчая с XIV титула* без тълкувания от времето на цар Симеон може би е познавал или разполагал с по-ранен превод на Συναγωγή. Не извличам примерите с еднакъв превод, ако има граматически отлики при някоя от думите, защото е трудно да се разграничи дали се дължат на редактиране, или на самостоятелен превод на втория книжовник преводач.

---

[14] Склонна съм да мисля, че причината за смесването на числените стойности на ѯ҃ и ѱ҃ се дължи на факта, че предават славянски звукове, липсващи в гръцки, и при транскрибирането им стават грешки.

[15] В една от последните си публикации Я. Милтенов систематизира и обобщава изследванията по този проблем и прави опит за формулиране на теоретична концепция (Милтенов 2021).

[16] Отбелязват се само съвпадащи думи в *Сим* и *Ефр*, които или липсват в старобългарския ръкописен корпус от X–XI в. (нататък *стбрк*), или имат до 5 употреби според СтбР и СС. Съкращенията на паметниците са по СС. Славянският текст се дава, както е в изданията на *Сим* и *Ефр*.

[17] Вторият преводач проявява стремеж да се разграничи от съществуващия вече превод, но по време на превеждането той сверява някои места от гръцкия текст (трудни или неясни?) със стария превод и така следите от него се „вграждат“ в новия превод.

SC 17: 27.66–67, 29.71 (по Сим.сб. 3: 1026–1035)	*Свет.изб.* Син. 1043, 219а–221а (по Сим.сб. 3: 1026–1035)	Vallic. F 47, 212б–215а (по Бенешевич 1906: 525–531)	*Ефр*, 204б–207а (по Бенешевич 1906: 525–531)
διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίᾳ παρεδεξάμεθα	подана намъ въ таинѣ прѣѩхомъ	διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα	подана намъ въ таннѣ прѣѩхомъ
τῶν ἐθῶν ὡς μὴ μεγάλην ἔχοντα τὴν δύναμιν	обычаи акы не велнкоу имѹшть силоу	τῶν ἐθῶν ὡς μὴ μεγάλην ἔχοντα τὴν δύναμιν	обычан· ꙗко не велнкоу имоуща силоу
Τὸ πρὸς ἀνατολὰς στρέφεσθαι κατὰ τὴν προσευχήν,	ѥже на въстокъ обращати сѧ на молитвѣ	τὸ πρὸς ἀνατολὰς τετράφθαι κατὰ τὴν προσευχήν	ѥже на въстокъ обращати сѧ на м҃лтвоу
τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ἡμῖν καταλέλοιπεν;	къто ѿтъ ст҃ыихъ написано намъ оставї	τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ἡμῖν καταλέλοιπεν;	къто отъ ст҃ыихъ напнсано намъ оставн
ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον	акы велнкоу имоуштѫ къ таинѣ	ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον	ꙗко велнкѹ нмоуще· къ таннѣ
αὐτὸν τὸν βαπτιζόμενον	самого крьстимаго	αὐτὸν τὸν βαπτιζόμενον	самого крьстнмааго
μυστικῆς παραδόσεως	таинаго прѣданиѧ	μυστικῆς παραδόσεως;	таннааго прѣданнѧ
χρῖσιν	мазаниѥ	χρῖσιν	мазанние
τίς λόγος γεγραμμένος	коиѥ слово написаноиѥ	τίς λόγος γεγραμμένος	коие слово напнсано
ὅσα περὶ τὸ βάπτισμα	ѥликоже ѻ крьштении	ὅσα περὶ τὸ βάπτισμα	ѥлнко о крьщенни
ἀπορρήτου διδασκαλίας	неиздреченьнаго ли оучениѧ	ἀπορρήτου διδασκαλίας	неиздреченьнааго оучениѧ
Ἃ γὰρ οὐδὲ ἐποπτεύειν	ихъже бо не видѣти	ἃ γὰρ οὐδὲ ἐποπτεύειν	ихъ же бо ни видѣти
διδασκαλίαν θριαμβεύειν	оучениѥ обличати	διδασκαλίαν θριαμβεύειν	оучение обличати
σιωπῆς δὲ εἶδος	млъчаниѧ же образъ	σιωπῆς δὲ εἶδος	мълчаниѧ же ѡбразъ
ὀλίγοι δὲ ἴσμεν	мало же насъ вѣсть	ὀλίγοι δὲ ἴσμεν	мало же насъ вѣсть
ὀφείλοντες	длъжьни сѹште	ὀφείλοντες	длъжьни соуще

προσδοκωμένου αἰῶνος	чаѥмаго вѣка	προσδοκωμένου αἰῶνος	чаѥмааго вѣка
οὐχὶ πρώτη παρὰ Μωσέως	не прьвъıи̑ ѻ҆тъ мосѣа̑	οὐχὶ πρώτη παρὰ Μωσέως	не прьвъıи отъ мосѣѩ
προσευχὰς ἑστῶτας	молитвъı стоѩщемъ	προσευχὰς ἑστῶτας	м҃лтвъı· стоѩщемъ
μὴ ἀμελῶμεν	не лѣнимъ сѧ	μὴ ἀμελῶμεν	не лѣнимъ сѧ
προσδοκωμένης ἀναστάσεώς	чаѥмаа̑го въскрьсениѩ̑	προσδοκωμένης ἀναστάσεώς	чаѥмааго въскрѣшениѩ
Ἡ γὰρ μία ἐκείνη καὶ πρώτη ἡμέρα	ѥ҆диинъ бо тъи̑ прьвъıи̑ д҃нь	ἡ γὰρ μία ἐκείνη καὶ πρώτη ἡμέρα	ѥдиинъıи бо тъ и прьвъıи дьнь
πιστεύειν εἰς πατέρα καὶ υἱόν, καὶ πνεῦμα ἅγιον	вѣроватн въ ѻ҆ц҃а и҆ сн҃а и҆ ст҃аа̑го дх҃а	πιστεύειν εἰς πατέρα καὶ υἱόν, καὶ πνεῦμα ἅγιον	вѣроватн въ ѻ҆ц҃ѧ и с҃на и ст҃аго дх҃а
τῆς εὐσεβείας	благоѵьстниѩ̑	τῆς εὐσεβείας	бл҃гоѵьстниѩ
ὡς βαπτιζόμεθα	ѩ҆коже крьстимъ сѧ	ὡς βαπτιζόμεθα	ѩко же крьстимъ сѧ
οὕτως καὶ πιστεύειν ὀφείλοντες ὁμοῖα τῷ βαπτίσματι τὴν ὁμολογίαν κατατιθέμεθα	такоже вѣроватн длъжьнн соуще·подобьно крьштенниѫ̑ и҆сповѣданиѥ̑ полагаѥмъ	οὕτως καὶ πιστεύειν ὀφείλοντες ὁμοίαν τῷ βαπτίσματι τὴν ὁμολογίαν κατατιθέμεθα	тако и вѣроватн длъжьнн ѥсмъ подобьноѥ крьщенню исповѣданиѥ полагаѥмъ
Εἰ δὲ τὸν τρόπον τῆς δοξολογίας	а҆ште ли ѻ҆браза словословиѩ	Εἰ δὲ τὸν τρόπον τῆς δοξολογίας	аще ли образа славословиѩ
μετὰ πολλῶν ἑτέρων καὶ τοῦτο καταδεξόμεθα	съ м҆ногъıи̑ми и҆нѣми и҆ се прии̑и̑мѣмъı	μετὰ πολλῶν ἑτέρων καὶ τοῦτο καταδεξόμεθα	съ многъıими иинѣми и се приимѣмъ

При сравнението на *статията* в *Сим* и *Ефр* се установи, че в тях се съдържат 4 еднакви редки думи: благоѵьстниѥ (*Супр9*), мазаниѥ (*ø стбрк*), ненздреѵеньнъ (*Евх4 Супр1*), славословиѥ (*Евх1 Супр1*); 8 словосъчетания, чийто превод напълно съвпада; еднакъв е преводът на 10 изречения. Липсва цялостен откъс от текста с напълно еднакъв превод и в *Сим*, и в *Ефр*.

Съвпаденията не са многобройни, но са безспорни и има основания да се изкаже предположението, че единият от двамата преводачи е познавал съществуващия вече превод на статията, но вероятно в стремежа си да се разграничи от него е извършил по същество самостоятелен превод. Не може да се твърди кой от двата превода предхожда другия, но е факт, от една страна, че в *Сим* текстът на статията частично е съкратен, а от друга страна, че грешката в численото означение в *Ефр* е обяснима с гла-

голически протопревод на *Синтагмата от XIV титула* без тълкувания. За еднаквите места в превода на статията в *Сим* и *Ефр* може да има и други обяснения: двамата преводачи да са работили в един и същ преводачески център или да са обучавани от един и същ учител.

III. ЛЕКСИКАЛНИ УСПОРЕДИЦИ В *СИМ* И *ЕФР* СРЕЩУ ЕДНА И СЪЩА ГРЪЦКА ДУМА

Лексикалните разночетения в *Сим* и *Ефр* срещу една и съща гръцка дума се дават само веднъж, независимо колко пъти се среща дадена успоредица[18]. Резултатите ще потвърдят една от двете тези, заложени като цел на изследването: а) старобългарските преводи на статията в *Сим* и в *Ефр* са самостоятелни и са дело на двама различни преводачи; б) в *Сим* и в *Ефр* са налице две версии на един и същ старобългарски превод на статията. Гръцките и славянските текстове на статията в *Сим* и *Ефр* са дадени в Приложение 1.

апостольскъ – апостолъ: τῶν ἀποστόλων апльска (219a) – апльъ (204б);
беспрѣстаньнъ – непрѣстаньнъ: ἄπαυστον беспрѣстаньнъи (220b) – непрѣстаньнъин (205б);
бесконьчьнъ – неконьчьнъ: ἄληκτον бесконьчьнъи (220b) – неконьчьнин (205б);
бесъмрьтьнъ – старѣти сѧ (не старѣѧн сѧ): ἀγήρω бесъмрьтьнъі (220b) – нестарѣющин сѧ (205б);
бесѣдовати – приимати: χρῆται бесѣдоуіеть (219d) – приемлеть (205б);
благовѣриѥ – благочьстиѥ: εὐσέβειαν блговѣрьіе (219a) – блгочьстию (204б);
благодарѣниѥ – похвала: εὐχαριστίας блгодарьіа (219b) – похвалъі (205a);
благословиѥ – благословлѣниѥ: εὐλογίας благословіа (219b) – блгословленіе (205a);
врѣмѧ – лѣто: χρόνον врѣменьхъ (220b) – лѣта (205б);
врѣщи – отърицати сѧ: παραιτεῖσθαι не врѣщи (219b) – отърицати сѧ (204б);
възити – призъвати: ἀνεκλήθημεν възидохомъ (220c) – призъвани быхомъ (206a);
възьрѣти – видѣти: ὁρμῶμεν възьримъ (220a) – видимъ (205б);
въписанъ – написанъ: ἐγγράφους въписанъі (220d) – написаніа (206б);
въсадити – насадити: ἐφύτευσεν въсади (220a) – насади (205б);
въскрьмлѣникъ – въслѣдьникъ: τροφίμους въскрьмлѣникъі (220b) – въслѣдьникомъ (206a);
въстаньнъ – въскрѣсьнъ: ἀναστασίμῳ въстаньнъи (220a) – въскрѣсьнъин (205б);
вѣрьнъ (вѣрьноиѥ) – вѣра: τῆς πίστεως вѣрьноіе (220c) – вѣрьі (206a);
горѣшьнь – вышьнь: ἄνω горѣшьнихъ (220a) – вышьнинхъ (205б);
даръ – благодать: χάριτος дара (220a) – блгодати (205б);
дати – подаѧниѥ: δεδομένης даніаго (220a) – подаѧниѥ (205б);
дроблѣниѥ – показаниѥ: ἀναδείξει дробленіи (219b) – показаниѥ (205a);

---

[18] Успоредиците не са непременно лексикални дублети, варианти или синоними. Те включват и преводачески, редакторски или преписвачески грешки, както и отлики, дължащи се на различна екзегеза. Не се отчитат успоредици от типа рещи–глаголати, видѣти–зьрѣти, ити–ходити и пр.

дрьжати – имѣти: ἔχομεν дрьжимъі (219a) – имамъ (104б);
дѣлꙗ – ради: χάριν дѣлꙗ (220a) – ради (205б);
жизнь – житіе: ζωῆς жизни (220b) – житиꙗ (206a);
законъ – оуставъ: θεσμὸν законъ (219a-b) – оуставъ (204б);
из(д)рѧдьно – нѫждно: ἀναγκαίως ѝздрѧдьно ‘извънредно’ (220b) – ноуждьно (206a);
инъ – дроугъ: ἕτερα ѝно (219c) – дроугаꙗ (205б);
истовъ – истиньнъ: ἀληθινὴν ѝстовъіѝ (220b) – истиньнъін (205б);
казати – показати: δείκνυμεν кажемъ (220c) – показаюмъ (206a);
крьстьнъ – крьстъ: τοῦ σταυροῦ крьстьнъіѝмь (219b) – кр҃ста (204б);
крьстьнъ (крьстьноє субст.) – крьщеніе: τοῦ βαπτίσματος крьстьноуіѫ (219c) – крьщениꙗ (205a);
масльнъ – масло: τοῦ ἐλαίου масльноѥ (219c) – масла (205a);
мастьнъ – помазаніе: τῆς χρίσεως от χρίσις ‘намазване’ мастьноѥ (219c) – помазаниꙗ (205a);
млъчати (млъчан)– млъчаливъ: σιωπωμένης млъчащаго (219c) – мълчаливаго (205a);
молитвьнъ – црькъвьнъ: ἐκκλησίας молитвьнаꙗ (219b) – цр҃квьнъиꙗ (205a);
мрьцати (немрьцаꙗн) – невечерьнъ: ἀνέσπερον немрьцаꙗѝ (220b) – невечерьнии (205б);
мъногъ – болии: πλεῖστα мъножаѥ (220d) – большиими (206б);
набъдити – съхранити: πεφυλαγμένων набъдима (219a) – (204б);
надѣꙗти сѧ – оупъвати: ἠλπικότας надѣѭштиѝмъ сѧ (219b) – оупъвающиихъ (204б);
напѫтьнъ (напѫтьноє субст.) – шьствіе: ἐφοδίων напоутьнъіѝхъ (220b) – шьствіе (206a);
научати – ищисти: ἀπιριθμησάμεθα научахомъ (220d) – ищьтохомъ (206б);
невъписанъ – неписанъ: ἐγγράφου невъписаніѝхъ (219a) – неписаниаго (204б);
непрѣмѣньнъ – неизмѣнимъ: ἀδιάδοχον непрѣмѣньнъіѝ (220b) – неизмѣнимъін (205a);
неказанъ – невѣжда: ἀμυήτοις неказанъіѝмъ (219d) – невѣждамъ (205a);
неопослоушенъ (не опоуслоушити – неопослоушеноє) – несъвѣдѣтельнъ: ἀμάρτυρον неопослоушеноѥ (220d) – несъвѣдѣтельноумоу (206б);
неписанъ – неписанъ: ἄγραφον неписана (220d) – неписана (206б);
непрѣтрѣбьнъ – (ни) прѣльстьнъ: ἀπεριγράπτῳ непрѣтрѣбьнѣмь (219d) – ни прѣльстьнъимь (205a);
нехытростьнъ (нехытростьноє субст.) – неꙗвл҃ение: ἀσάφεια нехытростьноѥ (219d) – неꙗвленіе (205б);
никъто же – ни єдинъ : οὐδεὶς никъто же (219a) – ни єдинъ (204б);
обавлꙗти – обличати: δημοσιεύεται ѡбавлꙗѥмъі соуть (219d) – обличена соуть (205a);
обавлꙗти – ꙗвлꙗти: ἐμφανίζουσα ѡбавлꙗѝ (220b) – ꙗвлꙗꙗ (205б);
обращати сѧ – обиходити: ἀνακυκλουμένης ѡбраштаѭштѫ сѧ (220a) – ѡбиходꙗщю (205б);
отъметати сѧ – отъвръщи сѧ: ἀποτάττεσθαι ѡтъметати сѧ (219c) – отъвръщи сѧ (205a);
отърещи – нарещи противѫ: ἀντερεῖ не ѡтъречеть (219a) – нареченть противоу (204б);
памѧть – въспоминаніе: ὑπόμνημα памѧть (220b) – въспоминаніе (206a);
писаніе – написаніе: γραφῆς писаніѝ (219c) – написаніꙗ (205a);
писмѧ – писаніе: γράμμασιν писменьхъ (219d) – писаніемь (205a);
подобіе – послѣдованіе: ἀκόλουθον подобіѭ (220c) – послѣдованію (206б);

подобніе — въслѣдованніе: ἀκολουθίας подобьꙗ (220d) – въслѣдованнꙗ (206б);
погрѫжати — крьщати: βαπτίζεσθαι погроужати (219c) – крьщати (205a);
подоба (бытн) — достонно (бытн): ἂν ἦν εἰκὸς бѣꙗ̀ше подоба (219d) – бѣ достонно (205a);
поклонѣніе — колѣнопрѣклонѣніе: γονυκλισίαν поклоненіѥмь (220c) – колѣнопоклоньніе (206a);
помнꙗніе — въспомнꙗніе: ὑπομνήσει помнꙗніѥмь (220b) – въспомнꙗніѥмь (206a);
помнꙗти — въспомнꙗти: ὑπομιμνήσκομεν помнꙗіѥмъ (220a) – въспомнꙗюмъ (205б);
попоустнти — отъпоустнти: συγχωρησάτωσαν да попоустѧть (220d) – да отъпоустѧть (206б);
порода — ран: παράδεισον породы (220a) – рань (205б);
прнрещи — избирати: ἐπιλέγομεν прнрещемъ (219c) – избирꙗюмъ (205б);
проповѣдь — проповѣданіе: κήρυγμα проповѣдь (219d) – проповѣданіе (205б);
просити — искати: ζητεῖν просити (220a) – искати (205б);
простъ — нагъ: ψιλὸν просто (219b) – наго (204б);
прьвъін — древьнь: ἀρχαίαν прьвааго (220a) – дрѣвьнꙗаго (205б);
прѣжде — прьвѣіе: πρῶτον прѣжде (219b) – пьрвѣіе (204б);
прѣкрьщати — назнаменавати: κατασημαίνεσθαι прѣкрьщати (219в) – назнаменавати сѧ (204б–205a);
прѣстѫпаніе — прѣставлѣніе: μετάστασιν прѣстоупаніѥ (220b) – прѣставлꙗнію (206a);
псалмосьнъ — псалъмъ: ψαλμῶν пьсалмосъніихъ (220b) – пьсалъмъмь (205б);
пѧтьдесѧтьница — пѧтикостиꙗ: πεντηκοστὴ пѧтьдесѧтьница (220b) – пѧтикости (206a);
разоумъ — оумъ: νοῦν разоумь (219d) – оумъ (205б);
разоумъ — слово: λόγον разоума (220a) – словесе (205б);
раѵити — отърицати сѧ: παραιτοῦνται не раѵить (220d) – отърицаѭть сѧ (206б);
свѧтъ — свѧщенъ: ἱερᾶς ст҃ыꙗ̀ (220c) – ст҃ыꙗ (206a);
сила — крѣпость: ἰσχὺν силоу (219a) – крѣпость (204б);
славословіе — слава: δόξαν славословіѥ (220d) – славоу (206б);
славословіе — славословлѣніе: δοξολογίαν словословіѥ (220d) – славословлꙗнію (206б)
слово — глаголъ: ῥήματα словеса (219b) – гл҃ы (205a);
съвьршати — исплъниꙗти: πληροῦμεν съвьршаіѥмъ (220a) – испълнꙗюмъ (205б);
съвьршати — исплъниꙗти: ἀποπληροῦν съвьршати (220b) – испълнꙗти (206a);
съвъскрьсн҃ти — въскрьсн҃ти: συναναστάντες съвъскрьсъше съ (220a) – въскрьсъше съ (205б);
съконьѵавати — коньѵавати: καταλήγει съконьѵаваіѥть сѧ (220c) – коньѵаваіеть (206a);
съконьѵавати — съвьршати: ἀποτελεῖ съконьѵаваіѥть (220c) – съвьршаіеть (206a);
съиабъдѣти — съпасати: διασῴζεσθαι съиабъдѣти (219d) – съпасати (205a);
съиабъдѣти — съхранити: ἐφύλαξαν съиабъдѣша (219d) – съхраниша (205a);
съпасти — сънити: κατερρύημεν съпадохомъ (220c) – сънидохомъ (206a);
оублюсти сѧ — оутанти сѧ: λάθοιμεν не оублюдемъ сѧ (219b) – оутанмъ (204б);
оудрьжати — постигн҃ти: ἐπιλείψει оудрьжить (220c) – постигнеть (206a);
оуказанъ — показанъ: ἀποδείξεις оуказаніы (220d) – по^ка^заниꙗ (206б);
оуказати — поставлꙗти: περιϊστῶντες оуказаіѫште (219b) – поставлꙗюще (204б);

оуказати – наоучити: ἐδίδαξε οὐ҆казаѥ҆ть (219c) – наоучи (205a);
оученіе – повелѣніе: δογμάτων οὐ҆ченіа҆ (219a) – повелѣни (204б);
оучити – наказати: παιδεύει оу҆чить (220b) – наказаѥть (206a);
хлѣбъвьнъ (хлѣбъвьноѥ субст.) – хлѣбъ: τοῦ ἄρτου хлѣбьвна҆го (219b) – хлѣба (205a);
чашьнъ (чашьноѥ субст.) – чаша: τοῦ ποτηρίου чашьна҆го (219b) – чаша (205a);
чистъ – бытъ: ἐντυγχανόντων чьтоушти҆хъ (219d) – соущимъ (205б);
чистота – чьстьнъ: σεμνὰ чисТоту (219d) – чьстьнаѧ (205a);
чрьствъ – извѣстьнъ: καίρια чрьСтвыи҆ми (219b) – извѣстьнъихъ (204б).

При сравнението на превода в *Сим* и *Ефр* се открояват 104 лексикални славянски успоредици срещу една и съща гръцка дума[19]. Това е категорично доказателство в полза на заключението, че следва да се говори за два самостоятелни старобългарски превода на една и съща гръцка статия, ексцерпт от *De Spiritu sancto* на Василий Велики, съхранени в два ранни руски преписа. Гръцката статия в основата на двата превода по структура и съдържание несъмнено е една и съща, но в *Сим* са извършени незначителни съкращения, което е свързано вероятно с типа кодекс: антология. Наличието на съвпадащи напълно думи, словосъчетания и изречение дава основания да се предположи, че единият от двамата преводачи е разполагал с вече съществуващ превод на същата статия.

ПРИЛОЖЕНИЕ

СРАВНИТЕЛНА ТАБЛИЦА

В гръцкия текст на статията в таблицата с || се означава краят на колоните a, b, c, d на славянския текст в *Сим*, а в *Ефр* с а/б – двете страни на листа от славянския текст. Гръцките и славянските откъси в *Ефр*, липсващи в *Сим*, са в квадратни скоби […].

[19] В тази статия е невъзможно да се анализират членовете на тези успоредици, защото проблемът не е само лексикологичен, но и текстологичен, засяга и въпроса за техниката на превеждане, както и за идиолекта на преводача като локализиращ и хронологизиращ преводите от ранния етап на славянската преводаческа практика.

SC 17: 27.66–67; SC 17: 29.71 (по Сим.сб. 3: 1026–1035)	*Светосл.изб.*, Син. 1043, л. 219а–221 (по Сим.сб. 3: 1026–1035)	Vallic. F 47, л. 212б–215а (по Бенешевич 1906: 525–531)	*Ефр*, Син. 227, л. 204б–207а (по Бенешевич 1906: 525–531)
[422] Τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἐκ τοῦ Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος κεφάλαιον κζ΄ Τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων, τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίᾳ παρεδεξάμεθα. Ἅπερ ἀμφότερα τὴν αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν. Καὶ τούτοις οὐδεὶς ἀντερεῖ, ὅστις κἂν μικρὸν γοῦν θεσμὸν ἐκκλησιαστικὸν || πεπείραται. Εἰ γὰρ ἐπιχειρίσαιμεν τὰ ἄγραφα τῶν ἐθῶν ὡς μὴ μεγάλην ἔχοντα τὴν δύναμιν παραιτεῖσθαι, λάθοιμεν ἂν εἰς αὐτὰ τὰ καίρια ζημιοῦντες τὸ εὐαγγέλιον, μᾶλλον δὲ εἰς ὄνομα ψιλὸν περιϊστῶντες τὸ κήρυγμα. Οἷον ἵνα	(219а–220b) р҃н ст҃аго василиꙗ ѿ того ѥже ѻ ст҃ѣмь дѹх҃ ⁘ Въ ц҃рькъвн набъдима оучениꙗ и проповѣданиꙗ ова ѿ невъписанъихъ оучении дрьжимъ· ова же ѿ апл҃ьска прѣданиꙗ подана намъ въ таинѣ прѣꙗхомъ· ѥже ѻбоѥ тоу жде силоу имать на бл҃говѣрьѥ· семоу же никъто же не ѿтъречеть· иже ѥ любо и малъ ц҃рькьвнъихъ зако(219b)нъ въ искоусѣ· аще бо и наученъмъ неписанъихъ ѻбычаи акъ не велику имѹшть силоу не врѣщи не оубаюдемъ сѧ самѣми тѣми чрьсТвыими тъштетоу	(212b) **Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ κζ΄ λόγου τῶν Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πρὸς Ἀμφιλόχιον γεγράμενων** Τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων, τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα· ἅπερ ἀμφότερα τὴν αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν· καὶ τούτοις οὐδεὶς ἀντερεῖ, ὅστις γε κἂν κατὰ μικρὸν γοῦν θεσμῶν ἐκκλησιαστικῶν πεπείραται. εἰ γὰρ ἐπιχειρήσαιμεν τὰ ἄγραφα τῶν ἐθῶν, ὡς μὴ μέγαλην ἔχοντα τὴν δύναμιν, παραιτεῖσθαι, λάθοιμεν ἂν εἰς αὐτὰ τὰ καίρια ζημιοῦντες τὸ εὐαγγέλιον, μᾶλλον δὲ εἰς ὄνομα ψιλὸν περιϊστῶντες τὸ κήρυγμα. οἷον (ἵνα τοῦ πρώτου καὶ	(204б) того же отъ дъвадесѧтнсемааго слова· о ст҃мь дх҃ѣ· къ амфилохню написанъихъ· Съхраниѥнъихъ въ ц҃рькви· повелѣни и проповѣдани· ова оубо ѿ ненаписанааго оучениꙗ имамъ· ова же отъ прѣдании апл҃ъ подана намъ въ таинѣ прѣꙗхомъ ꙗже обоꙗ тоую же крѣпость имоуть. къ бл҃гоучьстию· и тѣмь ни ѥдинъ нареченть противоу· иже бо аще и по малоу оуставъ ц҃рькьвнъихъ искоушаѥть· аще бо научьнемъ ненаписанъихъ обычаи· ꙗко не велику имоуща силоу отъриц҃ати сѧ· оутаимъ оубо и въ тѣхъ извѣстьнъихъ· отъпоущение ѥванг҃лиꙗ паче же имѧ наго поставлꙗюще проповѣдание ꙗко се прьвааго· и обьщааго

τοῦ πρώτου καὶ κοινοτάτου πρῶτον μάθω τῷ τύπῳ τοῦ σταυροῦ τοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἠλπικότας κατασημαίνεσθαι, τίς ὁ διὰ γράμματος διδάξας; Τὸ πρὸς ἀνατολὰς στρέφεσθαι κατὰ τὴν προσευχήν, ποῖον ἡμᾶς ἐδίδαξε γράμματα; Τῆς ἐκκλησίας ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας, τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως || ἡμῖν καταλέλοιπεν; Οὐ γὰρ δὴ τούτοις ἀρκούμεθα, ὧν ὁ ἀπόστολος καὶ τὸ εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη, ἀλλὰ καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχύν, ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας παραλαμβάνοντες. Εὐλογοῦμεν δὲ καὶ τό ὕδωρ τοῦ βαπτίσματος καὶ τὸ ἔλαιον τῆς χρίσεως καὶ προσέτι αὐτὸν τὸν βαπτιζόμενον. Ἀπὸ ποίων ἐγγράφων; Οὐκ ἀπὸ τῆς σιωπωμένης

творѧште
ѥѵ҆а҆г҆гелиѩ҃. паче
же въ и҆мѧ. просто
ѹ҆казаиѩ҃ште
проповѣданиѥ
рекъше да прьвоѥ
и҆ ѡ҆бьштеѥ. прѣжде
помѧноу ѡ҆бразъмь
крьстьнъи҆мь
надѣиѩ҃штни҆мъ
сѧ на г҃а и҆соусъ
х҃са прѣкрьщати.
к҆то ѥ҆ пнсаниѥмь
ѹ҆казалъ и҆ ѥже на
въстокъ ѡ҆бращати
сѧ на молитвѣ
коѥ҆ нъı пнсаниѥ
ѹ҆каза. и҆ли
молитвьнаѩ словеса
въ дроблєнни
хлѣбьвнаа҆го
бл҃годарьѩ и҆
чашьнаа҆го
благословиѩ.
къто ѡ҆тъ ст҃ъи҆хъ
напнсано (219c)
намъ ѡ҆ставї не
бо тѣмъ ѥ҆смъ
довълыни ѥже
а҆пл҃ъ и҆ ѥѵ҆а҆г҆гелиѥ
помнна҆ѥть. нъ
и҆ прогл҃емъ и҆
прирєчемъ и҆но а҆къı
великоу и҆моуштѫ
къ таи҆нѣ сл8.
ѡ҆тъ непнсаа҆го
прѣи҆мъше.
бл҃гословнмъ же и҆

коινοτάτου πρῶτον μνησθῶ) τῷ τύπῳ τοῦ σταυροῦ τοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἠλπικότας || κατασημαίνεσθαι τίς ὁ διὰ γραμμάτων διδάξας;
τὸ πρὸς ἀνατολὰς τετράφθαι κατὰ τὴν προσευχήν ποῖον ἡμᾶς ἐδίδαξεν γράμμα; τὰ τῆς ἐκκλησίας ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς (213a) εὐλογίας, τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ἡμῖν καταλέλοιπεν; οὐ γὰρ δὴ τούτοις ἀρκούμεθα, ὧν ὁ ἀπόστολος ἢ τὸ εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη, ἀλλὰ καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα, ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχύν, ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας παραλαβόντες. εὐλογοῦμεν δὲ τό ὕδωρ τοῦ βαπτίσματος καὶ τὸ ἔλαιον τῆς χρίσεως, καὶ προσέτι αὐτὸν τὸν βαπτιζόμενον οὐκ ἀπὸ τῆς σιωπωμένης καὶ μυστικῆς παραδόσεως; τί δέ; αὐτὴν τοῦ ἐλαίου τὴν χρῖσιν τίς λόγος γεγραμμένος

пьрвѣѥ помѧноу
образъмь
кр҃ста. въ имѧ
г҃а нашего і҃с х҃а.
оупъваюшинхъ
назна(205a)менавати
сѧ. къто напнсаниѥмь
наоучнвъıи ѥже на
въстокъ обращати
сѧ на
м҃атвоу. коѥ нъı
наоучи пнсаниѥ.
цр҃квьнъıѩ гл҃ъı. на
показаниѥ хлѣба.
похвалъı и чаша
бл҃гословлєниѥ. къто
отъ ст҃ъи҆хъ напнсано
намъ оставн. не тѣми
бо довъльни ѥсмъ.
и҆хъ же а҆пл҃ъ или
еванг҃лиѥ помѧноу.
нъ и прѣже гл҃ъмь. и
избирѧѥмъ дроугаѩ.
ѩко великѹ и҆моуще.
къ таи҆нѣ крѣпость
отъ неапнсана
оучениѩ. приимъше
бл҃гословлєниѥмь же
водоу крьщениѩ. и
масло помазаниѩ. и
къ снмъ и ѥще самого
крьстимаа҆го. не отъ
мълчаливаа҆го. и
таинаа҆го прѣданиѩ.
чьто же масла того
мазаниѥ. коѥ слово
напнсано наоучи. а
ѥже трншьдъı

καὶ μυστικῆς παραδόσεως; Τί δέ; Αὐτὴν τὴν τοῦ ἐλαίου χρῖσιν τίς λόγος γεγραμμένος ἐδίδαξε; Τὸ δὲ τρὶς βαπτίζεσθαι τὸν ἄνθρωπον πόθεν; Ἄλλα δὲ, ὅσα περὶ τὸ βάπτισμα, ἀποτάττεσθαι τῷ Σατανᾷ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ, ἐκ ποίας ἐστὶ γραφῆς; Οὐκ || ἐκ τῆς ἀδημοσιεύτου ταύτης καὶ ἀπορρήτου διδασκαλίας, ἣν ἐν ἀπολυπραγμονήτῳ καὶ ἀπεριγράπτῳ σιῳῇ οἱ πατέρες ἡμῶν ἐφύλαξαν καλῶς ἐκεῖνοι δεδιδαγμένοι, τῶν μυστηρίων τὰ σεμνὰ σιωπῇ διασῴζεσθαι; Ἃ γὰρ οὐδὲ ἐποπτεύειν ἔξεστι τοῖς ἀμυήτοις, τούτων πῶς ἂν ἦν εἰκὸς τὴν διδασκαλίαν θριαμβεύειν ἐν γράμμασιν; Ἄλλο τοίνυν δόγμα καὶ ἄλλο κήρυγμα. Τὰ μὲν γὰρ δόγματα σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται. Σιωπῆς δὲ εἶδος καὶ ἡ ἀσάφεια, ᾗ χρῆται ἡ γραφή,

водоу крьстьноуіѫ
и҆ масло мастьноіе
къ семоу
же и҆ самого
крьстнмаго. ѿтъ
кънихъ пнсанни.
не ѿтъ млъчащаго
ли и҆ таинаго
прѣданиѧ. что ли
и҆ само то масльноіе
мазаніе. коіе
слово напнсаноіе
оуказаіеть. и҆
іеже трншьдъі
погроужати.
чл҃вка ѿтъкоудоу.
дроугаѧ же
и҆ на іелнкоже
о҆ крьштенни
ѿтъметати сѧ и҆
сотонъі и҆ а҆гелъ
іего ѿтъ коіего
пнсаниѧ іесть.
не (219d) ѿтъ
неѧвленаго ли сего
и҆ неи҆здреченьнаго
ли оучениѧ. іеже
не въ пытани и҆
мнозѣ. и҆ли въ
непрѣтрѣбьнѣмь
млъчанни ѿтьци
нашн сънабъдѣша
добрѣіе. наоучени
соуште таиноуіѫ
чнсТотоу
млъчаніемь
сънабъдѣти
ихъже бо не

ἐδίδαξεν; τὸ δὲ τρὶς βαπτίζεσθαι τὸν ἄνθρωπον, πόθεν; ἄλλα δὲ ὅσα περὶ τὸ βάπτισμα, ἀποτάσσεσθαι τῷ σατανᾷ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ, ἐκ ποίας ἐστὶ γραφῆς; οὐκ ἐκ τῆς ἀδημοσιεύτου ταύτης καὶ ἀπορρήτου διδασκαλίας, ἣν ἐν ἀπολυπραγμονήτῳ καὶ ἀπεριεργάστῳ σιωπῇ οἱ πατέρες ἡμῶν ἐφύλαξαν, καλῶς ἐκεῖνοι δεδιδαγμένοι, τῶν μυστηρίων τὰ σεμνὰ σιωπῇ διασώζεσθαι; ἃ γὰρ οὐδὲ ἐποπτεύειν ἔξεστιν τοῖς ἀμυήτοις, τούτων πῶς ἂν ἦν εἰκὸς τὴν διδασκαλίαν θριαμβεύειν ἐν γράμμασιν;

Καὶ μεθ’ ἕτερα [Οὗτος ὁ λόγος τῆς τῶν γραφῶν παραδόσεως, ὡς μὴ καταμεληθεῖσαν τῶν δογμάτων τὴν γνῶσιν, εὐκαταφρόνητον || τοῖς πολλοῖς γενέσθαι διὰ συνήθειαν.] ἄλλο γὰρ (213b) δόγμα, καὶ ἄλλο κήρυγμα· τὰ μὲν γὰρ δόγματα σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται. σιωπῆς δὲ εἶδος

крьщати чл҃вка
отъкоудѣ. нна же
іелнко о крьщенни.
отъврѣщи сѧ сотонъі.
и҆ съ а҆н҃глъі іего.
отъ коіего іесть
напнсанниѧ. не отъ
ѡблучеааго того и
неиздреченьнаго
оученниѧ. іеже
нелюбопытанъінмн.
нн прѣльстьнъінмь
млъчанніемь. о҆ц҃и
нашн съхранниша.
добрѣ
онн наоученн
таннъ.
чьстьнаѧ
млъчанніемь
съпасати. ихъ
же бо нн видѣти
подобааше.
невѣждамъ тѣхъ
како оубо бѣ
достонно. оученіе
облучати пнсаніемь.
[се слово напнсанн
прѣданиѧ. ꙗко
не облѣньшюю сѧ
повелѣнни разоумоу.
оудобьпрѣобиднмоу
въı<ти> (205б)
многъінмъ] нно
бо повелѣніе нно
же проповѣданніе.
повелѣниѧ
оубо млъчать.
проповѣданниѧ же

δυσθεώρητον κατασκευάζουσα τῶν δογμάτων τὸν νοῦν πρὸς τὸ τῶν ἐντυγχανόντων λυσιτελές.
Τούτου ||
χάριν πάντες μὲν ὁρμῶμεν κατὰ ἀνατολὰς ἐπὶ τῶν προσευχῶν, ὀλίγοι δὲ ἴσμεν ὅτι τὴν ἀρχαίαν ἐπιζητοῦμεν πατρίδα, τὸν παράδεισον, ὃν ἐφύτευσεν ὁ θεὸς ἐν Ἐδὲμ κατὰ ἀνατολάς.
Καὶ ὀρθοὶ μὲν πληροῦμεν τὰς εὐχὰς ἐν τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων·
τὸν δὲ λόγον οὐ πάντες οἴδαμεν.
Οὐ γὰρ μόνον ὡς συναναστάντες τῷ Χριστῷ καὶ τὰ ἄνω ζητεῖν ὀφείλοντες ἐν τῇ ἀναστασίμῳ ἡμέρᾳ τῆς δεδομένης ἡμῖν χάριτος διὰ τῆς κατὰ τὴν προσευχὴν στάσεως ἑαυτοὺς ὑπομιμνήσκομεν, ἀλλ᾽ ὅτι δοκεῖ πῶς τοῦ προσδοκωμένου αἰῶνος εἶναι εἰκών. Διὸ καὶ ἀρχὴ οὖσα ἡμερῶν, οὐχὶ πρώτη παρὰ Μωσέως, ἀλλὰ μία ὠνόμασται.

вндѣтн достоѝть
неказанынѝмъ· снхъ
како бѣа̀ше подоба
оу҆ченнѐ ѻ҆блачати
въ пнсменьхъ·
ѝно оу҆бо оу҆ченніѐ
ѝно же проповѣдь·
оу҆ченнїа̀ бо
млъчима соуть
проповѣдн же
ѻ҆бавл̀аѥмы
соутъ· млъчаннїа̀
же ѻ҆бразъ н
нехытростьноѥ̀·
ѥ҆ѩ̀же бесѣдоуѥ̀ть
пнсаннѐ строѩ̀штн
оу҆ченнїа̀ разоумь
на оу҆спѣхъ
чьтоуштнѝхъ сего
(220a) дѣла̀ оу҆бо
възьрнмъ вс̀н на
въстокъ· мало
же насъ вѣсть
ѩ̀ко прьваа̀го
възнскаѥмъ
ѻ҆тьчьства породы
ѩ̀же въсадн·
на въстоцѣ
бг҃ъ да простн
оу҆бо стоѩ̀ште
съврьшаѥ̀мъ
молитвы· въ
ѥ҆дннноу ѻ҆тъ
соуботъ· а̀ разоума
вс̀н не вьсн вѣмъ
не бо тъчыѩ̀ а̀кы
съвъскрьсъше

καὶ ἡ ἀσάφεια, ᾗ χρῆται ἡ γραφή, δυσθεώρητον κατασκευάζουσα τῶν δογμάτων τὸν νοῦν πρὸς τὸ τῶν ἐντυγχανόντων λυσιτελές. τούτου χάριν πάντες μὲν ὁρῶμεν κατ᾽ ἀνατολὰς ἐπὶ τῶν προσευχῶν, ὀλίγοι δὲ ἴσμεν ὅτι τὴν ἀρχαίαν ἐπιζητοῦμεν πατρίδα, τὸν παράδεισον, ὃν ἐφύτευσεν ὁ θεὸς ἐν Ἐδὲμ κατ᾽ ἀνατολάς. καὶ ὀρθοὶ μὲν πληροῦμεν τὰς εὐχὰς ἐν τῇ μιᾷ τοῦ σαββάτου, τὸν δὲ λόγον οὐ πάντες οἴδαμεν· οὐ γὰρ μόνον ὡς συναναστάντες Χριστῷ καὶ τὰ ἄνω ζητεῖν ὀφείλοντες, ἐν τῇ ἀναστασίμῳ ἡμέρᾳ τῆς δεδομένης ἡμῖν χάριτος διὰ τῆς κατὰ τὴν προσευχὴν στάσεως ἑαυτοὺς ὑπομιμνήσκομεν, ἀλλ᾽ ὅτι δοκεῖ πως τοῦ προσδοκωμένου αἰῶνος εἶναι εἰκών. διὸ καὶ ἀρχὴ οὖσα ἡμερῶν, οὐχὶ πρώτη παρὰ Μωσέως, ἀλλὰ μία ὠνόμασται· **Ἐγένετο** γάρ, φησίν, **ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωΐ, ἡμέρα μία**, ὡς τῆς αὐτῆς ἀνακυκλουμένης

ѻ҆блачена соуть
млъчаннїа же ѡбразъ
н неѩвленніе нмьже
прнемлеть пнсаннїе·
неоудобь вднмъ
строуѩ оумъ· на
оуспѣхъ соущннмъ·
того же радн вьсн
оубо вднмъ· на
въстокъ къ мл҃твамъ
мало же насъ вѣсть
ѩко дрѣвьнѩаго
оучьства възнскаѥмъ·
раѩ ѥго же насадн
бг҃ъ въ едемѣ на
въстокъ· н простн
оубо нспълнѩѥмъ
молитвы· въ ѥдннноу
недѣлю· словесе же не
вьсн вѣмъ· не тъчию
бо ѩко въскрьсъше
съ хрнстосъмь· н
вышьнннхъ
нскатн дължьнн
соуще· въ
въскрѣсьнын днь·
подаѩннїе намъ
бл҃годатн· стоѩннїа
радн
въ мл҃твѣ· самн себе
въспомнѩѥмъ· нъ
ѩко мьнить сѧ како
чаѥмаго вѣка· бытн
образоу· тѣмь начало
сан дн҃ьмъ· не прьвын
отъ мосѣѩ нареченъ
бысть· нъ ѥднннъ·

Ἐγένετο γάρ, φησίν, **ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωΐ, ἡμέρα μία** ὡς τῆς αὐτῆς ἀνακυκλουμένης || πολλάκις. Καὶ μία λοιπὸν ἡ αὐτὴ καὶ ὀγδόη τὴν μίαν ὄντως ἐκείνην καὶ ἀληθινὴν ὀγδόην, ἧς καὶ ὁ Δαυὶδ ἔν τισιν ἐπιγραφαῖς τῶν ψαλμῶν ἐπεμνήσθη, δι᾽ ἑαυτῆς ἐμφανίζουσα τὴν μετὰ τὸν χρόνον τοῦτον κατάστασιν, τὴν ἄπαυστον ἡμέραν, τὴν ἀνέσπερον, τὴν ἀδιάδοχον, τὸν ἄληκτον ἐκεῖνον καὶ ἀγήρω αἰῶνα· ἀναγκαίως οὖν τὰς ἐν αὐτῇ προσευχὰς ἑστῶτας ἀποπληροῦν. Τοὺς ἑαυτῆς τροφίμους ἡ ἐκκλησία παιδεύει, ἵνα τῇ συνεχεῖ ὑπομνήσει τῆς ἀτελευτήτου ζωῆς, τῶν πρὸς τὴν μετάστασιν ἐκείνην ἐφοδίων μὴ ἀμελῶμεν. Καὶ πᾶσα δὲ ἡ πεντηκοστὴ τῆς ἐν τῷ αἰῶνι προσδοκωμένης ἀναστάσεώς ἐστιν ὑπόμνημα. Ἡ γὰρ μία ἐκείνη || καὶ πρώτη ἡμέρα ἑπτάκις

съ х҃сомъ и҆
горѣшьнихъ
проснти длъжьнн
сѹште въ
въстаньнъи҆ дьнь
данаа҆го намъ
дара ст҃ѡ҃ниѥмь
на молитвѣ себѣ
помнниѥмъ·
нъ ꙗ҆коже и҆
мьннмо ѥсть
нѣкако ѹѧѥмаго
вѣка ѻ҆бразъ сы·
тѣмьже и҆ начало
съı дьнемъ не
прьвъи҆ ѻ҆тъ мосѣа҆
нъ ѥ҆диннъ нарече
сѧ· бысть бо рече
вечеръ и҆ бысть
заоутра ѥ҆диннъ
дьнь· ꙗ҆коже том8
ѻ҆бращтаѭштѫ сѧ
(220b) мн҆огашьдъı
ѥ҆диннъ оу҆же
тъждє ѻ҆смъи҆·
ѥ҆диннъ бо и҆стиннѣи҆
и҆стовъи҆ ѻ҆смъи҆ же
и҆ давъдъ нѣ въ
къи҆хъ
надъпнсанъи҆хъ
пьсалмосънъи҆хъ
помѣи҆ѫ собоѭ
ѻ҆бавлаꙗ҆
по
врѣменьхъ снхъ
оу҆строѥнніѥ·
беспрѣстаньнъи҆
дьнь немрьцаꙗ҆и҆·
непрѣмѣньнъи҆·

полла́кις. καὶ μία τοίνυν ἡ αὐτὴ καὶ ὀγδόη, τὴν μίαν ὄντως ἐκείνην καὶ ἀληθινὴν ὀγδόην, ἧς καὶ ὁ ψαλμῳδὸς ἔν τισὶν ἐπιγραφαῖς τῶν ψαλμῶν ἐπεμνήσθη, δι᾽ ἑαυτῆς ἐμφανίζουσα τὴν μετὰ τὸν χρόνον τοῦτον κατάστασιν, τὴν ἄπαυστον ἡμέραν, τὴν (214a) ἀνέσπερον, τὴν ἀδιάδοχον, τὸν ἄληκτον ἐκεῖνον καὶ ἀγήρω αἰῶνα. ||ἀναγκαίως οὖν τὰς ἐν αὐτῇ προσευχὰς ἑστῶτας ἀποπληροῦν τοὺς ἑαυτῆς τροφίμους ἡ ἐκκλησία παιδεύει, ἵνα τῇ συνεχεῖ ὑπομνήσει τῆς ἀτελευτήτου ζωῆς, τῶν πρὸς τὴν μετάστασιν ἐκείνην ἐφοδίων μὴ ἀμελῶμεν. καὶ πᾶσα δὲ ἡ πεντηκοστὴ τῆς ἐν τῷ αἰῶνι προσδοκωμένης ἀναστάσεώς ἐστιν ὑπόμνημα· ἡ γὰρ μία ἐκείνη καὶ πρώτη ἡμέρα, ἑπτάκις ἑπταπλασιαζθεῖσα, τὰς ἑπτὰ τῆς ἱερᾶς πεντηκοστῆς ἑβδομάδας ἀποτελεῖ· ἐκ πρώτης γὰρ ἀρχομένη, εἰς τὴν αὐτὴν καταλήγει,

бысть бо рече
вечеръ· и бысть
оутро д҃нь однъ· ꙗко
томоу ѡбнходѧщю
мъногашьдъı· и
ѥдиннъ оубо тъ же·
и семъи ѥдиннъи
въ истиноу тъ· и
истиньнъи
осмъи· ѥго же
и пьсалъмъ въ
трьхъ писменьхъ·
пьсалъмъмь помѧноу·
о себѣ ꙗвлѧꙗ по
оустроѥниии лѣта
сего· непрѣстаньнъи
д҃нь невечерьнии·
неизмѣнимъи·
неконьчьнии онъ·
и нестарѣющии сѧ
вѣкъ· ноу(206a)ждьно
оубо· ꙗже
вънѣ м҃атвъı·
стоѧщемъ испълнѧти
въслѣдьникомъ ѥго·
ц҃рькы наказаѥть· да
частъимь
въспомнинаниѥмь
бесконьчьнааго
житиꙗ· къ
прѣставлениѥ онѣхъ
шьствиѥ· не лѣнимъ
сѧ и вьсѧка же
пѧтидести· чаѥмааго
въскрѣшениꙗ·
въ вѣцѣ ѥсть
въспомнинаниѥ·
ѥдиниъи бо тъ и

ἐπταπλασιασθεῖσα τὰς ζ´ τῆς ἱερᾶς πεντηκοστῆς ἑβδομάδας ἀποτελεῖ. Ἐκ πρώτης γὰρ ἀρχομένη εἰς τὴν αὐτὴν καταλήγει, Καὶ καθ’ ἑκάστην δὲ γονυκλισίαν καὶ διανάστασιν, ἔργῳ δείκνυμεν, ὅτι διὰ τῆς ἁμαρτίας εἰς γῆν κατερρύημεν, καὶ διὰ τῆς φιλανθρωπίας τοῦ κτίσαντος ἡμᾶς εἰς οὐρανὸν ἀνεκλήθημεν. Ἐπιλείψει με ἡ ἡμέρα, τὰ ἄγραφα τῆς ἐκκλησίας μυστήρια διηγούμενον. Ἐῶ τὰ ἄλλα· Αὐτὴν δὲ τὴν ὁμολογίαν τῆς πίστεως πιστεύειν εἰς πατέρα καὶ υἱόν, καὶ πνεῦμα ἅγιον ἐκ ποίων γραμμάτων ἔχομεν; Εἰ μὲν γὰρ ἐκ τῆς τοῦ βαπτίσματος παραδόσεως κατὰ τὸ τῆς εὐσεβείας ἀκόλουθον ὡς βαπτιζόμεθα, || οὕτως καὶ πιστεύειν ὀφείλοντες ὁμοῖα τῷ βαπτίσματι τὴν ὁμολογίαν κατατιθέμεθα· συγχωρησάτωσαν ἡμῖν ἐκ τῆς αὐτῆς ἀκολουθίας ὁμοίαν τῇ πίστει τὴν δόξαν ἀποδιδόναι.

бесконьчьнъıи тъ и҆ бесъмрьтьнъı и҆ вѣкъ· и҆здрѧдьно оу҆бо соуштаѩ въ и҆ен молитвъı стоѩщемъ съвръшати· своѧ въскръмленикъı цръкъı оучить· да чѧстъıимь помиманиемь бесконьчьнъı ѩ҆ жизни на прѣстоупание ѡ҆ного ѡ҆ напоутьнъıихъ не лѣнимъ сѧ· и҆ всѧ же пѧтьдесѧтьница чѧемаго въскрьсениѩ҆ ѥсть памѧть· ѥ҆диь бо тъ (220c) и҆ прьвъıи҆ дн҃ь седмицеѩ҆ седмерим седмь ст҃ъıѩ҆ пѧтьдесѧтьница недѣль съконьчаваѥть ѡ҆тъ прьваго бо начинаѩ сѧ въ тъжде съконьчаваѥть сѧ и҆ кои҆жьдъмъ покои҆ениѥмь и҆ въстаниѥмь· дѣломъ кажемъ ѩ҆ко и҆ грѣхомь на землю съпадохомъ·

[δι’ ὁμοίων τῶν ἐν τῷ μέσῳ ἐξελιττομένη πεντηκοντάκις. δι’ ὃ καὶ αἰῶνα μιμεῖται τῇ ὁμοιότητι, ὥσπερ ἐν κυκλικῇ κινήσει ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἀρχομένη καὶ εἰς τὰ αὐτὰ καταλήγουσα· ἐν ᾗ τὸ ὄρθιον σχῆμα τῆς προσευχῆς προτιμᾶν οἱ θεσμοὶ τῆς ἐκκλησίας ἡμᾶς ἐξεπαίδευσαν, ἐκ τῆς ἐναργοῦς ὑπομνήσεως οἱονεὶ μετοικίζοντες ἡμῶν τὸν νοῦν ἀπὸ τῶν παρόντων ἐπὶ τὰ μέλλοντα.] καὶ καθ’ ἑκάστην δὲ γονυκλισίαν καὶ διανάστασιν ἔργῳ δείκνυμεν, ὅτι καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας εἰς γῆν κατερρύημεν, καὶ διὰ τῆς φιλανθρωπίας τοῦ κτίσαντος ἡμᾶς εἰς οὐρανὸν ἀνεκλήθημεν. Ἐπιλείψει με ἡ ἡμέρα, τὰ ἄγραφα τῆς ἐκκλησίας μυστήρια διηγούμενον. ἐῶ τὰ ἄλλα· αὐτὴν δὲ τὴν (214b) ὁμολογίαν τῆς πίστεως, πιστεύειν εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, ἐκ ποίων γραμμάτων || ἔχομεν; εἰ μὲν γὰρ ἐκ τῆς τοῦ βαπτίσματος παραδόσεως, κατὰ

прьвъıи дьнь· семь кратъı· семь семь семию бъıвъшии семи недѣль· с҃щнъı ѩ҆ пѧтикости съвьршаѥть· отъ пьрваго бо начинаѥмъ· въ тъıи же коньчаваѥть· [подобьнъıими на срѣдѣ раздѣлѧющи сѧ и҃· кратъı тѣмь и вѣкоу подобить сѧ подражениѥмь· ѩ҆ко же въ окроужьнѣмь подвижении· отъ тѣхъ самѣхъ начинающиихъ сѧ и въ та коньчавающи сѧ· въ ниѥ же правъıи образъ молитвъı чистии оу҆ставии ц҃рквьнии насъ наказаша отъ ѩ҆вленааго въспомиманиѩ҆· акъı прѣводѧще нашь оумъ· отъ нъıинѣшьниихъ на боудоущаѩ҆·] и на вьсѧко колѣнопоклони҆ниѥ· и въстаниѩ ради дѣлъмь показаѥмъ· ѩ҆ко и грѣха ради въ землю сънидохомъ· и ц҃рковолюбиѩ ради съзьдавъшааго нъı·

Εἰ δὲ τὸν τρόπον τῆς δοξολογίας ὡς ἄγραφον παραιτοῦνται, δότωσαν ἡμῖν τῆς τε κατὰ τὴν πίστιν ὁμολογίας καὶ τῶν λοιπῶν, ὧν ἀπηριθμησάμεθα, ἐγγράφους τὰς ἀποδείξεις.

κεφάλαιον κθ΄

Πρός γε μὴν τὸ ἀμάρτυρον καὶ ἄγραφον εἶναι τὴν σὺν τῷ πατρὶ δοξολογίαν, ἐκεῖνο λέγομεν· ὅτι εἰ μηδὲν ἕτερον ἄγραφον, μηδὲ τοῦτο παραδεχθήτω. Εἰ δὲ τὰ πλεῖστα τῶν μυστικῶν ἀγράφως ἡμῖν ἐμπολιτεύεται, μετὰ πολλῶν ἑτέρων καὶ τοῦτο καταδεξόμεθα. || Ἀποστολικὸν δὲ οἶμαι καὶ τὸ ταῖς ἀγράφοις παραδόσεσιν παραμένειν. **Ἐπαινῶ γάρ, φησίν, ὑμᾶς, ὅτι πάντα μου μέμνησθε, καὶ καθὼς παρέδωκα ὑμῖν, τὰς παραδόσεις κατέχετε καὶ κρατεῖτε τὰς παραδόσεις, ἃς παρελάβετε, εἴτε διὰ λόγου, εἴτε δι' ἐπιστολῆς.**

и҆ ѵ҆ко҆любыѥмь
съзьдавъшаго
ны на небеса
възнедохомъ·
оу҆дрьжнть ма
дьнь непнсаныѩ
та҆ны црькъвьны
ѩ҆ повѣдаѭшта
о҆ставл҆аѭ
дрѹгоѥ саможе
се и҆сповѣданиѥ
вѣрьноѥ вѣровати
въ о҆ц҃а и҆ сн҃а и҆
ст҃а҆го дх҃а· о҆тъ
кыи҆хъ пнсанни
и҆мамы· а҆ште бо
о҆тъ крьштениѭ
прѣданиѩ по
благоѵьстиѩ
подобниѭ ѩкоже
крьстимъ (220d)
ся такоже вѣровати
длъжьни соуще·
ти подобьно
крьштениѭ
и҆сповѣданиѥ
полагаѥмъ· да
попоустать ны
о҆тъ подобьѩ·
тогожде подобьно
вѣрѣ славословиѥ
о҆тъдаѩти:
а҆ште ли о҆браза
словословиѩ
не раѵнть а҆кы
непнсана· то да
ны дадать и҆ о
вѣрѣ и҆сповѣданиѥ

τὸ τῆς εὐσεβείας ἀκόλουθον, ὡς βαπτιζόμεθα οὕτω καὶ πιστεύειν ὀφείλοντες, ὁμοίαν τῷ βαπτίσματι τὴν ὁμολογίαν κατατιθέμεθα, συγχωρησάτωσαν ἡμῖν ἐκ τῆς αὐτῆς ἀκολουθίας ὁμοίαν τῇ πίστει τὴν δόξαν ἀποδιδόναι. εἰ δὲ τὸν τρόπον τῆς δοξολογίας ὡς ἄγραφον παραιτοῦνται, δότωσαν ἡμῖν τῆς τε κατὰ τὴν πίστιν ὁμολογίας καὶ τῶν λοιπῶν, ὧν ἀπηριθμησάμεθα, ἐγγράφους τὰς ἀποδείξεις. [εἶτα τοσούτων ὄντων ἀγράφων καὶ τοσαύτην ἐχόντων ἰσχὺν εἰς τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, μίαν λέξιν ἡμῖν ἐκ πατέρων εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσαν οὐ συγχωρήσουσιν, ἣν ἡμεῖς ἐκ τῆς ἀνεπιτηδεύτου συνηθείας ταῖς ἀδιαστρόφοις τῶν ἐκκλησιῶν ἐναπομείνασαν εὕρομεν, οὐ μικρὸν τὸν λόγον ἔχουσαν, οὐδὲ βραχεῖαν συντέλειαν εἰς τὴν τοῦ μυστηρίου δύναμιν εἰσφερομένην;]

(214b) **Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ κθ΄ κεφαλαίου τῆς αὐτῆς πραγματείας**

на н҃бо прнзъванн
быхомъ· постнгнеть
ма д҃нь· непнсанъиѧ
ц҃рквьнъиѧ таннъ·
повѣдающю ю
оставлѧю н на то же
исповѣданиѥ вѣры·
вѣровати въ о҆ц҃а
н с҃на н ст҃аго д҃ха·
отъ коего пнсаниѧ
н(206б)мамъ· н
аще отъ крьщениѧ
прѣданиѥ
послѣдованию
бл҃гоѵьстиѧ ѩко
же крьстимъ ся·
тако н вѣровати
дъльжьни ѥсмъ·
подобьноѥ крьщению
исповѣданиѥ
полагаѥмъ да
отъпоустать
намъ отъ того же
въслѣдованиѧ·
подобьноую вѣрѣ
славоу отъдаѧти· аще
ли образа словословиѧ·
ѩко ненапнсана
отърицають ся· да
дадать намъ по
вѣрѣ исповѣданиѧ·
н проѵаѧ ѩже
ищьтохомъ· напнсаниѧ
по^ка^зании· [по семь
толицѣмъ соущемъ·
ненапнсаномъ· н
толикоу имоущемъ
крѣпость· въ
бл҃гоѵьстиѧ танноу·

и҆ ѻ҆ проꙋнхъ·
ꙗ҆же наꙋнтахомъ
въпнсанꙑ и҆
ѹ҆казанꙑ· къ сем8
же непнсаноѥ· и҆
неѻ҆послоꙋшеноѥ ѥже
ѥсть съ доꙋхъмь
словословнѥ се
гл҃емъ·⁘ Ꙗ҆ко а҆ште
и҆но нѣсть нечесоже
нн пнсано· то и҆ се
да не прни҆мѣть сѧ·
а҆ште ли мъножаѥ
тани҆ꙑхъ непнсано
въ насъ ѥсть· то съ
мн҆огъни҆мн и҆нѣмн
и҆ се (221a)
прни҆ни҆мѣмъ·
а҆постольскаго бо
ѥ мьнѫ. и҆ ѥже
въ непнсанꙑи҆хъ
прѣбъвати
прѣданни҆хъ·
хвалю бо въ
рече ꙗко все мї
помьнте· и҆
ꙗкоже прѣдахъ·
въ прѣданнꙗ
дрьжнте· и҆ли
словъмь и҆ли
посѕланнѥмь
⁘ ⁘ ⁘

Πρός γε μὴν τὸ ἀμάρτυρον καὶ ἄγραφον εἶναι τὴν σὺν τῷ πνεύματι δοξολογίαν, ἐκεῖνο λέγομεν, ὅτι εἰ μὲν μηδὲν ἕτερον ἄγραφον, μηδὲ τοῦτο παραδεχθήτω· εἰ δὲ τὰ πλεῖστα τῶν μυστικῶν ἀγράφως ἡμῖν ἐμπολιτεύεται, μετὰ πολλῶν ἑτέρων καὶ τοῦτο καταδεξώμεθα. ἀποστολικὸν δὲ οἶμαι καὶ || τὸ ταῖς ἀγράφοις παραδόσεσι παραμένειν·
Ἐπαινῶ γάρ, φησίν, ὑμᾶς, ὅτι πάντα μου μέμνησθε, καὶ καθὼς παρέδωκα ὑμῖν, τὰς παραδόσεις κατέχετε. καὶ· Κρατεῖτε τὰς παραδόσεις, ἃς παρελάβετε, εἴτε διὰ λόγου, εἴτε δι' ἐπιστολῆς. [ὧν μάλιστα μία ἐστὶ καὶ ἡ παροῦσα αὕτη, ἣν οἱ ἐξ ἀρχῆς διαταξάμενοι παραδιδόντες τοῖς ἐφεξῆς συμπροϊούσης ἀεὶ τῷ χρόνῳ τῆς χρήσεως, διὰ μακρᾶς τῆς συνηθείας ταῖς ἐκκλησίαις ἐγκατερρίζωσαν. ἆρ' οὖν, εἰ ὡς δικαστηρίῳ τις διὰ τῶν ἐγγράφων

ѥдиноѧ рѣцн намъ
отъ ѻ҆ц҃ь· къ намъ
прншьдъшн не
подадѧть· ѥже
мы отъ нѥго готова
обычаѧ·
необращающнимъ сѧ
ц҃рькъвъ· оставъшюю
обрѧщемъ· не мало
слово нмоущюю· нн
кратько съконьчаннѥ
въ силоу таннꙑ
прниоснмоую·]
того же отъ
дъвадесѧти· девѧтꙑ
ѧ главꙑ того же
строѥнниѧ·
Къ
несъвѣдѣтельноуоумоу
же оубо· и
ненапнсаномоу·
бытн нже съ д҃хъмь
славословленню нно
гл҃ѥмъ· ꙗко нечьто же
нно· ненапнсано· нн се
да прнѧто боудеть·
аще ли съ большнимн
та[н]нꙑнхъ·
ненапнсано намъ
прѣбъвають съ
многꙑнмн ннѣмн и се
прнимѣмъ а҆пⷭ҇льскоѥ
же мьню нже (207a)
въ ненапнсанꙑнхъ·
прѣданнихъ
прѣбъвати *хвалю бо*
въ рече· ꙗко вьсьгда
мѧ помьнтѥ и ꙗко
же прѣдахъ вамъ
прѣданнѧ дьржнте
и дьржнте

		ἀποδείξεων ἀποροῦντες, μαρτύρων ὑμῖν πλῆθος παρεστησάμεθα, οὐκ ἂν (215a) τῆς ἀφιείσης παρ’ ὑμῶν ψήφου τύχοιμεν; ἐγὼ μὲν οὕτως οἶμαι· Ἐπὶ στόματος γὰρ δύο καὶ τριῶν μαρτύρων σταθήσεται πᾶν ῥῆμα. εἰ δὲ καὶ τὸν πολὺν χρόνον πρὸς ἡμῶν ὄντα ἐναργῶς ὑμῖν ἐπεδείκνυμεν, οὐκ ἂν ἐδόξαμεν ὑμῖν εἰκότα λέγειν, μὴ εἶναι καθ’ ἡμῶν τὴν δίκην εἰσαγώγιμον ταύτην; δυσωπητικὰ γάρ πάντως τὰ παλαιὰ τῶν δογμάτων, οἱονεὶ πολιᾷ τῇ ἀρχαιότητι τὸ αἰδέσιμον ἔχοντα.]	ѧ прѣданнн ѩже прнѩсте· нлн словѣмь нлн посѣланнѥмь·[нхѣже паче ѥдино ѥсть н прншьствнѥ се· нже нспьрва повелѣвъше прѣдающе проунмъ съпронсходѧщю прнсно лѣтѣмь прнннманню· дѣлгѣінмь обѣычанмь· въ цр҃квахъ оутвьрдньша· еда оубо аще ѩко соудницю· ли къто напнсанѣінхъ ради показанни недомѣислѧще ѧ съвѣдѣтель вамъ мѣножьство прѣдѣставнхомъ· аще не оставлѥнааго оу насъ прнчьта полоучили бѣіхомъ· азъ оубо тако мьню· прн оустѣхъ бо дѣвоу нли трнн съвѣдѣтелю станеть вьсѧкъ г҃лъ· аще ли н многоѥ лѣто· къ намъ соущеѥ ѩвѣ вамъ показали бѣіхомъ· то не мьнѣли бѣіхомъ вамъ· лѣпааго гл҃ати· не бѣітн на насъ соудоу· на подвнжаннѥ· се мольбьнѣін бо вьсѧко· ветѣхѣіѩ заповѣдн· акѣі сѣдннѣі· дрѣвьнннмъ доброѥ нмоущаѩ нѣінѩ н прнсно н въ вѣнѣі вѣкомъ амнь·]

ЛИТЕРАТУРА

Белякова, Турилов 2015 — Б е л я к о в а, Е. В., А. А. Т у р и л о в. *Кормчая книга*. – В: Православная энциклопедия, По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. 38. Москва, 2015, с. 52–58 [Beliakova, E. V., A. A. Turilov. Kormchaia kniga. – V: Pravoslavnaia entsiklopedia, Po blagosloveniiu Sviateĭshego Patriarkha Moskovskogo i vseia Rusi Kirilla. T. 38. Moskva, 2015, s. 52–58].

Бенешевич 1905 — Б е н е ш е в и ч, В. Н. *Канонический сборник XIV титулов без толкований со второй четверти VII века до 883 г. К древнейшей истории источников права греко-восточной церкви*. Санкт-Петербург, 1905 [Beneshevich, V. N. Kanonicheskiĭ sbornik XIV titulov bez tolkovaniĭ so vtoroĭ chetverti VII veka do 883 g. K drevneĭsheĭ istorii istochnikov prava greko-vostochnoĭ tserkvi. Sankt-Peterburg, 1905].

Бенешевич 1906 — Б е н е ш е в и ч, В. Н. *Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований*. Т. 1. Санкт-Петербург, 1906 [Beneshevich, V. N. Drevneslavianskaia Kormchaia XIV titulov bez tolkovaniĭ. T. 1. Sankt-Peterburg, 1906].

Димитров 2007 — Д и м и т р о в, К. *Славянският превод на словата на авва Доротей в българската и руската ръкописна традиция*. – В: Търновска книжовна школа. Т. 8. Велико Търново, 2007, с. 305–321 [Dimitrov, K. Slavyanskiyat prevod na slovata na avva Dorotey v balgarskata i ruskata rakopisna traditsia. – V: Tarnovska knizhovna shkola. T. 8. Veliko Tarnovo, 2007, s. 305–321].

Димитров 2010 — Д и м и т р о в, К. *Речник-индекс на словата на авва Доротей (По ръкопис 1054 от сбирката на М. П. Погодин)*. Велико Търново, 2010 [Dimitrov, K. Rechnik-indeks na slovata na avva Dorotey (Po rakopis 1054 ot sbirkata na M. P. Pogodin). Veliko Tarnovo, 2010].

Добрев 1995 — Д о б р е в, И. *Номоканон*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. София, 1995, с. 825–833 [Dobrev, I. Nomokanon. – V: Kirilo-Metodievska entsiklopedia. T. 2. Sofia, 1995, c. 825–833].

Златарски 1912 — З л а т а р с к и, В. *Какви канонически книги и граждански закони Борис е получил от Византия*. – ЛБАН, 1 (1912), с. 79–116 (препечатка: З л а т а р с к и, В. Избрани произведения. Т. 1. София, 1972, с. 230–266 [Zlatarski, V. Kakvi kanonicheski knigi i grazhdanski zakoni Boris e poluchil ot Vizantia. – LBAN, 1 (1912), s. 79–116 (prepechatka: Zlatarski, V. Izbrani proizvedenia. T. 1. Sofia, 1972, c. 230–266].

Каталог 2007 *Кириличні рукописні книги у фондах Львівскої наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України. Каталог*. Т. 1: XI–XVI ст. Львів, 2007 [Kirilichni rukopisni knigi u fondakh L'vivskoї naukovoї biblioteki im. V. Stefanika NAN Ukraïni. Katalog. T. 1: XI–XVI st. L'viv, 2007].

Корогодина 2017 К о р о г о д и н а, М. В. *Кормчие книги XIV – первой половины XVII века.* Т. 1. *Исследование.* Москва–Санкт-Петербург, 2017 [Korogodina, M. V. Kormchie knigi XIV – pervoї poloviny XVII veka. T. 1. Issledovanie. Moskva–Sankt-Peterburg, 2017].

Максимович 2006 М а к с и м о в и ч, К. А. *Древнерусская Ефремовская Кормчая XII в.: Локализация перевода в связи с историей текста*. – В: Лингвистическое источниковедение и история русского языка 2004–2005. Москва, 2006, с. 102–113 [Maksimovich, K. A. Drevnerusskaia Efremovskaia Kormchaia XII v.: Lokalizatsiia perevoda v sviazi s istorieĭ teksta. – V: Lingvisticheskoe istochnikovedenie i istoriia russkogo yazyka 2004–2005. Moskva, 2006, s. 102–113].

Максимович 2010 М а к с и м о в и ч, К. А. *Византийская Синтагма 14 титулов без толкований в древнеболгарском переводе. Славянско-греческий, греческо-славянский и обратный (славянский) словоуказатели*. Сост. К. А. Максимович. Научный редактор Л. Бургманн. Frankfurt am Main, 2010 [Maksimovich, K. A. Vizantiĭskaia Sintagma 14 titulov bez tolkovaniĭ v drevnebolgarskom perevode. Slavianskogrecheskiĭ, grechesko-slavianskiĭ i obratnyĭ (slavianskiĭ) slovoukazateli. Sost. K. A. Maksimovich. Nauchnyĭ redaktor L. Burgmann. Frankfurt am Main, 2010].

Милтенов 2021 М и л т е н о в, Я. *Свидетелства за прехода глаголица–кирилица през X–XIII в.* – В: ШЬСТВОУІѢ ИЗІНѢ ПО СЛѢДОУ ОУЧИТЕЛЮ. Сборник в чест на проф. д.ф.н. Анна-Мария Тотоманова. София, 2021, с. 35–49 [Miltenov, Ya. Svidetelstva za prehoda glagolitsa–kirilitsa prez X–XIII v. – V: Shьstvuyǫ nynĕ po slĕdu učitelyu. Sbornik v chest na prof. d.f.n. Anna-Maria Totomanova. Sofia, 2021, s. 35–49].

Многократните преводи 2006 *Многократните преводи в Южнославянското средновековие. Доклади от международната конференция, София, 7–9 юли 2005 г.* Отг. ред. Л. Тасева. София, 2006 [Mnogokratnite prevodi v Yuzhnoslavyanskoto srednovekovie. Dokladi ot mezhdunarodnata konferentsia, Sofia, 7–9 yuli 2005 g. Otg. red. L. Tasseva. Sofia, 2006].

Попова 2013 П о п о в а, Т. *Язык и графико-орфографическая система древнейшей славянской рукописи Лествицы*

Иоанна Синайского. Предварительные замечания. – Palaeoslavica, 21 (2013), № 1, с. 15–57 [Popova, T. Iazyk i grafiko-orfograficheskaia sistema drevneĭsheĭ slavianskoĭ rukopisi Lestvitsy Ioanna Sinaĭskogo. Predvaritel'nye zamechaniia. – Palaeoslavica, 21 (2013), № 1, s. 15–57].

Сим.сб. *Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.).* Т. 2. *Речник-индекс.* Автори: С. Богданова, В. Вълчанов, Ц. Досева, С. Иванов, Ц. Ралева, В. Христова, П. Янева. София, 1993; Т. 3. *Гръцки извори. Гръцки текст и изследване*: П. Янева. Славянски текст, прегледан и сверен допълнително: А. Минчева, Ц. Ралева, Ц. Досева, П. Янева. София, 2015 [Simeonov sbornik (po Svetoslavovia prepis ot 1073 g.). T. 2. Rechnik-indeks. Avtori: S. Bogdanova, V. Valchanov, Ts. Doseva, S. Ivanov, Ts. Raleva, V. Hristova, P. Yaneva. Sofia, 1993; T. 3. Gratski izvori. Gratski tekst i izsledvane: P. Yaneva. Slavyanski tekst, pregledan i sveren dopalnitelno: A. Mincheva, Ts. Raleva, Ts. Doseva, P. Yaneva. Sofia, 2015].

Спасова 2021 С п а с о в а, М. *Ранната датировка на препис – важен, но не основен критерий за атрибуцията на превод*. – В: ШЬСТВОУІѢ ИЗІИѢ ПО СЛѢДОУ ОУЧИТЕЛЮ. Сборник в чест на проф. д.ф.н. Анна-Мария Тотоманова. София, 2021, с. 83–103 [Spasova, M. Rannata datirovka na prepis – vazhen, no ne osnoven kriteriy za atributsiyata na prevod. – V: Shьstvuyǫ nyně po slědu učitelyu. Sbornik v chest na prof. d.f.n. Anna-Maria Totomanova. Sofia, 2021, s. 83–103].

СС *Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков)*. Под редакцией Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. Москва, 1994 [Staroslavianskiĭ slovar' (po rukopisiam X–XI vekov). Pod redaktsieĭ R. M. Tseĭtlin, R. Vecherki i E. Blagovoĭ. Moskva, 1994].

СтбР Старобългарски речник. Т. 1 (А–Н). София, 1999; Т. 2 (М–У). София, 2009 [Starobalgarski rechnik. T. 1 (A–N). Sofia, 1999; T. 2 (M–U). Sofia, 2009].

Уханова 2007 У х а н о в а, Е. В. *Фрагменты древнейшего славянского списка Кормчей последней четверти XI – начала XII* в. – В: Очерки феодальной России. Вып. 11. Москва–Санкт-Петербург, 2007, с. 111–131 [Uhanova, E. V. Fragmenty drevneĭshego slavianskogo spiska Kormcheĭ posledneĭ chetverti XI – nachala XII v. – V: Ocherki feodal'noĭ Rossii. Vyp. 11. Moskva–Sankt-Peterburg, 2007, s. 111–131].

Уханова 2011 — У х а н о в а, Е. В. *Древнерусские рукописи последней четверти XI–XII вв. в хранилищах Львова и Киева: новые находки и атрибуции*. – Palaeoslavica, 19 (2011), № 1, с. 85–117 [Uhanova, E. V. Drevnerusskie rukopisi posledneĭ chetverti XI–XII vv. v khranilishchtakh L'vova i Kieva: novye nakhodki i atributsii. – Palaeoslavica, 19 (2011), № 1, s. 85–117].

Федер 2017 — Ф е д е р, У. *Южнославянски изборни преписи на Скитския патерик*. – В: Преславска книжовна школа. Т. 17. Шумен, 2017, с. 11–23 [Veder, U. Yuzhnoslavyanski izborni prepisi na Skitskia paterik. – V: Preslavska knizhovna shkola. T. 17. Shumen, 2017, s. 11–23].

Basile de Césarée 2002 — B a s i l e d e C é s a r é e. *Sur le Saint-Esprit*. Réimpr. de la 2e édition (1968). Ed. B. Pruche. Paris, 2002 (Sources chrétiennes 17 bis. 576 p.).

SC 17 — *Sources chrétiennes 17 bis*. Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit. 2nd edn. Ed. B. Pruche. Paris, 1968.

PG 32 — M i g n e, J.-P. *Patrologiae cursus completus*. Series Graeca. T. 32. Paris, 1886.

AN EXCERPT OF BASIL THE GREAT'S *DE SPIRITU SANCTO* IN *SIMEON'S FLORILEGIUM* AND *EFREMOVSKAYA KORMCHAYA*

(Two Independent Translations or Two Versions of a Single Translation?)

(Summary)

The article explores two independent Old Bulgarian translations of an excerpt from *De Spiritu sancto* by Basil the Great that are part of *Simeon's Florilegium* under article [422] Τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἐκ τοῦ Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος Ст҃аго василиꙗ ѿтъ ⁘ того ѥже ѻ ст҃ѣмь дꙋх҃ and of *Efremovskaya Kormchaya* as Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ κζ΄ λόγου τῶν Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πρὸς Ἀμφιλόχιον γεγράμενων; Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ κθ΄ κεφαλαίου τῆς αὐτῆς πραγματείας того же отъ дъвадесѧтнсемаго слова· о ст҃мь дх҃ѣ· къ амфилохию написанъинхъ; того же отъ дъвадесѧтн· девѧтыꙗ главы того же строѥниꙗ. The structure and contents of the Greek article used for the two Old Bulgarian translations is examined and evidence is found that it was the same but in *Simeon's Florilegium* it was slightly abridged. The identical places and the differences in the two translations are identified

through the isolation of the lexical parallels against one Greek word. Based on the result of the analysis the hypothesis is made that the second translator probably had an earlier translation of the article at his disposal (as evidenced by several common places in the two translations). The conclusion is that the second translation is an independent one, which is proven by the translation differences at all lexical levels as well as the isolated 104 lexical parallels against Greek words). Both Old Bulgarian translations have been made during the rule of king Simeon in Eastern Bulgaria but by two different translators.

Keywords: collection/florilegium; syntagma; kormchaya; translation; revision; version; lacuna; parallel.

Maria Spasova,
Veliko Tarnovo

Татьяна Афанасьева (Москва, Россия)

ПЕРВАЯ БЕСЕДА ИОАННА ЗЛАТОУСТА НА ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАТФЕЯ В ПРЕСЛАВСКОМ ПЕРЕВОДЕ*

Беседы Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея полностью были переведены на церковнославянский язык преп. Максимом Греком в 1524 г. До этого времени в славянской традиции были известны отдельные гомилии этой коллекции или их фрагменты. Например, полностью сохранилась беседа 89 в составе *Супрасльской рукописи* (лл. 220–224) и *Успенского сборника* (лл. 212–216). Беседа 78 известна только на лл. 184об.–192об. *Супрасльской рукописи* (CPG, 4424). Из некоторых бесед (54, 23, 37, 61 и 68) читаются отдельные фрагменты, зачастую это конечные части гомилии, содержащие моральные выводы – этиконы (Thomson 1982: 9, 19, 31, 39). В каталоге гомилий Иоанна Златоуста упомянута первая беседа, небольшой фрагмент которой в пол-листа сохранился в составе сербской рукописи *Пандект Никона Черногорца*, РНБ, Q.п.I.27, л. 5об. (Гранстрем, Творогов 1998: № 295). В каталоге указано, что гомилия занимает лл. 5–7об., однако после 5-го листа текст обрывается, на л. 6 записано другое произведение. В данной статье речь пойдет о первой беседе Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея, которая сохранилась в более раннем переводе, чем фрагмент в рукописи Q.п.I.27, и не включена ни в один справочник.

Первая беседа содержится в пергаменной рукописи из собрания библиотеки Академии наук Литвы в Вильнюсе, фонд 19, № 6, которая в настоящее время датируется первой третью XV в. (Турилов 1997: 121–122). Она представляет собой пергаменную тетрадь из семи листов, которой когда-то начинался роскошный и, видимо, весьма объемистый фолиант. Об этом свидетельствует узкая заставка с золотом неовизантийского стиля, которая открывает рукопись, а также следующие за ней тексты: предисловие Иринея Лионского о числе евангелий ст҃аго ѥриѡнѣа еп҃(с)кпапа лѵньскааго прѣждее слово ст҃аго еѵ(г҃)лиа ѿ третінхъ книгъ ѩже на еретікы съставль и первая беседа

* Работа над статьей проводилась в рамках проекта Российского научного фонда, грант № 20-18-00171.

Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея, имеющая следующий заголовок: ст҃аго ѡанна архиеп҃па златоустаго пролог того же ст҃го ев(г҃)лїѧ. В описании данного фрагмента, сделанном Ф. Добрянским, указано, что он представляет собой начальную часть Евангелия, переписанную с весьма древнего оригинала (Добрянский 1882: 13–14). В описании А. А. Турилова название сборника определено лишь предположительно: предисловие к Евангелию (?), отрывок сборника (?) (Турилов 1997: 121–122). Отождествление второго отрывка с первой беседой на Евангелие от Матфея позволяет предположить, что сборник содержал *Беседы Иоанна Златоуста*, но предстоит определить, сколько их было и в какой последовательности они были расположены. Здесь существенную помощь могут оказать древнейшие греческие рукописи бесед на Евангелие от Матфея.

1. Заголовок второго произведения ст҃аго ѡанна архиеп҃па златоустаго пролог того же ст҃го ев(г҃)лїѧ сбивает с толку, поскольку в нем имеется слово пролог. Предполагается, что это некое предисловие к сборнику, а основные тексты следуют далее, но в нашем случае это, несомненно, не пролог, который обычно представляет собой текст небольшого объема, а сохранившаяся примерно наполовину первая беседа Иоанна Златоуста: из восьми глав данной гомилии в пергаменной тетради представлены пять. Просматривая греческие рукописи IX–XI вв.[1], содержащие *Беседы* на Евангелие от Матфея, мы обнаружили в парижском кодексе *Cod.gr. 668*, в синайской рукописи *Sin.gr. 365* X века и во флорентийской рукописи из Biblioteca Laurenziana *Plut. 8.5*. XI в. рядом заголовком первой беседы надпись προοίμιον – вступление: τοῦ ἐν ἁγίοις πάτροις ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπίσκοπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου ὑπόμνημα ἐις τὸν ἅγιον Μαθαίον τὸν εὐαγγελίστην· προοίμιον. Такой же заголовок находим в рукописи из Синодального собрания *ГИМ Син. гр. 81* XI в.[2]: Ὑπόμνημα εἰς τὸν ἁγίον Μαθαίον εὐαγγελίστη προοίμιον (Владимир 1894: 58). Древнейшая греческая рукопись бесед конца IX в., некогда хранившаяся в Университетской библиотеке Базеля *B. II.25* (Gamillscheg, Aubineau 1981), а затем проданная на аукционе Sotheby's, также содержит в заголовке слово προοίμιον[3]. Подобное название позволяет предположить, что первая беседа могла когда-то рассматриваться как вступительная, общая. Она таковой и является по сути: здесь говорится о том, для чего дано Священное Писание, почему Матфей назвал свой труд Евангелием, почему евангелий должно быть четыре, об ошибочности мнения о простоте Евангелия от Матфея; в ней нет толкований к отдельным

---

[1] Поиск проводился по базе данных Pinakes. Textes et manuscrits grecs. URL: https://pinakes.irht.cnrs.fr

[2] В настоящее время рукопись передатирована с X на XI в. (Фонкич, Поляков 1993: 37–38).

[3] URL: https://www.sothebys.com/en/auctions/ecatalogue/2018/medieval-and-renaissance-manuscripts-and-russian-books-l18403/lot.8.html

евангельским сюжетам и притчам. И только вторая беседа начинает толковать первые стихи Евангелия от Матфея 1:1: „книга родства Иисуса Христа, сына Давидова, сына Авраамля“. С подобной греческой версии, где первая беседа обозначена как пролог, был сделан славянский перевод. Данная традиция, видимо, рано была утрачена, в большинстве просмотренных рукописей над первой беседой пишется ὁμιλία α΄ или λόγος α΄.

Греческие рукописи X–XII вв., содержащие *Беседы Иоанна Златоуста* на Евангелие от Матфея, как правило содержат первые 45 бесед в одном томе и беседы 46–90 в другом. Исходя из этого можно предположить, что сохранившаяся пергаменная тетрадь могла принадлежать рукописи, в которой были собраны беседы 1–45. Правда, в греческих рукописях перед гомилиями не нашлось никаких вступлений: обычно первые листы содержат оглавление и далее следуют сами беседы. В вильнюсской рукописи перед первой (вступительной) гомилией имеется предисловие Иринея Лионского о четырех евангелиях. Данное предисловие является отрывком из 3-й книги *Против ересей* и, как мы пытались показать, было переведено в восточной Болгарии в весьма ранний период. В дальнейшем этот текст, но уже без атрибуции Иринею Лионскому, был распространен как самостоятельная статья в сборниках, древнейшим из которых является *Изборник 1073 года*, перевод в нем уже не содержит редких преславизмов и осуществлен позднее (Афанасьева 2021). В греческой традиции данный текст (инципит Τί δήποτε οὔτε πλείονα οὔτε ἐλάττονα τὸν ἀριθμόν εἰσι τὰ εὐαγγέλια) нередко фигурирует как предисловие к Евангелию. Так, он без атрибуции или приписанный Григорию Богослову или Епифанию Кипрскому имеется в ряде греческих евангелий X–XI вв. Например, в греческом евангелии XI в. из Флоренции (Biblioteca Laurenziana, *Conv. Soppr. 159*), после окончания Евангелия от Иоанна, на л. 215 находим следующий заголовок: τοῦ ἐν ἅγιοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου ἐκ τῶν κατὰ Ἀρειανῶν, τί δήποτε οὔτε πλείονα οὔτε ἐλάττονα τὸν ἀριθμόν εἰσι τὰ εὐαγγέλια[4].

В греческом евангелии с толкованиями XII в. из Синодального собрания ГИМа *Син. гр. 47* (Владимир 1894: 81) также имеется данное предисловие, но оно анонимно. Важно отметить, что за ним следует предисловие Иоанна Златоуста, однако оно начинается другим инципитом: Τί δήποτε τοσούτων ὄντων μαθητῶν δύο γράφουσι μόνον ἐκ τῶν ἀποστόλων, и имеет распространение именно в евангелиях. По базе данных Pinakes известно не менее шести греческих евангелий с таким предисловием. Таким образом, комбинация предисловия из 3-й книги *Против ересей* Иринея Лионского и предисловия Иоанна Златоуста имеется в греческой рукописной традиции X–XI вв.,

[4] Рукопись и приведенный инципит указаны в базе данных Pinakes. Textes et manuscrits grecs. URL: https://pinakes.irht.cnrs.fr

но последнее имеет другой инципит и другой текст: он краткий и вполне отвечает жанру предисловий.

Есть еще одна комбинация, содержащая первую беседу Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея, она содержится в рукописи XI в. *РНБ, Греч. 386*. Это два пергаменных листа, на первом листе читается фрагмент их *Хроники* Ипполита Фивейского (Ἰάκωβος γενόμενος πρώτος ἐπίσκοπος Ἱεροσολύμων), вслед за ним следует фрагмент из *Expositio fidei* Иоанна Дамаскина (Ἐκ δὲ τῆς σειρᾶς Σολομῶντος τοῦ υἱοῦ Δαυὶδ) и потом читается заголовок первой беседы: τοῦ Χρυσοστόμου προοίμιον εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον (л. 2об.) и через несколько строк текст обрывается. Похожее следование текстов обнаруживается в греческом евангелии тетр XII в. из собрания Ватиканской апостольской библиотеки *Urb.gr.2*. Это роскошный кодекс времени Алексея Комнина, в котором к Евангелию от Матфея имеется целый ряд предисловий, в том числе фрагмент из *Хроники Ипполита Фивейского* с тем же инципитом и προοίμιον из первой беседы Иоанна Златоуста. Этот пролог представлен в виде отдельных отрывков из разных мест беседы, и его объем текста не превышает двух листов. Просмотренные рукописи позволяют сделать наблюдение, что из первой беседы на Евангелие от Матфея в греческой традиции существовали эксцерпты, которые использовались как предисловие к Евангелию. Вильнюсская рукопись, однако, содержит первую беседу, сохранившуюся наполовину, а не эксцерпты из первой беседы.

Приведенные выше данные греческой традиции позволяют предположить, что изначально вильнюсская рукопись содержала *Беседы Иоанна Златоуста*, а не Евангелие с двумя предисловиями, поскольку предисловия к Евангелию с именем Златоуста (как отдельный текст и как эксцерпты из первой беседы) имеют относительно небольшой объем. Если наше предположение верно, тогда, возможно, перед нами фрагмент уникального кодекса, переписанного в начале XV в. с древнерусского манускрипта XI–XII в. и содержащего древний перевод *Бесед Иоанна Златоуста* на Евангелие от Матфея. О древнем антиграфе вильнюсской рукописи свидетельствуют ряд архаичных черт в орфографии списка, в частности написание шт вместо щ – ваште, дышоуштемъ, нестяженные формы – готовлѧаше сѧ, бѣаше, а также редкий союз небонъ, которые отметил издатель первого текста А. Л. Лифшиц (Лифшиц 2001). Орфографические архаизмы наблюдаются и во втором тексте, например, в пассажах на л. 2об.: ѡбѣшта нмъ датн; л. 3об.: да аште; 4об.: пондѹште; л. 5об.: тъшта; л. 7об.: ѡ нб(с҃)ны(х) вѣштъхъ – находим формы, в которых вместо лигатуры щ пишется диграф шт.

2. Несомненно, что предисловие с именем Иринея Лионского и первая беседа Иоанна Златоуста были переведены в одном переводческом круге. Об этом могут свидетельствовать редкие языковые особенности, имеющиеся как у первого текста (л. 1–2), так и у второго (л. 2–7об.). Наиболее яркая

черта – это употребление причинного союза небонъ в соответствии с греческим союзом καὶ γάρ. В предисловии Иринея он встретился два раза, в беседе Иоанна Златоуста он зафиксирован четыре раза и один раз он представлен в искаженном виде нб҃онъ (л. 3об.), что говорит о непонимании значения этого союза переписчиком вильнюсской рукописи.

В обоих текстах встретилось редкое существительное ѵнсмѧ в соответствии с греческим ἀριθμός, которое употребляется в весьма ограниченном круге старославянских памятников – *Супрасльской рукописи,* в *Сказании о письменех* Черноризца Храбра (SJS 4: 869), в *Шестодневе* (Aitzetmüller 1975: 436), т.е. в восточноболгарских памятниках: нн вѧште нн хѫжде ѵнсменн моѵьно есть бытн еѵ(г҃)льскомоѵ реѵе бл҃говѣшенїю (л. 1) – τί δήποτε οὔτε πλείονα οὔτε ἐλάττονα τὸν ἀριθμόν εἰσι τὰ εὐαγγέλια; а ѵто бо бы еднннъ гл҃алъ. то нзлнха бы дрѹгын(х) ѵнсмѧ (л. 5) – εἴτε γὰρ εἷς πάντα εἶπε, περισσὸς ἦν ὁ τῶν λοιπῶν ἀριθμός.

И, наконец, в первой беседе, как и в предисловии, встречается пояснение слову „евангелие“ словом „благовещение“: а еже рыбарь е(с҃) повѣдаемо. того по нстннѣ подобаеть ев(г҃)лїемъ възвати. рекше бл҃говѣщенїемъ (л. 5об.) – Τὰ δὲ παρὰ τῶν ἁλιέων ἀπαγγελθέντα γνησίως τε καὶ κυρίως εὐαγγέλια. В другом пассаже первой беседы находим вариант добрѣ вѣщанїе (л. 4): ѵто се когда оѵгодн ев(г҃)лїю. рекше добрѣ[5] вѣщанїю семоѵ бѹдеть тоѵнѡ – Τί ποτ’ οὖν τῶν εὐαγγελίων τούτων ἴσον γένοιτ’ ἄν. В предисловии Иринея такие пояснения встречаются три раза, и славянская калька выступает как толкование к греческому слову, что, по-видимому, свидетельствует о весьма раннем переводе, когда данный грецизм еще требовал комментария. Приведенных примеров, на наш взгляд, достаточно, чтобы предположить единство этих текстов по происхождению и, соответственно, единство сборника *Бесед Иоанна Златоуста*, который изначально задумывался с предисловием, которое представляло собой фрагмент из сочинения св. Иринея.

3. Рассмотрим теперь языковые особенности фрагмента первой беседы Иоанна Златоуста, которые свидетельствуют о древности перевода и о его восточноболгарском происхождении. Прежде всего рассмотрим редкие, единичные лексемы, которые фиксируются лишь в преславских переводах. Наиболее яркими примерами могут служить следующие лексические особенности.

– Употребление грецизма порода, вместо кирилло-мефодиевского варианта ран: порѡдѹ ѿвръзеноѵ. клѧтвоѵ погыбшоѵ (л. 5об.) – παράδεισον ἀνοιγόμενον, κατάραν ἠφανισμένην. Данный вариант представлен в основном в восточноболгарской *Супрасльской рукописи*, где он встречается 22 раза, а также иногда в *Синайском евхологии* (SJS 3: 175–176). По мнению

[5] Видимо, изначально была форма доброѵ, но она была искажена при переписывании.

А. А. Алексеева, именно в преславских переводах это слово было призвано заменить старый языческий термин ꙗн, усвоенный кирилло-мефодиевскими текстами (Алексеев 1999: 167). Неоднократно слово порода употреблено в древнеболгарском переводе *Златоструя* (Димитрова 2016: 391), в *Лествице* (Попова 2020: 290), в *Изборнике 1073 года* (Симеонов сборник 1993: 131). Оно также 8 раз зафиксировано в *Шестодневе* Иоанна Экзарха Болгаоского (Aitzetmüller 1975: 280).

– В тексте беседы встречается редкое слово прѣбольство, известное только в восточноболгарском переводе *13-ти Слов Григория Богослова* по списку XI века (РНБ, Q.п.I.16, л. 9): н павелъ же то показаѧ пребольство гл҃ше (л. 2об.) – καὶ ὁ Παῦλος δὲ ταύτην ἐνδεικνύμενος τὴν ὑπεροχὴν, ἔλεγεν. В данном контексте оно соответствует греческому слову ὑπεροχὴ (возвышение, известность), в *13-ти Словах Григория Богослова* оно переводит то же греческое слово, но смысл несколько иной, но близкий – ‘преувеличение’ (Срезневский 2: 1617).

– Укажем на нечасто встречающееся слово съвратъ в значении ‘образ жизни, характер’: ѿпадоша ѡвн закона радн. а дроузїн жнтїа радн н съвратъ (л. 2об.) – ἐξώκειλαν οἱ μὲν δογμάτων ἕνεκεν, οἱ δὲ βίου καὶ τρόπων. В соответствии с греческим τρόπος это слово известно только *Изборнике 1073 года*, где оно употреблено в значение ‘изменение’ (л. 21об.), а также в том же *Изборнике* в выражении съвратъ оума (л. 168) для перевода греческого παρατροπῇ τῆς γνώμης (Срезневский 3: 663). Это слово зафиксировано в *Шестодневе* и *Богословии* Иоанна Экзарха, правда, греческая параллель к нему не указана (Aitzetmüller 1975: 366; Aitzetmüller 1983: 97). Как маркированный преславизм слово съвратъ указано в перечне Я. Милтенова (Милтенов 2020: 69). Отметим, что это слово образовано по префиксально-бессуффиксальной отглагольной модели, которая была чрезвычайно широко распространена в гимнографии учеников Кирилла и Мефодия, но известна также в *Супрасльской рукописи*, например, застѫпъ от застѫпнтн (Пичхадзе 2009: 301). Это модель, как видно из приведенного текста, еще использовалась в ранних восточноболгарских переводах. К кирилло-мефодиевскому узусу можно отнести и слово пропѧтїе (вместо более позднего распѧтне), встретившееся на л. 4об.: пропѧтїе прнѩ – ὅτι ἐσταυρώθη.

– Редкое наречие скоропытно в соответствие с греческим ἀκριβῆ два раза встретилось в первой беседе, во втором употреблении оно имеет вариант скоронспытнѣ, не отмеченный в словарях: н да нстннѣ гл҃емааго н скоропытно дасть нскоушенїе (л. 5) – καὶ τῆς ἀληθείας τῶν λεγομένων ἀκριβῆ παράσχηται τὴν βάσανον ἡμῖν; аще бо быша прн семъ весн (!) еднако бесѣдовалн. н скоронспытнѣ. н годы н мѣсты нже н до словесъ (4об.) – Εἰ γὰρ πάντα συνεφώνησαν μετὰ ἀκριβείας, καὶ μέχρι καιροῦ, καὶ μέχρι τόπου, καὶ μέχρι ῥημάτων αὐτῶν. Такое же употребление встречается в первом переводе *Лествицы* Иоанна Синайского (Срезневский 3: 383), который считается преславским по происхож-

дению (Попова 2020: 17–19). Наречие скоропытнѣ зафиксировано в одной из гомилий Иоанна Златоуста по фрагменту *Златоуста* XVI в. (Mikloshich 1977: 848).

– В тексте встретилось весьма редкое прилагательное лютотѧгын (неукротимый, необузданный): тѣмъ бо лютотѧгымъ н несмыслѧщнмъ. тѣловъное оутвраженїе (!) на подобоу. бѣаше нмъ ѵесть (л. 3) – τοῖς μὲν γὰρ ἀλογωτέροις καὶ δυσηνίοις σωματικῆς ἔδει φαντασίας. Подобное словоупотребление с тем же значением встречаем в *13 Словах Григория Богослова*, здесь представлен вариант лютотоузн, в котором отражено смешение носовых *е/о* (Срезневский 2: 96; Mikloshich 1977: 356).

– Существительное кръвавнцн со значением ‘жила, артерия’ (греч. φλέψ) употреблено в следующем пассаже: н жнламн н кръвавнцамн н кръвїю н костьмн. н всемꙋ тѣлоу сказанїе ѿ тоѧ ѵастн боудет – καὶ νεῦρα, καὶ φλέβας, καὶ ὀστᾶ, καὶ ἀρτηρίας, καὶ αἷμα, καὶ ὁλοκλήρου, ὡς ἂν εἴποι τις, τοῦ φυράματος δεῖγμα. Его следует признать весьма редким по распространению в старославянских текстах: оно зафиксировано в *Шестодневе* Иоанна Экзарха, а последующая традиция связывает это слово с *Хроникой* Георгия Амартола и с *Палеей* (Срезневский 1: 1338; Mikloshich 1977: 314; Aitzetmüller 1975: 171).

– Отметим древнее существительное трнзна со значением ‘состязание, место для состязания, зрелищ’: егда бо ѡбьща творѧть жены всѣмъ н дв҃ца. ѡбнажнвше на трызноу нзводѧть позороующе(м) ѵл҃кѡмъ (л. 7) – Ὅταν γὰρ κοινὰς πᾶσι τὰς γυναῖκας ποιῶσι, καὶ παρθένους γυμνώσαντες ἐπὶ τῆς παλαίστρας ἄγωσιν ἐπὶ θέαν ἀνθρώπων. Данное существительное известно в *Супрасльской рукописи*, но в переносном, метонимическом значении – ‘награда’, греч. ἔπαθλον (SJS 4: 485), это же значение встречается в *13-ти Словах Григория Назианзина*. В первичном значении, ‘состязание’, трнзна известна в *Златоструе*, в первом переводе *Лествицы* (Срезневский 3: 995–996; Старобългарски речник[6]). Для древнерусских памятников слово *тризна* имела значение языческих поминок по умершему, и существенно отличалось по смыслу от восточноболгарского. Написание ы после ρ в вильнюсской рукописи отражает процесс отвержения [р], который в XV в. уже отмечается в южнорусских и юго-западных рукописях.

– Укажем на существительное рѧдьннкъ со значением ‘простолюдин’, которое встретилось на л. 7 об.: н рѧдннцн н моудрїн н рабн н свобѡ(д). н воннн н вл҃дкы. н елллнн н варварн – καὶ ἰδιῶται καὶ σοφοὶ, καὶ δοῦλοι καὶ ἐλεύθεροι, καὶ βασιλεῖς καὶ στρατιῶται, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες. Такое словоупотребление отмечено в восточноболгарских переводах старославянского периода – в *Изборнике 1073* (л. 212а), в *Златоструе* (Димитрова 2016: 396), и оба

[6] URL: https://histdict.uni-sofia.bg/oldbgdict/oldbg_show/d_09785/

варианта соответствуют греческому ἰδιῶται. В вильнюсской рукописи употреблено метафорическое значение слова „простолюдин“ – неграмотный, необразованный. Данное слово сохраняет значение ‘невежда’, ‘наемник’ в древнерусских памятниках (Срезневский 3: 235–236). В среднеболгарском переводе *Поучений аввы Дорофея* находим это слово, но уже с несколько иным значением, поскольку оно переводит греч. παγανός – гражданский, неофициальный, профанный (Димитров 2013: 510).

– Отметим особое значение слова просторъ, зафиксированное в восточноболгарских памятниках, – ‘свобода’, которое развилось из прямого значения этого слова ‘пространство, объем’. Оно отмечено в *Златоструе* и *Изборнике 1073 г.* (Срезневский 2: 1577; Симеонов сборник 1993: 141). В первой беседе оно соотносится с греческим ἐλευθερία: нъ н по простороу н безъ боѧзнн всеѧ пншоуще (л. 7об.) – ἀλλὰ μετὰ ἀδείας καὶ ἐλευθερίας ἁπάσης γραφόντων.

– И, наконец, в первой беседе встретился классический преславизм алканне в значение ‘пост’ (Славова 1989: 88–89; Димитрова 2016: 367; Милтенов 2020: 66): н алканїемъ сѧ томнтн (л. 7). Греческая параллель здесь не во всем совпадает со славянским переводом, но слово νηστεία явно переводится как алканне.

– Уступительный союз цѣн в значении ‘между тем, хотя’ встретился в исследуемом отрывке в соответствии с греческим союзом καίτοι: цѣн мнѡѕн бѣахоу послоухатан по нн(х) (6об.) – καίτοι πολλοὶ οἱ μάρτυρες τῶν λεγομένων ἦσαν. Союз цѣ в уступительном значении среди старославянских памятников встречается лишь в *Супрасльской рукописи*, в ее второй части четыре раза (SJS 4: 832; Старобългарски речник[7]), а также известен в восточноболгарских памятниках, о которых упоминалось выше – в *Изборник 1073 г.* (Симеонов сборник 1993: 192), *13-ти Словах Григория Богослова*, *Лествице*, *Пандектах Антиоха* (Срезневский 3: 1447) и в *Шестодневе* (Aitzetmüller 1975: 432). В форме цѣн он неоднократно встречается только в *Златоструе* (Димитрова 2016: 403). По мнению Я. Милтенова, данный союз является маркированным преславизмом (Милтенов 2020: 69).

Приведенные примеры показывают, что редкие чтения, которые встречаются в данной рукописи, находят аналогии именно в восточноболгарских переводах, таких как *13 слов Григория Назианзина*, *Лествица* Иоанна Синайского, *Шестоднев* Иоанна Экзарха Болгарского, *Златоструй*, *Изборник 1073 года*.

---

[7] Работа проводилась по электронной версии этого словаря URL: https://histdict.uni-sofia.bg/oldbgdict/oldbg_show/d_10684/

Отметим также еще несколько примечательных слов первой беседы на Евангелие от Матфея. Например, в ней содержится уникальное употребление слова прннмъчьство для перевода греческого богословского термина κληρονομία: н нзбавленїе н сновъство. н прїнмъчьство цр(с)тва нбснаго (л. 4) – καὶ ἀπολύτρωσιν, καὶ υἱοθεσίαν, καὶ κληρονομίαν τῶν οὐρανῶν. В словарях такой термин нам не встретился, видимо, он был одним из древних вариантов перевода, сохранившийся лишь в первой беседе Иоанна Златоуста. Κληρονομία в дальнейшем будет устойчиво переводится словом наслѣднїе. В словаре И. И. Срезневского имеется вариант прннмьннкъ в соответствии с греческим κληρονόμος и зафиксирован он в указанной выше рукописи с *13-ю словами Григория Богослова* (Срезневский 3: 1405–1406).

Обратим внимание на уже упомянутое в примере 11 слово послоухатан. Данное употребление отмечено лишь в списке XVI в. Златоуста со значением ‘слушающий’ (Срезневский 2: 1237). В изучаемой рукописи смысл слова можно понять из контекста и из греческой параллели: μάρτυρες τῶν λεγομένων – свидетели сказанного. Свидетель, который что-то слышал, в старославянских и древнерусских памятниках именовался послоухъ, это слово имело весьма широкое распространение. В данном контексте мы сталкиваемся с моделью, образованной при помощи суффикса -атан, которая в старославянском языке она была редка и представлена лишь двумя словами в *Супрасльской рукописи*: поводатан (вождь) и позоратан (зритель) (Цейтлин 1977: 128). Благодаря исследуемому отрывку можно к ним добавить и третье слово, образованное по той же модели. По мнению А. Вайана, -атан восходит к балто-славянскому суффиксу *taji, и данная модель была продуктивна в балтийских языках, а в славянских оказалась малоупотребительной (Vaillant 1974: 534).

4. При сопоставлении с греческим текстом первой беседы Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея по изданию Ж. П. Миня (PG 57: 13–24) видно, что славянский перевод не всегда строго следует оригиналу. Это можно объяснить двумя причинами: переводом с другого греческого варианта гомилии и поздним русским списком, сохранившемся до нашего времени, в котором существует немало утрат и вторичных чтений. Греческие списки первой беседы X–XI вв., которые нам удалось посмотреть, очень стабильны по своему тексту, видно, что к этому времени гомилия уже имела textus receptus, который не отличается от издания Миня. По-видимому, славянский перевод делался с редакции, которая предшествовала созданию textus receptus, и имела незначительные отличия от него. Но в некоторых случаях можно говорить о дефектности русского списка. Так, пассаж на листах 5–5об., начинающийся словами Бгъ на земли. чкъ на нбсн. н всѣм съ бываеть…, помеченный буквенной цифирью е҃ и оканчивающийся эксплицитом по истиннѣ бо добр8 вѣсть исповѣдаеть, – был явно переставлен в одном из предшествующих антиграфов. Согласно греческому тексту, он

должен следовать перед пассажем на л. 4, обозначенным цифирью ѥ҃ ѥѵ(г҃)лїѥ же не имъже точїю добры вѣстн сѹть ѿ него.

Итак, перед нами, видимо, начальная тетрадь утраченного ныне кодекса, который содержал преславский перевод *Бесед Иоанна Златоуста* на Евангелие от Матфея. Кодекс переписывался в начале XV века с древнерусского образца, возможно, XI–XII вв. Этот манускрипт был, несомненно, копией с древнеболгарского оригинала, привезенного в Киев вместе с другими восточноболгарскими переводами, такими как *Златоструй*, *Слова Григория Богослова*, *Шестоднев* Иоанна Экзарха, *Лествица* Иоанна Синайского. Однако данное произведение не имело широкой рукописной традиции на Руси и сохранилось лишь частично, благодаря тетради в семь листов, привезенной А. В. Рачинским в Вильно из гродненской губернии (Добрянский 1882: 13). Нахождение отрывка на территории Великого княжества Литовского позволяет предположить, что в киевских землях это произведение было известно, но имело узкое распространение, в московские земли данный перевод не попал вовсе. Невостребованность этого перевода в славянской книжности можно объяснить тем, что в начале XII века приобретает особую популярность толкования на Евангелие Феофилакта Болгарского: этот перевод был сделан не позднее 1117 г. (Воскресенский 1896: 279), возможно, еще при жизни Феофилакта (†1107), и разошелся в большом числе копий по всем регионам Slavia Orthodoxa. Данное произведение переводилось славянами несколько раз (Пентковская 2011; Федорова 2017), а *Беседы* на Евангелие от Матфея Иоанна Златоуста были окончательно забыты. Лишь в начале XVI в. появляется необходимость в этом авторитетном произведении, которого не удалось отыскать в библиотеках Московии. Работа по переводу и была поручена недавно приехавшему на Русь Максиму Греку.

Ниже мы публикуем текст первой беседы на Евангелие от Матфея по вильнюсскому списку буква в букву, но без сохранения конца строки, поскольку для поздней рукописи это нерелевантно. Надстрочные знаки не передаются, выносные согласные приводятся в строке в круглых скобках, интерпункция рукописи сохраняется. Параллельно к славянскому переводу приводится греческий текст из Patrologia graeca. В сравнении с ним хорошо видны особенности и отличия славянской версии. Начало и конец переставленного фрагмента, который имеется в рукописи, мы помечаем знаком * и указываем, где этот фрагмент должен быть изначально с помощью **.

СТ҃ЛГО ІѠ҃ННА АРХІЕП(с)КПА ЗЛАТА оустаго, прологъ того же ст҃го ев(г)лїѧ.	ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΕΩΣ ΤΑ ΕΥΡΙΣΚΟΜΕΝΑ ΠΑΝΤΑ. ΥΠΟΜΝΗΜΑ ΕΙΣ ΤΟΝ ΑΓΙΟΝ ΜΑΤΘΑΙΟΝ ΤΟΝ ΕΥΑΓΓΕΛΙΣΤΗΝ. ΟΜΙΛΙΑ Α΄
Подоба бѣ намъ нечесоже трѣбоватн ѿ пнсменныѧ помощн . нъ тако нмѣтн жнтїе ч(с)то.	α΄ Ἔδει μὲν ἡμᾶς μηδὲ δεῖσθαι τῆς ἀπὸ τῶν γραμμάτων βοηθείας, αλλ’ οὕτω βίον παρέχεσθαι καθαρὸν,
ѩкоже дх҃овномоу дароу въ книгъ мѣсто быти нашнмъ дш҃амъ.	ὡς τοῦ Πνεύματος τὴν χάριν ἀντὶ βιβλίων γίνεσθαι ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς,
и ѩко(ж) сїѧ книгы чрьнило(м). такоже въ нашн(х) ср(д)цехъ дх҃мъ ст҃ымъ напнсатїѧ.	καὶ καθάπερ ταῦτα διὰ μέλανος, οὕτω τὰς καρδίας τὰς ἡμετέρας διὰ Πνεύματος ἐγγεγράφθαι.
–	Ἐπειδὴ δὲ ταύτην διεκρουσάμεθα τὴν χάριν, φέρε κἂν τὸν δεύτερον ἀσπασώμεθα πλοῦν.
ѩкоже пръвѣе добрѣе послѣднѣаго бѣаше. нмже рече. и нмже сътвори възвѣстнти бг҃ъ. и ѩвѣ е сътвори.	Ἐπεὶ ὅτι τὸ πρότερον ἄμεινον ἦν, καὶ δι' ὧν εἶπε, καὶ δι' ὧν ἐποίησεν, ἐδήλωσεν ὁ Θεός.
небонъ ною и авраамоу и ѿ рода8 // **2об.** того їѡвоу и мѡисеѡви же.	Καὶ γὰρ τῷ Νῶε, καὶ τῷ Ἀβραὰμ καὶ τοῖς ἐγγόνοις τοῖς ἐκείνου, καὶ τῷ Ἰὼβ, καὶ τῷ Μωϋσεῖ δὲ
не пнсмены нн книгамн бесѣдоваше нъ самъ собою.	οὐ διὰ γραμμάτων διελέγετο, ἀλλ' αὐτὸς δι' ἑαυτοῦ,
чистоу мысль и ср(д)це ѡбрѣтаѧ в нн(х).	καθαρὰν εὑρίσκων αὐτῶν τὴν διάνοιαν.
нъ понеже въ зл8ю глоубиноу впаде сѧ всь рѡ(д) евреискъ.	Ἐπειδὴ δὲ εἰς αὐτὸν τῆς κακίας ἐνέπεσε τὸν πυθμένα ἅπας τῶν Ἑβραίων ὁ δῆμος,
тогда ктомоу и пнсмена и скрижали. и въспомнинанїе ѿ того пнсменн бы(с) трѣбѣ.	τότε λοιπὸν γράμματα καὶ πλάκες, καὶ ἡ διὰ τούτων ὑπόμνησις.
то же се не нже соуть въ вѣтхы(х) книга(х). свѣтъ е(с) точїю виднѣтн.	Καὶ τοῦτο οὐκ ἐπὶ τῶν ἐν τῇ Παλαιᾷ ἁγίων,
нъ и въ новы(х) тож(д)е бывше виднши. не бо и апл҃омъ что дасть пнсано бг҃ъ.	ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν ἐν τῇ Καινῇ συμβὰν ἴδοι τις ἄν. Οὐδὲ γὰρ τοῖς ἀποστόλοις ἔδωκέ τι γραπτὸν ὁ Θεὸς,

нъ въ пнсменн мѣсто н кннгъ. дх҃овныи даръ ѡбѣшта нмъ датн.	ἀλλ' ἀντὶ γραμμάτων τὴν τοῦ Πνεύματος ἐπηγγείλατο δώσειν χάριν:
тъ бо вы реуе въспомѧнеть все. н да разоумѣешн ꙗко се велмн оуне бѣаше.	Ἐκεῖνος γὰρ ὑμᾶς ἀναμνήσει, φησὶ, πάντα. Καὶ ἵνα μάθῃς ὅτι τοῦτο πολὺ ἄμεινον ἦν,
слышн прр҃комъ уто тн реуе. положоу вамъ завѣтъ новъ.	ἄκουσον διὰ τοῦ προφήτου τί φησι: Διαθήσομαι ὑμῖν διαθήκην καινὴν,
да въ законы своѧ въ мыслн н(х) н въ ср(д)цехъ напншоу ѧ. тн боудоуть всн оученн бг҃оу.	διδοὺς νόμους μου εἰς διάνοιαν αὐτῶν, καὶ ἐπὶ καρδίας γράψω αὐτοὺς, καὶ ἔσονται πάντες διδακτοὶ Θεοῦ.
н павелъ же то показаѧ пребольство гл҃ше.	Καὶ ὁ Παῦλος δὲ ταύτην ἐνδεικνύμενος τὴν ὑπεροχὴν, ἔλεγεν
възѧтъ законъ не на скрнжалїю каменоу. нъ на скрнжалїю ср҃дць плътѧны(х).	εἰληφέναι νόμον, οὐκ ἐν πλαξὶ λιθίναις, ἀλλ' ἐν πλαξὶ καρδίας σαρκίναις.
нъ понеже многоу годоу прѣмнноувъшоую (!) ѿпадоша ѡвн закона радн.	Ἐπειδὴ δὲ τοῦ χρόνου προϊόντος ἐξώκειλαν, οἱ μὲν δογμάτων ἕνεκεν,
а дроузїн жнтїа радн н съвратъ. трѣбѣ бы(с҃) пакы ѿ кннгъ въспомѧновенїе.	οἱ δὲ βίου καὶ τρόπων, ἐδέησε πάλιν τῆς ἀπὸ τῶν γραμμάτων ὑπομνήσεως.
.в҃. Помыслн ты оубо колнко е(с҃) злѡ. нмъже е(с҃) подоба тако жнтн унстѣ.	Ἐννόησον οὖν ἡλίκον ἐστὶ κακὸν, τοὺς οὕτως ὀφείλοντας ζῇν καθαρῶς,
ꙗко(ж) н не трѣбоватн пнсменъ. нъ въ кннгъ мѣсто даꙗтн ср(д)ца дх҃оу ст҃омоу.	ὡς μηδὲ δεῖσθαι γραμμάτων, ἀλλ' ἀντὶ βιβλίων παρέχειν τὰς καρδίας τῷ Πνεύματι,
нъ поне(ж) унстотоу погѹбнхомъ. н трѣбны быша оуже кннгы.	ἐπειδὴ τὴν τιμὴν ἀπωλέσαμεν ἐκείνην, καὶ κατέστημεν εἰς τὴν τούτων χρείαν,
то(ж) н второе се цѣленїе не прїахо(м) сн на ползѹ. // **3**	μηδὲ τῷ δευτέρῳ πάλιν κεχρῆσθαι φαρμάκῳ εἰς δέον.
н елма же с внною е(с҃) еже трѣбоватн пнсменъ. а не прїатн дх҃овнаго дара.	Εἰ γὰρ ἔγκλημα τὸ γραμμάτων δεηθῆναι, καὶ μὴ τὴν τοῦ Πνεύματος ἐπισπάσασθαι χάριν,
то разоумѣн колнко тн потѧзанїе. еже н помощн сен самѣмъ не хотѣтн.	σκόπησον ἡλίκη κατηγορία, τὸ μηδὲ μετὰ τὴν βοήθειαν ταύτην ἐθέλειν κερδαίνειν,
нъ въ поустыню н без ѹма лежаша пнсмена презрѣтн. тїн велмн прнвлаунтн к собѣ моукѹ.	ἀλλ' ὡς εἰκῆ καὶ μάτην κείμενα τὰ γράμματα περιορᾷν, καὶ μείζονα ἐπισπᾶσθαι τὴν κόλασιν.
нъ да бы се не было. вънннманмъ сь нскрь ѡпытанїемъ пнсаное.	Ὅπερ ἵνα μὴ γένηται, προσέχωμεν μετὰ ἀκριβείας τοῖς γεγραμμένοις,

н разоумѣнмъ како есть вѣтхын законъ данъ. како ли новын завѣтъ.	καὶ μάθωμεν πῶς μὲν ὁ παλαιὸς ἐδόθη νόμος, πῶς δὲ ἡ Καινὴ Διαθήκη.
какѡ оубо законъ тъ данъ бы(с҃). нли ког(д)а нли гдѣ не по нстоуплеменїн (!) ли егѵпетьсте(м) въ поустынн на горѣ сннанстѣн.	Πῶς οὖν ὁ νόμος ἐκεῖνος ἐδόθη τότε, καὶ πότε καὶ ποῦ; Μετὰ τὸν τῶν Αἰγυπτίων ὄλεθρον, ἐπὶ τῆς ἐρήμου, ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ,
н дымоу н ѡгню въсходѧщю с горы. троубѣ же троубѧщн.	καπνοῦ καὶ πυρὸς ἀνιόντος ἀπὸ τοῦ ὄρους, σάλπιγγος ἠχούσης,
н громоу н млънїемъ бывающнмъ. мѡѵсеѡвн въ тъ въходѧщꙋ мракъ.	βροντῶν καὶ ἀστραπῶν γινομένων, τοῦ Μωϋσέως εἰς αὐτὸν εἰσιόντος τὸν γνόφον.
а в новѣмъ завѣтѣ не тако. нъ нн въ пꙋстынн на горѣ. нн въ дымѣ нн въ тмѣ. нн въ мрацѣ. нн въ мъглѣ.	Ἐν τῇ Καινῇ δὲ οὐχ οὕτως: οὔτε ἐν ἐρήμῳ, οὔτε ἐν ὄρει, οὔτε μετὰ καπνοῦ καὶ σκότους καὶ γνόφου καὶ θυέλλης:
нъ заоутра дн҃їю въ храмѣ сѣдѧщемъ всѣмъ. съ велнкы(м) оукрашенїемъ то бы(с҃) все.	ἀλλ' ἀρχομένης ἡμέρας, ἐν οἰκίᾳ, πάντων συγκαθημένων, μετὰ πολλῆς τῆς ἡμερότητος πάντα ἐγίνετο.
тѣмъ бо лютотѧгымъ н несмыслѧщнмъ. тѣловъное оутвраженїе на подобоу. бѣаше нмъ ѵесть.	Τοῖς μὲν γὰρ ἀλογωτέροις καὶ δυσηνίοις σωματικῆς ἕδει φαντασίας,
рекше поустынн. гора. дымъ. троубнын гла(с) н дроугое також(д)е.	οἷον ἐρημίας, ὄρους, καπνοῦ, σάλπιγγος ἠχῆς, καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων:
а вышшїнмъ н неѡслоушавынмъ. н выше плотныѧ мысли въше(д)шн(м).	τοῖς δὲ ὑψηλοτέροις καὶ καταπειθέσι καὶ τὴν τῶν σωμάτων ἔννοιαν ὑπεραναβεβηκόσιν,
ннѵтоже ѿ того не бѣаше нмъ требѣ.	οὐδενὸς ἦν τούτων χρεία.
аще же н прн сн(х) гла(с҃) бы(с҃). то не апл҃ъ радн. нъ нюден прнше(д)шн(х) тоу тогда.	Εἰ δὲ καὶ ἐπ' αὐτῶν ἦχος ἐγένετο, οὐ διὰ τοὺς ἀποστόλους, ἀλλὰ διὰ τοὺς παρόντας Ἰουδαίους,
нхже дѣлѡ(м)[8] н ѡгньїн ѩзыцн // **3об.** ѩвнша сѧ.	δι' οὓς καὶ αἱ τοῦ πυρὸς ὤφθησαν γλῶσσαι.
елнко бо н то вндѣвше ѵюдо глх҃оу апл҃омъ мѣста нсплънъ соуть.	Εἰ γὰρ καὶ μετὰ τοῦτο ἔλεγον, ὅτι γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσὶ,
тъ паче быша гла҃лн а быша того внделн.	πολλῷ μᾶλλον, εἰ μηδὲν τούτων εἶδον, ταῦτα ἂν εἶπον.
н въ вѣтсѣмъ законѣ мѡѵсеѡвѣ вше(д)шоу на гороу тогда бг҃ъ сънндѣ.	Καὶ ἐπὶ μὲν τῆς Παλαιᾶς, Μωϋσέως ἀναβάντος, οὕτως ὁ Θεὸς κατέβη:

[8] Скорее всего, здесь вторичное чтение от дѣлѧ.

а сдѣ зовомоу ѵл҃ѵьствоу нашемоу на н҃бо. паче же ре(ч)е н на пр(с҃)тлъ цр(с҃)кын въ[шед]шоу. тогда ст҃ын дх҃ъ снндѣ.

ἐνταῦθα δὲ τῆς φύσεως τῆς ἡμετέρας εἰς τὸν οὐρανὸν, μᾶλλον δὲ εἰς τὸν θρόνον τὸν βασιλικὸν ἀνενεχθείσης, οὕτω τὸ Πνεῦμα κάτεισιν.

да аште бы зловѣрне д҃х мънїн былъ. то не бы болен ѵюднее ѧ сдѣ творнло

Εἰ δὲ τὸ Πνεῦμα ἔλαττον, οὐκ ἂν μείζονα ἦν τὰ γενόμενα καὶ θαυμαστότερα.

н҃бо҃нъ скрнжалн сїа плотныѧ велмн болшаѧ ѡнѣ(х) н оуправлѣнїа свѣтлѣнша.

Καὶ γὰρ αἱ πλάκες αὗται πολλῷ βελτίους, καὶ τὰ κατορθώματα λαμπρότερα.

не бо с горы схож(д)аахоу скрнжалн несоуще камены. на роукоу ѩко ап҃лн ѩкоже н мѡѵсїн.

Οὐ γὰρ ἐξ ὄρους κατῄεσαν στήλας φέροντες λιθίνας ἐπὶ τῶν χειρῶν οἱ ἀπόστολοι, καθάπερ Μωϋσῆς:

нъ д҃х҃ъ ст҃ын мыслымн носѧще.

ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα ἐν τῇ διανοίᾳ περιφέροντες,

н богатеством нѣкацѣмъ н нстоуннкомъ. н заповѣ(д)мн н дары н всѣмъ добромъ кръмѧше

καὶ θησαυρόν τινα καὶ πηγὴν δογμάτων καὶ χαρισμάτων καὶ πάντων τῶν ἀγαθῶν ἀναβλύζοντες,

тако хож(д)ахоу. книгы н законн сътворше сѧ даромъ дх҃овны(м).

οὕτω πανταχοῦ περιῄεσαν, βιβλία καὶ νόμοι γινόμενοι διὰ τῆς χάριτος ἔμψυχοι.

тако бо трн тысѧща тако н пѧть тысѧщь. тако н всего мнра народы прнвѣдоша к собѣ.

Οὕτω τοὺς τρισχιλίους, οὕτω τοὺς πεντακισχιλίους, οὕτω τοὺς τῆς οἰκουμένης ἐπεσπάσαντο δήμους,

б҃гоу тѣхъ ѩзыкы бѣсѣдоующоу къ прнходѧщн(м) всѣмъ.

τοῦ Θεοῦ διὰ τῆς ἐκείνων γλώττης τοῖς προσιοῦσιν ἅπασι διαλεγομένου.

ѿ негоже нма(т) се даръ прїнмын.

Ἀφ' οὗ καὶ ὁ Ματθαῖος τοῦ Πνεύματος ἐμπλησθεὶς

.д҃. Пнса, еже пнсалъ ма(т)ѳен мытонмець. не бо стыжоу сѧ зовы къзнїю н сано(м). нн сего нн дроугы(х).
се бо паче показаеть дх҃овнын даръ. н тѣ(х) добра гож(д)енне.
еѵ(г҃)лїе е(с҃) бл҃говѣщенїе. въ лѣпотоу ма(т)ѳен дѣѧ н прнзва.

ἔγραψεν ἅπερ ἔγραψε: Ματθαῖος ὁ τελώνης: οὐ γὰρ αἰσχύνομαι καλῶν αὐτὸν ἀπὸ τῆς τέχνης,
οὔτε τοῦτον, οὔτε τοὺς ἄλλους.
Τοῦτο γὰρ μάλιστα δείκνυσι καὶ τὴν τοῦ Πνεύματος χάριν, καὶ τὴν ἐκείνων ἀρετήν.
β΄.Εὐαγγέλιον δὲ αὐτοῦ τὴν πραγματείαν εἰκότως ἐκάλεσε.

н҃бн҃ъ бл҃говѣщенїе мѹцѣ ѿвръженїе е(с҃). н грѣхо(м) раз(д)рѣшенїе. н пра//**4**вдоу н ст҃льство.

Καὶ γὰρ κολάσεως ἀναίρεσιν, καὶ ἁμαρτημάτων λύσιν, καὶ δικαιοσύνην, καὶ ἁγιασμὸν,

н нзбавленїе н с҃новъство. н прїнмъѵьство цр(с҃)тва н҃б(с҃)наго н ѫжнѵьство къ бж҃їю сн҃оу всѣмъ. прїндѣ проповѣдаѧ.

καὶ ἀπολύτρωσιν, καὶ υἱοθεσίαν, καὶ κληρονομίαν τῶν οὐρανῶν, καὶ συγγένειαν πρὸς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, πᾶσιν ἦλθεν ἀπαγγέλλων:

н къ враго(м). н къ непомнѧщнмъ добра нже въ тмѣ сѣдѧщн(м).	τοῖς ἐχθροῖς, τοῖς ἀγνώμοσι, τοῖς ἐν σκότῳ καθημένοις.
что се когда оугодн ев҃ангелїю. рекше добрѣ вѣщанїю семоу бꙋдеть тоунѡ.	Τί ποτ' οὖν τῶν εὐαγγελίων τούτων ἴσον γένοιτ' ἄν;
ѩ҃. **Ев҃ангелїе же не нмъже тоуїю добры вѣстн сꙋть ѿ него. н оуставны н оутвержены н непоступны н бл҃гынѧ. н выше нашего достоннъства.	**οὐκ ἐπειδὴ βέβαια καὶ ἀκίνητα μόνον ἐστὶν ἀγαθὰ, καὶ ὑπὲρ τὴν ἀξίαν τὴν ἡμετέραν,
нъ понеже н съ оудобнемъ всѣмъ намъ дано е(с҃).	ἀλλ' ὅτι καὶ μετ' εὐκολίας ἁπάσης ἡμῖν ἐδόθη.
не бо сѧ постнвше нн троуднвше.	Οὐδὲ γὰρ πονήσαντες καὶ ἱδρώσαντες, οὐ καμόντες καὶ ταλαιπωρηθέντες,
нъ възлюбленн тоуїю бывше бг҃омъ. прїѧхомъ ѿ него еже есмо н прїѩлн.	ἀλλ' ἀγαπηθέντες παρὰ τοῦ Θεοῦ μόνον, ἐλάβομεν ἅπερ ἐλάβομεν.
поуто толнцемъ оученнкѡ(м) соуще(м) два пншете ѿ апл҃ъ.	Καὶ τί δήποτε τοσούτων ὄντων τῶν μαθητῶν, δύο γράφουσιν ἐκ τῶν ἀποστόλων μόνοι,
два же нже по нн(х) ходѧть.	καὶ δύο ἐκ τῶν τούτοις ἀκολούθων;
ѡвъ бо петровъ ѡвъ павелъ н оуч҃ннкъ сы.	Ὁ μὲν γὰρ Παύλου, ὁ δὲ Πέτρου μαθητὴς ὢν,
съ їѡанно(м) н матѳеѡ(м) пнсаста. нмъже на любоу(с҃)тїе не творѣахоу нъ все на потрѣбоу.	μετὰ Ἰωάννου καὶ Ματθαίου τὰ Εὐαγγέλια ἔγραψαν. Ὅτι οὐδὲν πρὸς φιλοτιμίαν ἐποίουν, ἀλλὰ πάντα πρὸς χρείαν.
чтѡ оубо не довлѣаше лн. еднннъ ев҃ганстъ все сповѣдатн довлѣаше.	Τί οὖν; Οὐκ ἤρκει εἷς εὐαγγελιστὴς πάντα εἰπεῖν; Ἤρκει μέν:
нъ аще н четырн соу(т) пншоуть тїн. нн въ тъж(д)е годъ еднннъ. нн въ тъж(д)е мѣста.	ἀλλὰ κἂν τέσσαρες ὦσιν οἱ γράφοντες, μήτε κατὰ τοὺς αὐτοὺς καιροὺς, μήτε ἐν τοῖς αὐτοῖς τόποις,
нн съше(д)ше сѧ нн събѣсѣдовавше самн к собѣ.	μήτε συνελθόντες καὶ διαλεχθέντες ἀλλήλοις,
ꙗко еднннѣмн оусты все гл҃ть. да велнко се бываеть нстннѣ оуказанїе.	εἶτα ὥσπερ ἀφ' ἑνὸς στόματος πάντα φθέγγωνται μεγίστη τῆς ἀληθείας ἀπόδειξις τοῦτο γίνεται.
реченш а не лн соупротнв сѧ слоучн бытн. много нже бо разно бесѣдоующе. ꙗвлѧют сѧ	Καὶ μὴν τοὐναντίον συνέβη, φησί: πολλαχοῦ γὰρ διαφωνοῦντες ἐλέγχονται.

се бо тн е(с҃) истина велика оуказанїю.

Αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτο μέγιστον δεῖγμα τῆς ἀληθείας ἐστίν.

аще бо быша при семъ весн едиинако бесѣдовалн.// **4об**. и скоронспытнѣ. и годы и мѣсты иже и до словесъ.

Εἰ γὰρ πάντα συνεφώνησαν μετὰ ἀκριβείας, καὶ μέχρι καιροῦ, καὶ μέχρι τόπου, καὶ μέχρι ῥημάτων αὐτῶν,

то никто(ж) не бы вѣровалъ соупротивны(х) врагъ. ꙗко(ж) не соуть сѧ съше(д)ше и съвѣтѡ(м) ѵл҃ѵьмъ сего писали.

οὐδεὶς ἂν ἐπίστευσε τῶν ἐχθρῶν, ὅτι μὴ συνελθόντες ἀπὸ συνθήκης τινὸς ἀνθρωπίνης ἔγραψαν ἅπερ ἔγραψαν:

оу҆ гѧ́р еі҆́наі тѣ҃с а҆плѡ́тетос тѝн тосаѹ́тен сѵмфѡнїа́н.

нъ н҃нѣ мнимое се в малѣ соуще разно бесѣдованїе всего зазора и непщеванїа оупражнѣеть ев(г҃)льскы. и свѣтлѣи ѿвѣщаваеть. ѡбраза ради писавшии(х) сихъ.

Νυνὶ δὲ καὶ ἡ δοκοῦσα ἐν μικροῖς εἶναι διαφωνία πάσης ἀπαλλάττει αὐτοὺς ὑποψίας, καὶ λαμπρῶς ὑπὲρ τοῦ τρόπου τῶν γραψάντων ἀπολογεῖται.

аще ли како ѡ годѣ(х) или мѣстѣ(х) разно гл҃ша.

Εἰ δέ τι περὶ καιρῶν ἢ τόπων διαφόρως ἀπήγγειλαν,

то се не творить врѣда никако(ж) гл҃емое истинѣ.

τοῦτο οὐδὲν βλάπτει τῶν εἰρημένων τὴν ἀλήθειαν.

и се ꙗко(ж) бг҃ъ дасть покоуснм сѧ понд8ште напрежде оуказати.

Καὶ ταῦτα δὲ, ὡς ἂν ὁ Θεὸς παρέχῃ, πειρασόμεθα προϊόντες ἀποδεῖξαι,

се съ гл҃емыимъ симъ молѧше вы съблюсти и смотрѣти. ꙗко(ж) еже е(с҃) ѡглавленїе всемоу томоу и въхъ. и съдръжан нашоу жизнь рекше животъ. и вѣроу наш8 и проповѣданїе съдръжа.

ἐκεῖνο μετὰ τῶν εἰρημένων ἀξιοῦντες ὑμᾶς παρατηρεῖν, ὅτι ἐν τοῖς κεφαλαίοις καὶ συνέχουσιν ἡμῶν τὴν ζωὴν καὶ τὸ κήρυγμα συγκροτοῦσιν,

то никакоже ѿ четырь тѣ(х) ни хоудѣ же разгласнѣ. ни едиинъ и(х) ꙗвлѧет сѧ гл҃ѧ.

οὐδαμοῦ τις αὐτῶν οὐδὲ μικρὸν διαφωνήσας εὑρίσκεται.

что же то е(с҃) еже то вси едино гл҃ють не разно. не ꙗко(ж) ли бг҃ъ въплоти сѧ ѵл҃комъ сътвори.

Τίνα δὲ ταῦτά ἐστιν; Οἷον, ὅτι ὁ Θεὸς ἄνθρωπος ἐγένετο,

и ꙗко(ж) чюдеса твори. и ꙗко(ж) пропатїе прии и погребѣнъ бы(с҃). и ꙗко(ж) въскр(с҃)ноу

ὅτι θαύματα ἐποίησεν, ὅτι ἐσταυρώθη, ὅτι ἐτάφη, ὅτι ἀνέστη,

и възыде на н҃бо съ плотїю бестлѣнною сътворивъ съмрьтию. и ꙗко(ж) прїити емоу на соу(д). и ꙗко(ж) далъ е(с҃) сп҃сеныѧ заповѣди.

ὅτι ἀνῆλθεν, ὅτι μέλλει κρίνειν, ὅτι ἔδωκε σωτηριώδεις ἐντολὰς,

н ѩкоже сн҃ъ е(с҃) бж҃їн. едноча́ды н
прнснын. н ѩко(ж) ѿ того соущаѧ.
а нно много снце же.

ѡ семже ѡбрѧщемъ едного бѣсѣдоующаѧ
едногласно.

а аще прн чюдесѣ(х) не въсн все же гл҃ша. //
5 но ѡвъ се ѡвъ ѡно.

се тебе да не плашнть нн моутнть. а
что бо бы еднъ гл҃алъ. то нзлнха бы
дрꙋгын(х) чнсмѧ.

аще лн быша всн разно н ново протнвоу
собѣ кож(д)о пнсалъ.

то не бы сѧ ѩвнла еднна бесѣда. нн
едно глашенїе.

сего радн ѡбще много гл҃ша. н свое кож(д)о
нхъ прїнмъ гл҃а.

да не мнѧть н нзлнха пнсавша точню
тако простѣ. а не на потрѣбоу соуща.

н да нстннѣ гл҃емааго н скоропытно
дасть нскоушенїе.

А ст҃ын лоука н вннoу повѣдаеть. еѩже
радн пнсать прнходнть. да нмашн
рече ѡ нн(х)же есн ѡглашенъ словесе(х)
безъблазнїе.

се же е(с҃) да часто въспомннаѧ безъблазна
боудешн.

А іѡ҃аннъ самъ млъчнть не повѣдаѧ вины.
нъ ѩко(ж) слово предано нспръва ѿ о҃ца к
намъ прїндѣ. тон то не просто тако токмо
напнсавъ прїнде.

нъ понеже тн трїе ѡ плътнѣмъ строн въсе
пнсаша. а ѡ бж҃естве ннкътоже не гл҃а
ѡбьѩвѧ. ѩко(ж) бы вѣроватн.

ὅτι οὐκ ἐναντίον τῇ Παλαιᾷ νόμον
εἰσήνεγκεν, ὅτι Υἱὸς, ὅτι Μονογενὴς, ὅτι
γνήσιος, ὅτι τῆς αὐτῆς οὐσίας τῷ Πατρὶ,
καὶ ὅσα τοιαῦτα:

περὶ γὰρ ταῦτα πολλὴν εὑρήσομεν οὖσαν
αὐτοῖς συμφωνίαν.

Εἰ δὲ ἐν τοῖς θαύμασι μὴ πάντες πάντα
εἶπον, ἀλλ' ὁ μὲν ταῦτα, ὁ δὲ ἐκεῖνα,

τοῦτό σε μὴ θορυβείτω: εἴτε γὰρ εἷς πάντα
εἶπε, περισσὸς ἦν ὁ τῶν λοιπῶν ἀριθμός:

εἴτε πάντες ἐξηλλαγμένα καὶ καινὰ πρὸς
ἀλλήλους ἔγραψαν,

οὐκ ἂν ἐφάνη τῆς συμφωνίας ἡ ἀπόδειξις.

Διὰ τοῦτο καὶ κοινῇ πολλὰ διελέχθησαν,
καὶ ἕκαστος αὐτῶν ἴδιόν τι λαβὼν εἶπεν,

ἵνα μήτε περισσὸς εἶναι δόξῃ καὶ
προσερρῖφθαι ἁπλῶς,

καὶ τῆς ἀληθείας τῶν λεγομένων ἀκριβῆ
παράσχηται τὴν βάσανον ἡμῖν.

γ΄. Ὁ μὲν οὖν Λουκᾶς καὶ τὴν αἰτίαν φησὶ,
δι' ἣν ἐπὶ τὸ γράφειν ἔρχεται: Ἵνα ἔχῃς
γὰρ, φησὶ, περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν
ἀσφάλειαν:

τουτέστιν, Ἵνα συνεχῶς
ὑπομιμνησκόμενος τὴν ἀσφάλειαν ἔχῃς,
καὶ ἐν ἀσφαλείᾳ μένῃς.

Ὁ δὲ Ἰωάννης αὐτὸς μὲν ἐσίγησε τὴν
αἰτίαν: ὡς γὰρ λόγος φησὶν ἄνωθεν καὶ
ἐκ πατέρων εἰς ἡμᾶς καταβὰς, οὐδὲ αὐτὸς
ἁπλῶς ἐπὶ τὸ γράφειν ἦλθεν:

ἀλλ' ἐπειδὴ τοῖς τρισὶν ἡ σπουδὴ γέγονε τῷ
τῆς οἰκονομίας ἐνδιατρῖψαι λόγῳ, καὶ τὰ
τῆς θεότητος ἐκινδύνευεν ἀποσιωπᾶσθαι
δόγματα,

да тѣмъ х҃оу повелѣвшоу прнде н съ евг҃лїе пнсать сего.	τοῦ Χριστοῦ κινήσαντος αὐτὸν λοιπὸν, οὕτως ἦλθεν ἐπὶ τὴν εὐαγγελικὴν συγγραφήν.
н се же ѥвѣ е(с҃) ѿ самого сего повѣщанїа н ѿ начала евг҃лїю.	Καὶ τοῦτο δῆλον καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς ἱστορίας, καὶ τῶν τοῦ Εὐαγγελίου προοιμίων.
не бо також(д)е ѥко дроузїн съ ннзостн наченоу(т). нъ съ горы. на ненже оустрьмь сѧ грѣдѧше.	Οὐδὲ γὰρ ὁμοίως τοῖς λοιποῖς κάτωθεν ἄρχεται, ἀλλ' ἄνωθεν, πρὸς ὅπερ ἠπείγετο,
н ѡ не(м)же всѧ книгы съложн. не съпрѣва же точїю. нъ н всѣ(м) евг҃лїемъ дроугын(х) есть вышїн.	καὶ διὰ τοῦτο τὸ πᾶν βιβλίον συνέθηκεν. Οὐκ ἐν τοῖς προοιμίοις δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ παντὸς τοῦ Εὐαγγελίου τῶν ἄλλων ἐστὶν ὑψηλότερος.
*а҃ Б҃гъ на земли. ч҃лкъ на нб҃сн. н всѣ(м) събываеть. аг҃ли лнковаахоу съ ч҃лкы. ч҃лцн съ аг҃лы б҃жестовавах8.	*Θεὸς ἐπὶ γῆς, ἄνθρωπος ἐν οὐρανῷ: καὶ πάντα ἀναμὶξ ἐγένετο, ἄγγελοι συνεχόρευον ἀνθρώποις, ἄνθρωποι τοῖς ἀγγέλοις ἐκοινώνουν,
н съ ннѣмн горнѣмн// **5об.** силамн. тн бѣаше вндѣтн длъгомоуднвъш8ю рать расыпаноу.	καὶ ταῖς ἄλλαις ταῖς ἄνω δυνάμεσι: καὶ ἦν ἰδεῖν τὸν χρόνιον λυθέντα πόλεμον,
н премѣны б҃гоу к нашем8 е(с҃)твоу бывш8.	καὶ καταλλαγὰς Θεοῦ πρὸς τὴν ἡμετέραν γεγενημένας φύσιν,
дїавола ѡсрамлѧюща сѧ. бѣсы ѿбѣгающа. см҃рть расыпаноу. порѡд8 ѿвръзеноу. клѧтвоу погыбшоу.	διάβολον αἰσχυνόμενον, δαίμονας δραπετεύοντας, θάνατον λελυμένον, παράδεισον ἀνοιγόμενον, κατάραν ἠφανισμένην,
грѣ(х) без вѣстн сѧ сътворнвъ. льсть ѿрнновеноу. нстннноу прише(д)шоу. добровѣрїа слово всюдоу сѣемо н расты горнїнхъ жнтїе на земли въсаж(д)ено.	ἁμαρτίαν ἐκποδὼν γεγενημένην, πλάνην ἀπεληλαμένην, ἀλήθειαν ἐπανελθοῦσαν, τῆς εὐσεβείας τὸν λόγον πανταχοῦ κατασπειρόμενον καὶ κομῶντα, τὴν τῶν ἄνω πολιτείαν ἐπὶ τῆς γῆς πεφυτευμένην,
безъ възбраненїа горнѧѧ силы бесѣдоующа к намъ. н на землю часто аг҃лы схѡдѧща.	μετὰ ἀδείας τὰς δυνάμεις ἐκείνας ὁμιλούσας ἡμῖν, καὶ τῇ γῇ συνεχῶς ἀγγέλους ἐπιχωριάζοντας,
н многоу ѡ боудѧщїнмъ добрѣ надеж(д)оу нмоущн.	καὶ πολλὴν ὑπὲρ τῶν μελλόντων τὴν ἐλπίδα οὖσαν.
сего ради ї ев(г҃)лїемъ прозвавъ извѣщенїе се. нмже всего добра плъно есть.	Διὰ τοῦτο Εὐαγγέλιον τὴν ἱστορίαν ἐκάλεσεν,

а нно все зовомое добра словеса соуть.
токмо тъшта вещи не имоуща.

ὡς τά γε ἄλλα πάντα ῥήματα μόνον ἐστὶ πραγμάτων ἔρημα,

мѣноу же имѣнна множьство. силы
величьство. и власти и славы. и честн.

οἷον χρημάτων περιουσία, δυναστείας μέγεθος, καὶ ἀρχαὶ καὶ δόξαι καὶ τιμαὶ,

и нно все елико(ж) добро въ ч҃лцѣ(х) мнит
ся сы.

καὶ τὰ ἄλλα ὅσα παρὰ ἀνθρώποις ἀγαθὰ εἶναι νομίζεται.

а еже рыбарь е(с҃) повѣдаемо. того по
истиннѣ подобаеть ев(г҃)лїемъ възвати.
рекше бл҃говѣщенїемъ. по истиннѣ бо добрꙋ
вѣсть повѣдаеть*

Τὰ δὲ παρὰ τῶν ἁλιέων ἀπαγγελθέντα γνησίως τε καὶ κυρίως εὐαγγέλια ἂν καλοῖντο*

гл҃ють же. иже ѿ нюден вѣровваша къ хо҃у.
то ти къ матѳеѡви прише(д)ше молиша.

Λέγεται δὲ καὶ Ματθαῖος, τῶν ἐξ Ἰουδαίων πιστευσάντων προσελθόντων αὐτῷ καὶ παρακαλεσάντων,

да иже ꙗ словесы оучи.
то да бы вписалъ предалъ имъ евреискою
реучю. съложь ев(г҃)лїе.

ἅπερ εἶπε διὰ ῥημάτων, ταῦτα ἀφεῖναι διὰ γραμμάτων αὐτοῖς, καὶ τῇ τῶν Ἑβραίων φωνῇ συνθεῖναι τὸ Εὐαγγέλιον:

Ѝ марка же въ египтѣ оучѧщи молиша
тож(д)е сътворити.

καὶ Μάρκος δὲ ἐν Αἰγύπτῳ, τῶν μαθητῶν παρακαλεσάντων, αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι.

сего ради матѳеи понеже къ евреѣѡ(м)
писаше. иничесоже иного болша иска
оуказати. развѣ ꙗко(ж) ѿ авраама // **6**
и дв҃да е(с҃) х҃с.

Διὰ δὴ τοῦτο ὁ μὲν Ματθαῖος, ἅτε Ἑβραίοις γράφων, οὐδὲν πλέον ἐζήτησε δεῖξαι, ἢ ὅτι ἀπὸ Ἀβραὰμ καὶ Δαυῖδ ἦν.

Ѧ лоука имъже ѡбще къ всѣ(м) бесѣдоуѧ.
и выше възводить слово. даже и до адама
въсходѧ.

Ὁ δὲ Λουκᾶς, ἅτε κοινῇ πᾶσι διαλεγόμενος, καὶ ἀνωτέρω τὸν λόγον ἀνάγει, μέχρι τοῦ Ἀδὰμ προϊών.

и ѡво ѿ рож(д)енїа начнеть. иничтоже бо
тако годѣ не бѣаше июдѣю.

Καὶ ὁ μὲν ἀπὸ τῆς γενέσεως ἄρχεται: οὐδὲν γὰρ οὕτως ἀνέπαυε τὸν Ἰουδαῖον,

ꙗко(ж) разꙋмѣти емоу ꙗко(ж) ѿ дв҃да
рож(д)енъ е(с҃) х҃с.

ὡς τὸ μαθεῖν αὐτὸν, ὅτι τοῦ Ἀβραὰμ καὶ τοῦ Δαυὶδ ἔγγονος ἦν ὁ Χριστός:

а лоука не т҃ка[9] (!). нъ и инѧ ѡроудїа
многа помнѧвъ. тогда прїинде роды
поучтаѧ.

ὁ δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ἑτέρων πλειόνων μέμνηται πραγμάτων, καὶ τότε ἐπὶ τὴν γενεαλογίαν πρόεισι.

а едино бесѣдованїе и(х). и ѿ мира сего
всегѡ оукажем.

Τὴν δὲ συμφωνίαν αὐτῶν καὶ ἀπὸ τῆς οἰκουμένης παραστήσομεν τῆς δεξαμένης

[9] Возможно, здесь было тако

нже оучеⷩїе н(х) въ толь скорѣ прїꙗ. н
тѣмн врагы нстннѣ самѣмн.

τὰ εἰρημένα, καὶ ἀπ' αὐτῶν τῶν τῆς
ἀληθείας ἐχθρῶν.

небонъ многы ересн по тѣ(х) апл҃ѣ(х)
быша. соупротнвъ вѣрꙋюще семоу гл҃аномоу.

Καὶ γὰρ πολλαὶ μετ' ἐκείνους αἱρέσεις
ἐτέχθησαν, ἐναντία δοξάζουσαι τοῖς
εἰρημένοις:

н ѡвн все гл҃аное прнꙗша. ѡвн ѵасть
ѿвръгше прокое оудръжаша.

καὶ αἱ μὲν πάντα κατεδέξαντο τὰ
λεχθέντα, αἱ δὲ μέρη τῶν εἰρημένων
ἀποκόψασαι τῶν λοιπῶν, οὕτω παρ'
ἑαυταῖς ἔχουσιν.

аще ан бы котора въ выше гл҃аны(х) была.
то не быша сего соупротнвъ прїалн.

Εἰ δὲ μάχη τις ἦν ἐν τοῖς εἰρημένοις,
οὔτ' ἂν αἱ τἀναντία λέγουσαι ἅπαντα ἂν
ἐδέξαντο,

нъ ѵасть ꙗже нмъ прнстраꙗет сѧ. нн пакы
ꙗже ѵастн ересн прнѧша. то ѵастїю тою не
быша сѧ ѡблнѵалн.

ἀλλὰ μέρος τὸ δοκοῦν αὐταῖς συνᾴδειν:
οὔτ' ἂν αἱ μέρος ἀπολαβοῦσαι
διηλέγχθησαν ἀπὸ τοῦ μέρους,

ꙗко(ж) н том8 оуставленом8 не оутантн
сѧ. нъ въпнтн къ тѣлномоу доброродїю.

ὡς μηδὲ τὰ κόμματα αὐτὰ λανθάνειν,
ἀλλὰ βοᾷν τὴν πρὸς τὸ ὅλον σῶμα
συγγένειαν.

н ꙗкоже се ѿ ребра ѵто прїнмешн. н въ
ѵастн тон все ѡбрѧщешн.

Καὶ καθάπερ ἂν ἀπὸ πλευρᾶς λάβῃς τι
μέρος, καὶ ἐν τῷ μέρει τὰ πάντα εὑρήσεις,

нмже всь жнвотъ съставленъ е(с҃). н жнламн
н кръвавнцамн н кръвїю н костьмн.

ἀφ' ὧν τὸ ὅλον ζῶον συνέστηκε, καὶ
νεῦρα, καὶ φλέβας, καὶ ὀστᾶ, καὶ
ἀρτηρίας, καὶ αἷμα,

н всем8 тѣлоу сказанїе ѿ тоѧ ѵастн
боуде(т).

καὶ ὁλοκλήρου, ὡς ἂν εἴποι τις, τοῦ
φυράματος δεῖγμα:

тако(ж) н прн ѵасте(х) сн(х) вндѣтн
есть. въ конж(д)о ѵастн гл҃анѣн. всего
доброродїа лѣпота сѧ ꙗвлѧеть.

οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν Γραφῶν ἔστιν ἰδεῖν
ἑκάστῳ τῶν εἰρημένων μέρει τὴν τοῦ
παντὸς συγγένειαν διαφαινομένην.

аще быша разгласнн. то не бы сѧ
ѡбъꙗвнло. нъ н сама сѧ бы вѣра та
разорнла.

Εἰ δὲ διεφώνουν, οὔτ' ἂν τοῦτο ἐδείχθη,
καὶ αὐτὸ πάλαι ἂν διελύθη τὸ δόγμα:

всѧко бо реѵе цр(с҃)тво в себѣ раз(д)ѣлаꙗ
сѧ не въстане(т). // **6об.**

Πᾶσα γὰρ βασιλεία, φησὶν, ἐφ' ἑαυτῆς
μερισθεῖσα οὐ σταθήσεται.

нн҃ѣ же н снмъ ст҃го д҃ха снла сїаеть.
наказавшн ѵл҃кы ѡ ноуж(д)ьнѣмъ н еже
на потрѣбоу бывшн.

Νῦν δὲ κἂν τούτῳ τοῦ Πνεύματος ἡ
ἰσχὺς λάμπει, πείσασα τοὺς ἀνθρώπους,
περὶ τὰ ἀναγκαιότερα καὶ κατεπείγοντα
γενομένους,

нникако(ж) ѿ ѯ8даго сего врѣда не прнннматн.	μηδὲν ἀπὸ τῶν μικρῶν τούτων παραβλάπτεσθαι.
ндеже оубо къж(д)о нхъ ходѧ пнсалъ. не ѕѣло нъ е(с҃) на потрѣбоу. нн ѕѣло моуно крѣпнтн сѧ.	δ΄. Ἔνθα μὲν οὖν ἕκαστος διατρίβων ἔγραψεν, οὐ σφόδρα ἡμῖν δεῖ ἰσχυρίσασθαι:
а ѩкѡ(ж) не соупротнвъ себѣ пнсаша. тото (!) по всѣмоу ен(г҃)лїю скажоуть.	ὅτι δὲ οὐ κατ' ἀλλήλων ἔστησαν, τοῦτο διὰ πάσης τῆς πραγματείας πειρασόμεθα ἀποδεῖξαι.
ты же како творншн разгласїе внноуѧ. ѩко(ж) бы вѣдѣлъ н тѣмн же словесы гл҃тн. н тыж(д)е ѡбразы гл҃омъ нмѣтн.	Σὺ δὲ ταὐτὸν ποιεῖς, διαφωνίαν αἰτιώμενος, ὥσπερ ἂν εἰ καὶ ῥήματα τὰ αὐτὰ ἐκέλευες εἰπεῖν, καὶ τρόπους λέξεων.
лн сего тн еднако не гл҃ю. ѩко н тїн же то кыѵат сѧ моудростїю. н рнторнкнею.	Καὶ οὔπω λέγω ὅτι καὶ οἱ μέγα ἐπὶ ῥητορικῇ καὶ φιλοσοφίᾳ κομπάζοντες,
мнѡѕн многы кннгы пнсавше ѡ еднноп вѣщн. не токъмо простѣ разгласнѣ. нъ н по нстннѣ соупротнвъ самн к себѣ пнсаша.	πολλοὶ πολλὰ βιβλία γράψαντες περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων, οὐ μόνον ἁπλῶς διεφώνησαν, ἀλλὰ καὶ ἐναντίως ἀλλήλοις εἶπον.
нно же е(с҃) разлѣѵь (!) гл҃тн. ннъ(ж) соупротнвъ н которнѣ.	Καὶ γὰρ ἕτερόν ἐστι διαφόρως εἰπεῖν, καὶ μαχομένους εἰπεῖν.
нъ азъ не гл҃ю нн оубо ѩко(ж) тѣ(х) безоумїемъ ѿвѣтъ даѩтн ѿ сн(х).	Οὐδὲν τούτων λέγω: μή μοι γένοιτο ἐκ τῆς ἐκείνων παρανοίας συνθεῖναι τὴν ἀπολογίαν:
не бо хощю лъжею нстнноу сказатн н сложнтн.	οὐδὲ γὰρ ἀπὸ τοῦ ψεύδους τὴν ἀλήθειαν συστήσασθαι βούλομαι.
нъ се сла(д)цѣ въпрашаѧ гл҃ю. како соуть вѣровалн разногла(с҃) гл҃щемъ.	Ἀλλ' ἐκεῖνο ἡδέως ἂν ἐροίμην, Πῶς ἐπιστεύθη τὰ διαφωνοῦντα;
како лн сдолѣша. како лн соупротнвъ гл҃ющемъ нмъ днвлѧахоу сѧ н ѵюжаахоу сѧ ѵл҃цн.	πῶς ἐκράτησε; πῶς ἐναντία λέγοντες ἐθαυμάζοντο,
н славнмн бѣахоу по всѣмоу мнроу. н вѣроваах8 нмъ.	ἐπιστεύοντο, ἀνεκηρύττοντο πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης;
цѣн мнѡѕн бѣахоу послоухата(н) по нн(х). мнѡѕн(ж) вразн н ратннцн на нѧ.	Καίτοι πολλοὶ οἱ μάρτυρες τῶν λεγομένων ἦσαν, πολλοὶ δὲ καὶ οἱ ἐχθροὶ καὶ πολέμιοι.

не бо въ оугълѣ еднню(м) пнсавше погрѣбоша ѧ. нъ по всѣн земли н морю прострѣша всѣмъ на слышанїе.

Οὐ γὰρ ἐν γωνίᾳ μιᾷ γράψαντες αὐτὰ κατώρυξαν, ἀλλὰ πανταχοῦ γῆς καὶ θαλάττης ἥπλωσαν ὑπὸ ταῖς πάντων ἀκοαῖς:

да н враго(м) тысоущемъ поунтахоу сѧ. н никогоже н нуто(ж) // 7 ѿ гл҃емаго блажнѧаше

καὶ ἐχθρῶν παρόντων ταῦτα ἀνεγινώσκετο, καθάπερ καὶ νῦν, καὶ οὐδένα οὐδὲν τῶν εἰρημένων ἐσκανδάλισε.

н ѕѣло в лѣпотоу. б҃жїа бо сила бѣѩше ѩже всюдоу ѡбъходѧщи всѧ оуправлѣаше.

Καὶ μάλα εἰκότως: θεία γὰρ δύναμις ἦν ἡ πάντα ἐπιοῦσα καὶ κατορθοῦσα παρὰ πᾶσιν.

аще бо бы тако не было. то како бы мытонмьц н рыбарь. н некнижникъ таково любомоудрїе имѣлъ.

Ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτο ἦν, πῶς ὁ τελώνης, καὶ ὁ ἁλιεὺς, καὶ ὁ ἀγράμματος τοιαῦτα ἐφιλοσόφει;

его(ж) бо внѣшнїи. ни въ снѣ видѣти могоша коли. тото (!) сїи с великѡ(м) извѣщанїемъ повѣдають.

Ἃ γὰρ οὐδὲ ὄναρ οἱ ἔξωθεν φαντασθῆναι ἠδυνήθησάν ποτε, ταῦτα οὗτοι μετὰ πολλῆς τῆς πληροφορίας καὶ ἀπαγγέλλουσι

н творѧть имъ прїиматн. тоже не тоуїю живоуще въ плотн сен. нъ н оумрѣше н҃нѣ.

καὶ πείθουσι: καὶ οὐχὶ ζῶντες μόνον, ἀλλὰ καὶ τελευτήσαντες:

н ѵл҃къ тоуїю ни двою десѧтоу ни ста. ни тысоуща ни тмы.

οὐδὲ δύο καὶ εἴκοσιν ἀνθρώπους, οὐδὲ ἑκατὸν καὶ χιλίους καὶ μυρίους,

нъ н грады н страны н ѩзыкы. н землѧ н мѡре. н еллины н варвары. н вселеноую н поустыню на вѣрꙋ възвратиша.

ἀλλὰ πόλεις καὶ ἔθνη καὶ δήμους, καὶ γῆν καὶ θάλασσαν, καὶ Ἑλλάδα καὶ βάρβαρον, καὶ τὴν οἰκουμένην καὶ τὴν ἀοίκητον:

тоже ѡ тацѣ(х) вѣще(х) ѩже ѕѣло вышша сꙋть нашего е(с҃)тва.

καὶ περὶ πραγμάτων σφόδρα τὴν ἡμετέραν ὑπερβαινόντων φύσιν.

землю бо ѡставльше все ѡ нб҃снемъ бесѣдоують.

Τὴν γὰρ γῆν ἀφέντες, πάντα περὶ τῶν ἐν οὐρανοῖς διαλέγονται,

н на нноу н҃нѣ жизнь вѣдоуще. н жизнь дрꙋгоую сказающе. н богатество н оубожество. н свободоу н работꙋ.

ἑτέραν ἡμῖν ζωὴν εἰσάγοντες καὶ βίον ἄλλον, καὶ πλοῦτον καὶ πενίαν, καὶ ἐλευθερίαν καὶ δουλείαν,

н жизнь н см҃рть. н оутварь н житїе все измѣнно.

καὶ ζωὴν καὶ θάνατον, καὶ κόσμον καὶ πολιτείαν, πάντα ἐξηλλαγμένα.

не ѩко н платонъ ѩже смѣшеное житїе сложено ꙋставн.

Οὐ καθάπερ Πλάτων, ὁ τὴν καταγέλαστον ἐκείνην πολιτείαν συνθεὶς,

н знонїн же дроугын такw(ж) w жнтїн оуставы н законы пнса.	καὶ Ζήνων, καὶ εἴ τις ἕτερος πολιτείαν ἔγραψεν, ἢ νόμους συνέθηκεν.
н ѿ того ѹбо ты вса знати бѣаше. ꙗко(ж) дх҃ъ неуистъ н бѣ злын ратникъ сы нашемоу е(с҃)тв8.	Καὶ γὰρ αὐτόθεν ἅπαντες ἐδείκνυντο οὗτοι, ὅτι πνεῦμα πονηρὸν, καὶ δαίμων τις ἄγριος πολεμῶν ἡμῶν τῇ φύσει,
н ѵ(с҃)тоты не нмы в себѣ н доброуннїа соупостатъ. въ вса матежа горѣ н долоу вселн са в на.	καὶ σωφροσύνης ἐχθρὸς, καὶ εὐταξίας πολέμιος, πάντα ἄνω καὶ κάτω ποιῶν, ἐνήχησεν αὐτῶν τῇ ψυχῇ.
ег(д)а бо wбыца творать жены всѣмъ н дв҃ца. wбнажнвше на трызноу нзводать позороующе(м) ѵл҃кwмъ.// **7об**.	Ὅταν γὰρ κοινὰς πᾶσι τὰς γυναῖκας ποιῶσι, καὶ παρθένους γυμνώσαντες ἐπὶ τῆς παλαίστρας ἄγωσιν ἐπὶ θέαν ἀνθρώπων,
н тан жены поемлють всѣ мате(ж)но твораще. н оуставы е(с҃)ственыа възвращающе.	καὶ λαθραίους κατασκευάζωσι γάμους, πάντα ὁμοῦ μιγνύντες καὶ συνταράττοντες, καὶ τοὺς ὅρους τῆς φύσεως ἀνατρέποντες,
что е(с҃) нно сде гл҃тн. ꙗкоже сатаннно се е(с҃) нзъwбрѣтенїе все н оумышленїе. н чресъ е(с҃)тво се е(с҃) гл҃емwе.	τί ἕτερον ἔστιν εἰπεῖν; Ὅτι γὰρ δαιμόνων ἐκεῖνα ἅπαντα εὑρήματα
то н само ны послоушествѹеть оубо е(с҃)ство. не могы трѣпѣтн (!) гл҃емомоу.	καὶ παρὰ φύσιν τὰ λεγόμενα, καὶ αὐτὴ μαρτυρήσειεν ἂν ἡμῖν ἡ φύσις, οὐκ ἀνασχομένη τῶν εἰρημένων:
тоже н не страсть сїн прнемлюща. нн бѣ(д) нн гоненїа нн ратн.	καὶ ταῦτα οὐ μετὰ διωγμῶν, οὐ μετὰ κινδύνων, οὐ μετὰ πολέμων,
нъ н про посторoу[10] н безъ боѧзнн всеа пншоуще. а рыбаре(м) женомом бнемомъ. н бѣды прнемлюще(м) велнкы.	ἀλλὰ μετὰ ἀδείας καὶ ἐλευθερίας ἁπάσης γραφόντων, καὶ πολλοῖς πολλαχόθεν καλλωπιζόντων. Τὰ δὲ τῶν ἁλιέων, ἐλαυνομένων, μαστιζομένων, κινδυνευόντων,
н ра(д)нцн н моу(д)рїн н рабн н свобw(д). н воннн н вл(д)кы. н еллннн н варварн.	καὶ ἰδιῶται καὶ σοφοὶ, καὶ δοῦλοι καὶ ἐλεύθεροι, καὶ βασιλεῖς καὶ στρατιῶται, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες,
н съ всѣ(м) добромыслїемъ н радостїю прїаша.	μετὰ πάσης ἐδέξαντο τῆς εὐνοίας.
то же н нѣ(с҃) тн лзѣ рецн.	ε΄. Καὶ οὐκ ἂν ἔχοις εἰπεῖν,
ꙗко нмже бѣахоу хоуды заповѣдн льгкы н ннзкы.	ὅτι διὰ τὸ μικρὰ εἶναι ταῦτα καὶ χαμαίζηλα,

[10] Д.б. по просторoу.

да тѣмъ оудобїа прїаша скоро всн. небонъ ѕѣло соуть сїа ѡнѣх. вышьша н вѧщьше.	εὐπαράδεκτα γέγονεν ἅπασι: καὶ γὰρ πολλῷ ταῦτα ἐκείνων ὑψηλότερα.
юностьство бо н дв҃ьства снабдѣ. тн не ѡскврънѧще.	Παρθενείας μὲν γὰρ, ἐκεῖνοι οὐδὲ ὄναρ οὐδὲ ὄνομα ἐφαντάσθησαν,
ѡнн бѣ(д)но сн творѧть оустрадатн. н богатества презрѣтн. н алканїемъ сѧ томнтн.	οὐδὲ ἀκτημοσύνης, οὐδὲ νηστείας, οὐδέ τινος ἄλλου τῶν ὑψηλῶν.
а нашн не помыслн нзмещоу(т) тоуїю н себе.	Οἱ δὲ παρ' ἡμῖν οὐκ ἐπιθυμίαν ἐξορίζουσι μόνον,
нн предѣлъ казнѧт сѧ. нъ н възоръ скверненъ. н словесы потѧзанїа. н смѣхы грохотныѧ.	οὐδὲ πρᾶξιν κολάζουσιν, ἀλλὰ καὶ ὄψιν ἀκόλαστον, καὶ ῥήματα ὑβριστικὰ, καὶ γέλωτα ἄτακτον,
н ѡбразы н ходы н крнуанїа. нъ еже нно сего хоуж(д)е. то прн всѣмъ томъ блюдоут сѧ ѕѣло.	καὶ σχῆμα, καὶ βάδισμα, καὶ κραυγὴν, καὶ μέχρι τῶν μικροτάτων προάγουσι τὴν ἀκρίβειαν,
н мнръ с чнстотою всь наплънннша.	καὶ τὴν οἰκουμένην ἅπασαν τοῦ τῆς παρθενίας ἐνέπλησαν φυτοῦ.
н къ б҃гоу же добрѣ мыслнтн наоучаѭть.	Καὶ περὶ Θεοῦ δὲ ταῦτα φιλοσοφεῖν πείθουσι,
ѡ нб(с҃)ны(х) вѣштъхъ ѩже мы свѣмъ. ѩко ѡнн не соуть могли того нниколнже (обрыв)	καὶ τῶν ἐν οὐρανοῖς πραγμάτων, ἃ μηδεὶς μηδέποτε ἐκείνων μηδὲ εἰς νοῦν λαβεῖν ἴσχυσε.

ЛИТЕРАТУРА

Алексеев 1999 — А л е к с е е в, А. А. *Текстология славянской Библии*. Санкт-Петербург, 1999 [Alekseev, A. A. Tekstologiia slavianskoĭ Biblii. Sankt-Peterburg, 1999].

Афанасьева 2021 — А ф а н а с ь е в а, Т. И. *К истории преславской книжной школы: фрагмент сочинения Иринея Лионского „Против ересей“ и статья „Против ариан“ Григория Богослова в Изборнике 1073 года* [Afanas'eva, T. I. K istorii preslavskoĭ knizhnoĭ shkoly: fragment sochineniia Irineia Lionskogo "Protiv ereseĭ" i stat'ia "Protiv arian" Grigoriia Bogoslova v Izbornike 1073 goda]. – Palaeobulgarica, 45 (2021), № 1, p. 77–92.

Владимир 1894 — В л а д и м и р, архм. *Систематическое описание греческих рукописей Московской синодальной (патриаршей) библиотеки*. Москва, 1894. [Vladimir arkhm.

Sistematicheskoe opisanie grecheskikh rukopiseĭ Moskovskoĭ sinodal'noĭ (patriarsheĭ) biblioteki. Moskva, 1894].

Воскресенский 1896 — В о с к р е с е н с к и й, Г. А. *Характеристические черты четырёх редакций славянского перевода Евангелия от Марка по ста двенадцати рукописям Евангелия XI–XVI вв*. Москва, 1896 [Voskresenskiĭ, G. A. Kharakteristicheskie cherty chetyrekh redaktsiĭ slavianskogo perevoda Evangeliia ot Marka po sta dvenadtsati rukopisiam Evangeliia XI–XVI vv. Moskva, 1896].

Гранстрем, Творогов 1998 — *Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности. Каталог гомилий*. Сост. Е. Э. Гранстрем, О. В. Творогов, А. Валевичюс. Санкт-Петербург, 1998 [Ioann Zlatoust v drevnerusskoĭ I iuzhnoslavianskoĭ pis'mennosti. Katalog gomiliĭ. Sost. E. E. Granstrem, O. V. Tvorogov, A. Valevichius. Sankt-Peterburg, 1998].

Димитрова 2016 — Д и м и т р о в а, А. *Златоструят в преводаческата дейност на старобългарските книжовници*. София, 2016 [Dimitrova, A. Zlatostruyat v prevodacheskata deynost na starobalgarskite knizhovnitsi. Sofia, 2016].

Добрянский 1882 — Д о б р я н с к и й, Ф. *Описание рукописей Виленской публичной библиотеки*. Вильна, 1882 [Dobrianskiĭ, F. Opisanie rukopiseĭ Vilenskoĭ publichnoĭ biblioteki. Vil'na, 1882].

Лифшиц 2001 — Л и ф ш и ц, А. Л. *Фрагмент сочинения Иринея Лионского „Против ересей" в собрании Виленской публичной библиотеки* [Lifshits, A. L. Fragment sochineniia Irineia Lionskogo "Protiv ereseĭ" v sobranii Vilenskoĭ publichnoĭ biblioteki]. – Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne, 3 (2001), p. 61–71.

Милтенов 2020 — М и л т е н о в, Я. *Преславските лексикални маркери. 1. Опит за въведение* [Miltenov, Ya. Preslavskite leksikalni markeri. 1. Opit za vavedenie]. – Palaeobulgarica, 44 (2020), № 2, с. 54–79.

Пентковская 2011 — П е н т к о в с к а я, Т. В. *Тырновский перевод Толкового Евангелия Феофилакта Болгарского в русской традиции.* – В: Търновска книжовна школа. Т. 9. Търново и идеята за християнския универсализъм XII–XV век. Велико Търново, 2011, с. 381–397 [Pentkovskaia T. V. Tyrnovskiĭ perevod Tolkovogo Evangeliia Feofilakta Bolgarskogo v russkoĭ traditsii. – V: Tarnovska knizhovna shkola. T. 9. Tarnovo i ideyata za hristiyanskiya universalizam XII–XV vek. Veliko Tarnovo, 2011, s. 381–397].

Пичхадзе 2009 — П и ч х а д з е, А. А. *О языковых особенностях славянских служебных миней* [Pichkhadze, A. A. O iazykovykh osobennostiakh slavianskikh sluzhebnykh mineĭ]. – In: Bibel, Lityrgie und Frömmigkeit in der Slavia Byzantina. Festgabe für Hans Rothe zum 80. Geburtstag. München–Berlin, 2009, p. 297–308.

Попова 2020 — П о п о в а, Т. Г. *Первый славянский перевод Лествицы Иоанна Синайского*. Москва–Санкт-Петербург, 2020 [Popova, T. G. Pervyĭ slavianskiĭ perevod Lestvitsy Ioanna Sinaĭskogo. Moskva–Sankt-Peterburg, 2020].

Симеонов сборник 1993 — *Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.)*. Т. 2. *Речник-индекс*. Автори С. Богданова, В. Вълчанов, Ц. Досева, С. Иванов, Цв. Ралева, В. Христова, П. Янева. Речник-индекс. София, 1993 [Simeonov sbornik (po Svetoslavovia prepis ot 1073 g.). T. 2. Rechnik-indeks. Avtori S. Bogdanova, V. Valchanov, Ts. Doseva, S. Ivanov, Tsv. Raleva, V. Hristova, P. Yaneva. Rechnik-indeks. Sofia, 1993].

Симеонов сборник 2015 — *Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.)*. Т. 3. *Гръцки извори*. Гръцки текст и изследване П. Янева; Славянски текст, прегледан и сверен допълнително А. Минчева, Цв. Ралева, Ц. Досева, П. Янева. София, 2015 [Simeonov sbornik (po Svetoslavovia prepis ot 1073 g.). T. 3. Gratski izvori. Gratski tekst i izsledvane P. Yaneva; Slavyanski tekst, pregledan i sveren dopalnitelno A. Mincheva, Tsv. Raleva, Ts. Doseva, P. Yaneva. Sofia, 2015].

Славова 1989 — С л а в о в а, Т. *Преславска редакция на Кирило-Методиевия старобългарски превод.* – В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 6. София, 1989, с. 15–129 [Slavova, T. Preslavska redaktsia na Kirilo-Metodievia starobalgarski prevod. – V: Kirilo-Metodievski studii. Kn. 6. Sofia, 1989, s. 15–129].

Срезневский — С р е з н е в с к и й, И. И. *Материалы к словарю древнерусского языка по письменным памятникам*. Т. 1–3. Санкт-Петербург, 1893–1912 [Sreznevskiĭ, I. I. Materialy k slovariu drevnerusskogo iazyka po pis'mennym pamiatnikam. T. 1–3. Sankt-Peterburg, 1893–1912].

Старобългарски речник — Старобългарски речник. Т. 1. София, 1999; Т. 2. София, 2009 [Starobalgarski rechnik. T. 1. Sofia, 1999; T. 2. Sofia, 2009]. URL: https://histdict.uni-sofia.bg/oldbgdict/oldbg_search/

Турилов 1997 — Т у р и л о в, А. А. *Заметки о кириллических пергаменных рукописях собрания бывшей Виленской публичной библиотеки (ф. 19 БАН Литвы)* [Turilov, A. A. Zametki o kirillicheskikh pergamennykh rukopisiakh sobraniia byvsheĭ Vilenskoĭ publichnoĭ biblioteki (f. 19 BAN Litvy)]. – Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne, 2 (1997), p. 113–142.

Федорова 2017 — Ф е д о р о в а, Е. В. *Толковое евангелие Феофилакта Болгарского в древнейшем славянском переводе: лингвотекстологический анализ*. Диссертация на соискание ученой степени канд. филол. наук. Москва, 2017 [Fedorova, E. V. Tolkovoe Evangelie Feofilakta Bol-

garskogo v drevneĭshem slavianskom perevode: lingvotekstologicheskiĭ analiz. Dissertatsiia na soiskanie uchenoĭ stepeni kand. filol. nauk. Moskva, 2017].

Фонкич, Поляков 1993 — Ф о н к и ч, Б. Л., Ф. Б. П о л я к о в. *Греческие рукописи Московской Синодальной библиотеки. Кодикологические, палеографические и библиографические дополнения к каталогу архимандрита Владимира (Филантропова)*. Москва, 1993 [Fonkich, B. L., F. B. Poliakov. Grecheskie rukopisi Moskovskoĭ Sinodal'noĭ biblioteki. Kodikologicheskie, paleograficheskie i bibliograficheskie dopolneniia k katalogu arkhimandrita Vladimira (Filantropova). Moskva, 1993].

Цейтлин 1977 — Ц е й т л и н, Р. М. *Лексика старославянского языка. Опыт анализа мотивированных слов по данным древнеболгарских рукописей X–XI вв*. Москва, 1977 [Tseĭtlin, R. M. Leksika staroslavianskogo iazyka. Opyt analiza motivirovannykh slov po dannym drevnebolgarskikh rukopiseĭ X–XI vv. Moskva, 1977].

Aitzetmüller 1975 — A i t z e t m ü l l e r, R. *Das Hexameron des Exarchen Johannes*. T. 7 (= Editiones monumentorum slavicorum veteris dialecti). Graz, 1975.

Aitzetmüller 1983 — *Des hl. Johannes von Damaskus Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* [Ecthesis acribēs tēs orthodoxou pisteōs] *in der Übersetzung des Exarchen Johannes*. Hrsg. von L. Sadnik. Bd. 4. Index und rückläufiges Wörterverzeichnis zusammengestellt von R. Aitzetmüller (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. T. 17 (5, 4). Freiburg i. Br., 1983.

CPG — M a u r i t i u s, G. *Clavis Patrum Graecorum.* T. 2. Turnhout, 1974.

Gamillscheg, Aubineau 1981 — G a m i l l s c h e g, E., A u b i n e a u, M. *Eine Unbekannte Chrysostomos-Handschrift (Basel Universitätsbibliothek, B. II.25)*. – Codices Manuscripti. Zeitschrift für Handschriftenkunde, 7 (1981), p.101–108.

Mikloshich 1977 — M i k l o s i c h, F. *Lexikon palaeoslovenico-graeco-latinum*. Aalen, 1977 (2. Neudruck der Ausgabe Wien, 1862–1865).

PG 57 — M i g n e, J.-P. Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Vol. 57. Paris, 1862.

SJS — Slovník jazyka staroslověnského. Praha, 1958–1994. Переиздание Т. 1–4. Санкт-Петербург, 2006 [Slovník jazyka staroslověnského. Praha, 1958–1994. Pereizdanie T. 1–4. Sankt-Peterburg, 2006].

Thomson 1982 — T h o m s o n, F. *Chrysostomica Palaeoslavica. A Preliminary Study of the Sources of the Chrysorrhoas (Zlatostruy) Collection*. – Cyrillomethodianum, 6 (1982), p. 1–66.

Vaillant 1974 — V a i l l a n t, A. Grammaire comparée des langues slaves. T. 4. La formation des noms. Paris, 1974.

THE *FIRST CONVERSATION OF JOHN CHRYSOSTOM* ON THE GOSPEL OF MATTHEW IN PRESLAV TRANSLATION

(*Summary*)

The article examines a fragment entitled "St. John Archbishop Chrysostom, the prologue of the same Holy Gospel", preserved in a parchment manuscript from the library of the Lithuanian Academy of Sciences (Vilnius) fund 19, № 6 of the first third of the 15th century. Based on the Greek manuscripts of the 9th – 11th centuries, containing the *Conversations of John Chrysostom*, it is concluded that it is the translation of the 1st conversation that has survived in this manuscript, and not the preface to the Gospel attributed to Chrysostom. This translation, as the study of her language has shown, has the linguistic features of the ancient Preslav translations and, together with another text included in the manuscript – the preface of Irenaeus of Lyons on the number of the Gospels, constitutes a single whole. The article suggests that a complete set of *Conversations* was translated in Preslav (for example, Conversations 89 and 78 were preserved in the *Codex Suprasliensis* and the *Uspenski sbornik*), but later they were not copied much, because the more popular and simple Explanatory Gospel of Theophylact of Bulgaria practically supplanted it out of circulation. A new translation of the *Conversations* was carried out only in 1524 by Maxim the Greek.

Keywords: Old Slavic Language; Preslav redaction; Conversation of John Chrysostom on the Gospel of Matthew.

Tatiana Afanasyeva,
V. V. Vinogradov Russian Language Institute –
Russian Academy of Sciences

Алессандро Мария Бруни (Венеция, Италия)

СТАРОБОЛГАРСКИЙ ПЕРЕВОД „АПОЛОГИИ“ (СЛОВО 2) ГРИГОРИЯ НАЗИАНЗИНА: КРИТИКА ТЕКСТА

Настоящая работа посвящена критике текста староболгарского перевода Слова 2 Григория Назианзина Богослова (ок. 329–390 гг., далее Гр.Наз.), известного в греческих рукописях под названием „Апология“ (*Ἀπολογητικὸς τῆς εἰς τὸν Πόντον φυγῆς ἕνεκεν*) или „О священстве“ (*Περὶ ἱερωσύνης*)[1]. Славянская рукописная традиция Слов Гр.Наз. чрезвычайно богатая и разнообразная. Она насчитывает более 150 восточно- и южнославянских источников XI–XVIII вв., и состоит из разных типов коллекции, где Слова читаются в неодинаковой последовательности или *аколуфии*, а также включает в себя переводы различного времени и происхождения. Кроме того, она охватывает ряд дополнительных сочинений византийской литературы, среди которых важное место занимают экзегетические комментарии и агиографические тексты, которые переводились древними славянскими книжниками отдельно от сочинений самого Гр.Наз.

Существующие специальные научные исследования позволяют ознакомиться с широким диапазоном палеографо-кодикологических, лингвистических и текстологических вопросов, с которыми исследователи сталкиваются при изучении этого корпуса[2]. Здесь мы ограничимся наблюдениями по критике текста и истории славянской рукописной традиции староболгарского перевода Слова 2, которые служат введением к его критическому изданию. Последнее станет предметом отдельной публикации.

---

[1] Инципит: *Ἤττημαι καὶ τὴν ἧττα ὁμολογῶ* [*мьнѭ бъıхъ и мѥнитоу· исповѣдаѭ*] (CPG 3010.2; PG 35: 408–513). Византийская рукописная традиция очень обширна: в настоящее время она насчитывает чуть меньше 200 списков IX–XIX вв. (RN). Имеющееся критическое издание греческого текста основано лишь на 10 списках IX–XI вв. (SC: 4–241). Существуют древние переводы данной гомилии на латинский (Engelbrecht 1910), армянский (Coulie 1994; Dubuisson, Macé 2003), сирийский (Haelewyck 2011) и грузинский языки (Lafontaine, Métréveli 1983: 67–68, 70–71).

[2] См. монографии: Бруни 2004; Бруни 2010; Бруни 2021.

Староболгарский перевод Слова 2 Гр.Наз. сохранился в четырех кодексах восточнославянского происхождения. С одной стороны, он дошел до нас в коллекции 13 Слов, известной в единственном списке P (втор. пол. – кон. XI в.), где данное сочинение занимает пятое место в последовательности. Что касается заметных палеографических особенностей данного списка в пределах Слова 2, то следует отметить употребление в нем глаголических начертаний ѩ (л. 180, гл. XXVIII „ѩ стрѩшнвн“)[3] и ѭ (л. 200, гл. LVIII „въ нѥправьдахѭ“), а также кириллических букв ѥ (л. 179, гл. XXVII „въ ѥнхъ“), ꙗ (л. 185 об., гл. XXXVIII „ѻ҃ꙗю“; л. 206об., гл. LXVIII „сѣꙗн“; л. 214об., гл. LXXXIII „кротъꙗѣншннхъ“; л. 230, гл. CXV овьꙗѧ) и Ѳ (л. 180об., гл. XXIX „Ѳвогда“; л. 180об., гл. XXX „Ѳвн“).

-1-

P													
	I	II	III	IV	**V**	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII	XIII
Сл.	39	43	40	38	**2**	6	5	27	28	16	45	41	1

С другой стороны, этот текст читается в качестве одного из приложений к литургической коллекции 16 Слов в списках L (XIV в.), K (втор. пол. XV в.) и X (руб. XV–XVI вв.)[4]. Существование этих списков долгое время оставалось неизвестным науке[5]. В структурном плане данные рукописи выглядят следующим образом[6]:

---

[3] В данном случае глаголические буквы написаны по подскобленному: указанное чтение переделано писцом из старѣншнвнн.

[4] Ключ к сокращениям: (c) *Послание к Филагрию*; (d) *Молитва, кончавши книгу Григория Богослова*; (g) *О брате Кесарии*; (h) статья *Сказание словесем*; (i) статья ѡтъ дѣꙗніи апльскнх тлъкованіе; (l) статья разрѣшенне тлъкомъ; (BHG 723) перевод *Жития Григория Богослова*; (BHG 247) перевод *Жития Василия Великого Псевдо-Амфилохия Иконийского*; (BHG 547h) перевод *Похвалы святого и славного мученика Дмитрия*; (BHG 452b) перевод *Жития Киприана и Иустины*; (*Slav*.1) Первый перевод Слов Гр.Наз. староболгарского происхождения (кон. IX – нач. X; (*Slav*.2) Второй перевод Слов Гр.Наз. среднеболгарского происхождения (не позднее серед. XIV в.); (ТНИ) *Толкования Никиты Ираклийского* [I = древний перевод XII в.; II = новый перевод не позднее серед. XIV в.]. Подробности см. в: Бруни 2004: 131, 204–206; Бруни 2021: 12–20.

[5] Об обнаружении дополнительных списков Слова 2 см.: Бруни 2004: 54, прим. 43. Дипломатическое издание по списку P см.: Будилович 1875: 121–173.

[6] Описание кодексов см. в: Бруни 2021: 12, 18, 62, 65, 66, 74–75.

-2-

L																				
	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII	XIII	XIV	XV	XVI	Пр.1	Пр.2	Пр.3	Пр.4	**Пр.5**
Сл.	38	39	40	1	45	44	41	14	16	42	15	43	21	24	19	11	BHG 247	BHG 723	BHG 547h	BHG 452b	**2**
	← *Slav.* 1 с ТНИ-I →																				

-3-

K																			
	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII	XIII	XIV	XV	XVI	Пр.1	Пр.2	**Пр.3**
Сл.	19	38	43	39	40	42	21	11	14	1	45	44	41	15	24	16	d	BHG 723	**2**
	← *Slav.* 1 с ТНИ-I →																		

-4-

X																			
	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII	XIII	XIV	XV	XVI	Пр.1	Пр.2	**Пр.3**
Сл.	1	45	44	41	15	24	19	38	43	39	40	21	11	42	14	16	c-g-h-i-l	BHG 723	**2**
	← *Slav.* 2 с ТНИ-II →																		

Как видно из таблиц 2–4, кодексы KLX относятся к различным видам литургической коллекции: они отличаются между собой как последовательностью (аколуфией) Слов, так и типом переводов и конвоем дополнительных текстов[7]. K и L принадлежат к группе восточнославянских списков, содержащих Слова Гр.Наз. в переводе *Slav*.1 с ТНИ-I (данная группа, состоящая в целом из 16 памятников, известна в шести разных последовательностях). Кодекс X является одной из 22 однотомных рукописей, где Слова Гр.Наз. читаются в переводе *Slav*.2 с ТНИ-II[8].

Кодексам KLX присуща общая черта, заключающаяся в том, что во всех трех случаях Слово 2 является последним приложением к литургической коллекции 16 Слов. Кроме того, в них текст усечен: в KL перевод обрывается в начале гл. LXIV (после слов добрѣ ѥсть о нихъ издрѣчено), а в списке X несколько строчек выше — в конце гл. LXIII (после слов помнилъи въсе• нъ захариѧ). Данной лакуны мы не наблюдаем в P, где, напротив, продолжение идёт до конца, т. е. до гл. CXVII включительно (лл. 204–231об.).

---

[7] Среди агиографических сочинений лишь BHG 723 присутствует во всех списках. О староболгарском происхождении этих текстов см.: Bruni 2011.

[8] Классификацию списков см. в: Бруни 2021: 12–20.

2. КОЛЛЯЦИЯ СПИСКОВ

Колляция списков PKLX показывает наличие ряда связующих ошибок (*errores coniunctivi* в табл. 5). Они позволяют заключить, что все свидетельства Слова 2 восходят к единому архетипу (далее – α). Последний в свою очередь, возник от оригинала староболгарского происхождения (*Slav*.1).

-5-

	Связующие ошибки	*Реконструируемое чтение*
V (PG 412 B-413A)	чистую PKLX	чистотоіѫ (καθαρότητι)
VI (PG 413 B):	ѿ бжнꙗ PKLX	ѿ жнтнꙗ (τοῦ βίου)
VII (PG 413 C-416 B)	вьсѣхъ PKLX	вь смѣхъ (ἐν γέλωτι)
VIII (PG 416 B-417 A)	вндѧщемъ PKLX	веджщемъ (ἐπεισάγουσι)
	въ PKLX	нъ (ἀλλὰ)
IX (PG 417 B-420 A)	слово се PKLX	словесе (τοῦ λόγου)
	пнщеіѫ PKLX	пнщалыѫ (τῇ σύριγγι)
	власти PKLX	сласти (ἡδονῆς)
XXXIX (PG 448 A-B)	творнтн PKLX	творнть (ποιεῖ)
LV (PG 465A-B)	прьвънхъ PKLX	прьвън отъ (πρῶτος ἀπὸ)
LXII (PG 473A)	въ нижьнꙗꙗ PKLX	въишьнꙗꙗ (ὑψηλότερα)

Кроме того, при сопоставлении с греческим текстом обнаруживается, что PKLX восходят к единому византийскому прототипу, так как в каждом из этих списков взаимоотношения с ним не меняются. Об этом прежде всего свидетельствуют имеющиеся пропуски, которые после создания перевода не были устранены (см. табл. 6)[9] несмотря на то, что в некоторых случаях они приводят к искажению смысла текста. Это позволяет сделать вывод об единстве перевода и об отсутствии последующей дополнительной правки по греческим рукописям, как, напротив, часто наблюдается в традиции Слов Гр.Наз. и вообще в старославянских переводах.

[9] Вопрос о взаимоотношении староболгарского перевода Слова 2 с греческим оригиналом является крайне сложным. Как мы уже имели возможность отметить, он требует углубленного исследования сравнительного характера, так как некоторые из этих пропусков имеются и в армянской версии (Бруни 2010: 15–36). По этой причине нельзя исключить, что по крайней мере некоторые из них находились в византийском оригинале, с которого был осуществлен перевод. Следовательно, они не являются ошибками перевода как таковыми. Очевидно, что староболгарский перевод Слова 2 нуждается в систематическом сопоставлении с многочисленными неопубликованными греческими рукописями, а также с другими восточнохристианскими переводами. Данный вопрос не может быть решен здесь: ему нужно посвятить отдельное исследование.

-6-

	Греческий текст	*Перевод Slav.*1
I PG 408 A-B)	καὶ εἰσέτι καὶ νῦν διᾳαὐτοῦ φθεγγόμενος	om. PKLX
	καὶ	om. PKLX
	ἢ	om. PKLX
	δικαίως	om. PKLX
II (PG 409 A)	εἴπερ τινές εἰσι	om. PKLX
III (PG 409 B-C)	ὄντως ἄξιον	om. PKLX
IV (PG 409 C-412 B)	ἀπειθεῖς	om. PKLX
V (PG 412 B-413A)	καλῶς	om. PKLX
	πάσης	om. PKLX
VII (PG 413 C-416 B)	καταλιπόντα τὴν γῆν	om. PKLX
VIII (PG 416 B-417 A)	καιρὸν	om. PKLX
IX (PG 417 B-420 A)	καὶ σκιὰ	om. PKLX
X (PG 420 B)	καὶ πράγμασι	om. PKLX
XII (PG 420 B)	ὡς τάχιστα	om. PKLX
XIII (PG 420 C-424 A)	τῆς θαυμασίας	om. PKLX
XV (PG 424 C-425 A)	τὰ αὐτὰ	om. PKLX
XVI (PG 425 A-B)	ἐπιστήμη	om. PKLX
XVIII (PG 428 B)	τὸ κρεῖττον δυναστεύεσθαι συγχωρήσαντας	om. PKLX
XXIII (PG 433 A)	ἡ μὲν ψυχήν	om. PKLX
XXIV (PG 433 B)	καὶ ἄνωθεν μαρτυρούμενος καὶ νηστεύων	om. PKLX
XXVIII (PG 437 A)	οὔτε εὐθυμῶν ἀθυμοῦντι	om. PKLX
XXXIX (PG 448 A-B)	καὶ ἀκούεται	om. PKLX
XLVI (PG 453 B-456 A)	καὶ δυομένοις εἰς γῆν	om. PKLX
XLVII (PG 456 A-B)	εἰ μηδὲ αἰσθάνοιντο τῆς ἑαυτῶν ἀμαθίας	om. PKLX
XLVIII (PG 456 C-457 A)	μόλις	om. PKLX
LIV (PG 464 B-465 A)	καὶ κρᾶσις	om. PKLX
LIX (PG 469 B)	καὶ κόπτεσθαι	om. PKLX
LXI (PG 469 B-C)	τῶν ὅλων	om. PKLX
LXIII (PG 473 B)	οἱ πωλοῦντες	om. PKLX
	καὶ πατάξατε τοὺς ποιμένας	om. PKLX

Текстологическое сопоставление рукописных источников также показывает, что KLX сохраняют множество исходных чтений в тех местах текста, где P содержит ошибки, возникшие в процессе переписки. Эти разделительные ошибки (*errores separativi)* указывают на независимость KLX от P. Это позволяет сделать заключение, что перед нами две ветви традиции

Слова 2. Двоичное разветвление рукописного предания от α представлено, с одной стороны, списком P, а с другой, гипархетипом кодексов KLX (далее – β). В данном восстановленном носителе разночтений имелись нижеуказанные исходные чтения, которые читаются во всех трех списках одновременно (см. табл. 7) или только в одном из них (см. табл. 8). При этом ошибки, общие P и лишь одному из свидетельств β, не обладают связующей силой. Это означает, что между P и отдельными свидетельствами β не существует прямой связи.

-7-

	Исходное чтение	*Вторичное чтение*
I (PG 408 A-B)	наѵнныемоу KLX	наѵнѥмоу P
VI (PG 413 B)	не вѣдѣ аще KLX	не вѣдѧше P
	обѣщалъ KLX	обѣщахъ P
VII (PG 413 C-416 B)	прѣпьрю LX (‹прѣ›прю K)	прѣзьрѧ P
VII (PG 413 C-416 B)	суцю готовѣншю KLX	сѫщѩ готовѣншѧ P
VIII (PG 416 B-417 A)	срамленъ быхъ KLX	срамєнъ бывъ
	соущь KLX	сѫть P
IX (PG 417 B-420 A)	єлнкоже KLX	om. P
XX (PG 428 B-C)	слоухы KLX	om. P
XX (PG 428 B-C)	доблѣншн KLX	доншн P
XXII (PG 432 A-B)	съврьшенїн KLX	съврьшенн P
XXIII (PG 433 A)	х҃съмь KLX	д҃хомь P
XXVII (PG 436 B-C)	н моужа KLX	нмѫща P
XXXIX (PG 448 A-B)	чистоу бо KLX	чисто оубо P
XLIII (PG 452 B)	истину KLX	истиньнѣ P
	воскъ не начертанъ KLX	воскѣ не ю начьртанѣ P
XLVI (PG 453 B-456 A)	нѣчьто KLX	на чьто P
XLVII (PG 456 A-B)	аще н KLX	еще не P
XLIX (PG 457 A-460 A)	насъ блажьшин KLX	несъ блажьшин P
LIII (PG 464 A)	н изъвнѫтрн KLX	н ᵘзъѫтрн P
LIV (PG 464 B-465 A)	нарнуеть KLX	назьрнть P
LIV (PG 464 B-465 A)	се таннъ сѧжеть KLX	се даннѣхъ сѧжеть P
LIV (PG 464 B-465 A)	се възносить сѧ высокъимн KLX	се възносить сѧ съ высокъимн P
LVI (PG 465 C-468 A)	приставьнцн KLX	приставьцн P

	слышѧти KLX	слышѧть P
LVIII (PG 469 A)	хощеши KLX	хожеші P
	на мьздѣ KLX	зълѣ P
	влъхвоующемъ KLX	хвъхвоуіжщемъ P
	чьто KLX	om. P
LIX (PG 469 B)	велить KLX	om. P
	цѣлениѥ KLX	цѣлованиѥ P
LX (PG 469 C)	призрати KLX	призрдати P
	прещенїихъ KLX	прѣщениѥ ихъ P
LXI (PG 469 B-C)	горьцѣ KLX	горе P
	жизни KLX	жизнь P
LXIII (PG 473 B)	ревоущь KLX	рекжщь P

-8-

	Исходное чтение	*Вторичные чтения*
I (PG 408 A-B)	пасомомъ K	по самомъ LX : по саномъ P
LX (PG 469 C)	прозывѧѧ X	призывѧѧ PK : призываеть L

Что касается комментариев к тексту Слова 2, то нужно отметить, что во всех четырех списках читаются предисловие (состоящее из двух частей, известных как *argumentum* [1.1] и *notitia* [1.2]), а также анонимные схолии[10]. Греческие оригиналы этих текстов были нами установлены и опубликованы по византийским рукописям X в.[11] Примеры, взятые из предисловия (табл. 9), тоже указывают на разветвление традиции надвое.

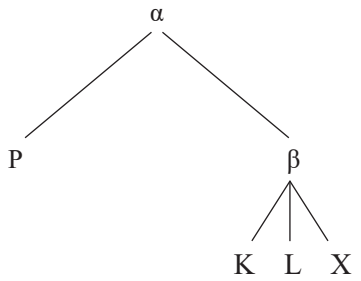
-9-

ARGUMENTUM		
	Исходное чтение	*Вторичные чтения*
[1.1]	ѿвѣтъное KLX	отъходъное P
NOTITIA		
[1.2]	осщ҃ениѥ KLX	сщ҃ениѥ P
	отъвѣщеваіеть KLX	отъвѣща P

[10] Имеется один случай, когда схолия читается лишь в списках KLX (в гл. IX).
[11] Бруни 2004: 54–60.

3. ИТОГИ ТЕКСТОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА СПИСКОВ

Подведем итоги. Текстологический анализ восточнославянских списков Слова 2 Гр.Наз. позволяет прийти к заключению о том, что перед нами очевидный пример разветвления традиции. В большинстве случаев, когда чтения P и β отличаются, *recensio* приводит к двум разночтениям, одно из которых может быть понято как ошибка, а второе как чтение α. Однако, имеются также редкие примеры, где все списки без исключения содержат неправильности, которые могут быть устранены лишь конъектурой (см. выше табл. 5). От α началось первое разветвление традиции на P и β.



Первая ветвь рукописной традиции получила распространение на Руси не позднее середины XI в. (P). Вторая находилась в обращении в восточнославянской письменности не позднее конца XIV в. Об этом свидетельствует кодекс L, где в усеченном виде текст был добавлен в качестве последнего приложения к коллекции 16 Слов типа *Slav*.1 с ТНИ-I (аколуфия некалендарная). Приблизительно в это же время (или чуть позднее) он был также добавлен к другому типу этой же коллекции, где гомилии читаются в рождественской аколуфии (K). Наконец, не позднее рубежа XV–XVI вв., он был присоединён уже к новой южнославянской коллекции 16 Слов типа *Slav*.2 с ТНИ-II (об этом свидетельствует кодекс X).

Что касается палеографических особенностей архетипа данной гомилии, то, скорее всего, он был написан кириллицей. Свидетельство P об использовании в пределах Слова 2 букв ѧ и ѩ[12], само по себе не может служить достаточным доказательством в пользу того, что α был написан глаголицей. В действительности нельзя исключить, что появление глаголических букв в P имеет вторичный характер[13] тем более, что в β какие-либо следы глаголического образца отсутствуют.

---

[12] Как уже отмечалось, в одном случае буквы написаны по подскобленному (см. выше, прим. 3).

[13] Как известно, глаголические буквы встречаются в ряде восточнославянских кириллических рукописей, содержащих переводы староболгарского происхождения и датируемых не только XI–XII вв. [напр.: БРАН. 4.5.7 (Кепп № 13 [19]), 2 л.; РНБ. Погод. № 9, 18+2 л.,

Проведенный текстологический анализ традиции Слова 2 Гр.Наз. отчетливо показывает, с одной стороны, значение восточнославянских списков XIV–XVI вв. в деле изучения и филологической реконструкции памятников староболгарской литературы IX–X вв. Важность этого бесспорного факта трудно переоценить[14]. С другой стороны, он подтверждает ранее высказанное положение о том, что критика текста каждого отдельно взятого славянского перевода Слов Гр.Наз. должна стать предметом специального исследования[15].

ИСТОЧНИКИ

K	*16 Слов Гр.Наз*. РНБ К-Б № 82/207, втор. пол. XV в.
L	*16 Слов Гр.Наз*. РГБ Ф. 304/I (ТСЛ) № 8, XIV в.
P	*13 Слов Гр.Наз*. РНБ ОС Q.п.I.16, втор. пол. – кон. XI в.
X	*16 Слов Гр.Наз*. РГБ Ф. 242 (Прян) № 118, руб. XV–XVI вв.

СОКРАЩЕНИЯ

БРАН	Библиотека Академии наук, Санкт-Петербург	
	Кепп	Собрание рукописных книг П. И. Кеппена
ГИМ	Государственный Исторический музей, Москва	
	Син	Синодальное собрание славянских рукописей
РГБ	Российская Государственная библиотека, Москва	
	Прян	Собрание рукописных книг Г. М. Прянишникова
	ТСЛ	Главное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой Лавры
РНБ	Российская Национальная библиотека, Санкт-Петербург	
	К-Б	Собрание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря
	Погод	Собрание рукописей М. П. Погодина
	ОС	Основное собрание рукописной книги

Евгениевская псалтирь; ГИМ, Син № 478, *Поучения огласительные св. Кирилла Иерусалимского*; РНБ, Погод. № 68, Отрывки *Толкований Ипполита Римского на Книгу Даниила*], но более поздним временем. Ученые допускают, что наличие глаголических начертаний в древнейших восточнославянских списках, по всей видимости, свидетельствуют о копировании глаголического оригинала (Турилов 2006); тем не менее, в этом вопросе необходимо проявлять осторожность, так как в некоторых случаях глаголица использовалась исключительно с декоративными целями (см.: Калугин 2016: 795).

[14] На эту тему см.: Турилов 1995; Ziffer 1997.

[15] Как удалось выяснить при критическом издании Слов 38, 39, 40, 43, 44 и 16, текстологические проблемы типологически различны для каждого конкретного перевода вне зависимости от того, в какой коллекции или сборнике они читаются и какое место они занимают в той или иной последовательности текстов. См. Бруни 2010: 115–285; Бруни 2020а: 40–47; Бруни 2020б: 29–42; Бруни 2021: 14–15.

ЛИТЕРАТУРА

Бруни 2004 — Б р у н и, А. М. θεολόγος. *Древнеславянские кодексы Слов Григория Назианзина и их византийские прототипы* (= Россия и Христианский Восток. Библиотека, 6). Москва–Санкт-Петербург, 2004 [Bruni, A. M. θεολόγος. Drevneslavianskie kodeksy Slov Grigoriia Nazianzina i ikh vizantiĭskie prototipy (= Rossia i Khristianskiĭ Vostok. Biblioteka, 6). Moskva–Sankt-Peterburg, 2004].

Бруни 2010 — Б р у н и, А. М. *Византийская традиция и старославянский перевод Слов Григория Назианзина*. Т. 1 (= Россия и Христианский Восток. Библиотека, 9). Москва, 2010 [Bruni, A. M. Vizantiĭskaia traditsiia i staroslavianskiĭ perevod Slov Grigoriia Nazianzina. T. 1 (= Rossia i Hristianskiy Vostok. Biblioteka, 9). Moskva, 2010].

Бруни 2020а — Б р у н и, А. М. *Древнейшая славянская традиция Слова XVI Григория Богослова: Старославянские версии и проблемы их изучения* [Bruni, A. M. Drevneĭshaia slavianskaia traditsiia Slova XVI Grigoriia Bogoslova: Staroslavianskie versii i problemy ikh izucheniia]. – Palaeobulgarica, 44 (2020), № 1, с. 28–52.

Бруни 2020б — Б р у н и, А. М. *Староболгарский перевод Слова 44 Григория Назианзина: Критическое издание по рукописям XIII–XVII вв.* [Bruni, A. M. Starobolgarskiĭ perevod Slova 44 Grigoriia Nazianzina: Kriticheskoe izdanie po rukopisiam XIII–XVII vv.] – In: Translations of Patristic Literature in South-Eastern Europe. Proceedings of the session held at the 12th International Congress of South-East European Studies (Bucharest, 2–6 September 2019). Edited by L. Taseva, R. Marti (= Bibliothèque de l'Institut d'Études sud-est européennes, 14). Brăila, 2020, p. 21–42.

Бруни 2021 — Б р у н и, А. М. *Византийская традиция и старославянский перевод Слов Григория Назианзина*. Т. 2. *Коллекция 16 Слов: Описание славянских кодексов*. Москва, 2021 [Bruni, A. M. Vizantiĭskaia traditsiia i staroslavianskiĭ perevod Slov Grigoriia Nazianzina. T. 2. Kollektsiia 16 Slov: Opisanie slavianskikh kodeksov. Moskva, 2021].

Будилович 1875 — Б у д и л о в и ч, А. С. *XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Императорской публичной библиотеки XI века*. Санкт-Петербург, 1875 [Budilovich, A. S. XIII slov Grigoriia Bogoslova v drevneslavianskom perevode po rukopisi Imperatorskoĭ publichnoĭ biblioteki XI veka. Sankt-Peterburg, 1875].

Калугин 2016 — К а л у г и н, В. В. *Из истории глаголицы в Древней Руси (Толковые пророчества 1047 года)*. – Труды Отдела древнерусской литературы, 64 (2016), с. 769–805

[Kalugin, V. V. Iz istorii glagolitsy v Drevneĭ Rusi (Tolkovye prorochestva 1047 goda). – Trudy Otdela drevnerusskoĭ literatury, 64 (2016), s. 769–805].

Турилов 1995 — Т у р и л о в, А. А. *Болгарские литературные памятники эпохи Первого царства в книжности Московской Руси XV–XVI вв. (Заметки к оценке явления)*. – Славяноведение, 1995, № 3, с. 31–45 [Turilov, A. A. Bolgarskie literaturnye pamiatniki epokhi Pervogo tsarstva v knizhnosti Moskovskoĭ Rusi XV–XVI vv. (Zametki k otsenke iavleniia). – Slavianovedenie, 1995, № 3, s. 31–45].

Турилов 2006 — Т у р и л о в, А. А. *Глаголица*. – В: Православная энциклопедия. Т. 11. Георгий – Гомар. Москва, 2006, с. 538–543 [Turilov, A. A. Glagolitsa. – V: Pravoslavnaia entsiklopediia. T. 11. Georgiĭ – Gomar. Moskva, 2006, s. 538–543].

BHG — *Bibliotheca Hagiographica Graeca*. 3 ed. 3 vols. Ed. F. Halkin. Bruxelles, 1957; *Novum Auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae*. Ed. F. Halkin. Bruxelles, 1984.

Bruni 2011 — B r u n i, A. M. *La tradizione slava antica della „Vita di S. Gregorio il Teologo“ (BHG 723): Fonti manoscritte e versioni del testo*. – In: Ricerche Slavistiche. N. S. 9, 55 (2011), p. 35–54.

Coulie 1994 — *Sancti Gregorii Nazianzeni opera. Versio armeniaca*. Vol. 1. *Orationes II, XII, IX*. Ed. B. Coulie (= Corpus Christianorum. Series Graeca, 28. Corpus Nazianzenum, 3). Turnhout, 1994.

CPG — *Clavis patrum graecorum*. Ed. M. Geerard, M. Vol. 2. Turnhout, 1974.

Dubuisson, Macé 2003 — D u b u i s s o n, M., C. M a c é. *L'apport des traductions anciennes à l'histoire du texte de Grégoire de Nazianze. Application au Discours 2*. – Orientalia Christiana Periodica, 69 (2003), p. 287–340.

Engelbrecht 1910 — *Tyrannii Rufini Orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio*. Ed. A. Engelbrecht. Wien–Leipzig, 1910.

Haelewyck 2011 — *Sancti Gregorii Nazianzeni opera. Versio syriaca*. Vol. 5. *Orationes I, II, III*. Ed. J-C. Haelewyck (= Corpus Christianorum. Series Graeca, 77. Corpus Nazianzenum, 25). Turnhout, 2011.

Lafontaine, Métréveli 1983 — L a f o n t a i n e, G., H. M é t r é v e l i. *Les versions copte, arménienne et géorgiennes de Saint Grégoire le Théologien. État des recherches*. – In: II. Symposium Nazianzenum. Louvain-la-Neuve, 25–28 août 1981. Actes du colloque international. Ed. J. Mossay (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. NF 2. Reihe, Bd. 2). Paderborn, 1983, p. 63–73.

PG — *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Ed. J.-P. Migne. Vol. 35. Paris, 1857.

RN — M o s s a y, I. et al. *Repertorium Nazianzenum*. *Orationes. Textus Graecus*. Vol. 1–6. Paderborn, 1981–1998.

SC — *Grégoire de Nazianze Discours 1–3*. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Bernardi (= Sources chrétiennes, 247). Paris, 1978.

Ziffer 1997 — Z i f f e r, G. *Una premessa cronologica allo studio della tradizione manoscritta slava orientale antica*. – Russica Romana, 4 (1997), p. 11–25.

THE OLD BULGARIAN TRANSLATION OF GREGORY OF NAZIANZUS' *APOLOGETICUS (ORATIO 2)*: TEXTUAL CRITICISM

(Summary)

The present paper offers a text-critical study of the Old Church Slavonic version of Gregory of Nazianzus' *Apologeticus* (*Oratio* 2: *Ἀπολογητικὸς τῆς εἰς τὸν Πόντον φυγῆς ἕνεκεν*; CPG 3010.2). This work, originally composed in Greek ca. 362 A.D., was translated in Bulgaria between the late 9th and the early 10th century. The text has come down to us in four Old East Slavic Cyrillic manuscripts dating from the 11th to 16th centuries. The oldest testimony is a *codex unicus*, which preserves a collection of thirteen homilies (P = St Petersburg, National Library of Russia, Q.п.I.16, second half – late 11th century). The other witnesses belong to three different types of the Slavonic liturgical collection of the sixteen homilies (K = St Petersburg, National Library of Russia, K/B № 82/207, second half of the 15th century; L = Moscow, Russian State Library, F. 304/I № 8, 14th century; X = Russian State Library, F. 242 № 118, late 15th – early 16th centuries). The author undertakes a first attempt of collating the entire legacy of manuscript evidence. The approach is based on the stemmatic method, namely on the method of the significant errors (*Leitfehler*). The conclusion put forward is that the Slavonic tradition derives from a single archetype (α) and that it splits into two major branches of transmission. The first corresponds to manuscript P, while the second to hyparchetype β, an understanding of which may be reconstructed on the basis of the textual agreement of KLX. As a result, the examination of the tradition led to a bifid stemma. The author shows that a number of archetype readings are to be detected in β and that a critical edition should therefore be based not only on P, but on the whole manuscript evidence. Therefore, almost 150 years after the diplomatic edition of codex P by A. Budilovič, restricting attention to the earlier manuscripts can be safely assumed to exclude any possibility of reaching well-founded conclusions on textual criticism. Rather, while studying Old Church Slavonic texts, composed in the 9th – 11th centuries, scholars would be well-advised to pay equal attention to later copies dating from the 14th – 15th centuries or even after.

Keywords: Old Church Slavonic; Old Bulgarian Literature; Gregory of Nazianzus; Greek Patrology; textual criticism; Old East Slavic manuscripts.

Alessandro Maria Bruni,
Ca' Foscari University of Venice

Елка Мирчева (София, България)

ОЩЕ ЕДИН ПЪТ ЗА СТАРОБЪЛГАРСКИТЕ ПРЕВОДИ И ВЕРСИИ НА *ДИАЛОЗИТЕ* НА ПАПА ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИ

През периода IV–VI в. в християнската книжнина на Късната античност се създават няколко съчинения, събрали в себе си живота и отшелническите подвизи на монашеското братство. Те получават наименованието *патерици.* Съдържат около 2000 разказа и поучения, предназначени на първо място за монашеството, и присъстват активно в славянската книжнина до XV в. Оттогава нататък разпространението им отслабва, макар че отделни патерични разкази предизвикват интереса на българските дамаскинари и биват включвани в дамаскински сборници от XVIII в. (Николова 1980; Николова 2003).

В края на IV в. се появява сборникът Ἡ κατ᾽ Αἴγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορία. В скоро време, около 420 г., епископът на Елинополис Паладий създава Λαυσαϊκόν. В нашата книжнина тези 2 сборника се преписват заедно под името *Египетски патерик*.

След това през VI в. се появява Ἀνδρῶν ἁγίων βίβλος (*Скитски патерик*). *Азбучно-Ерусалимският патерик* (Ἀποφτέγματα τῶν ἁγίων γερόντων) датира от VII в.

През периода 593–594 г. папа Григорий Велики създава своите разкази за живота на северноиталийското монашество, които нарича *Dialogorum libri quattuor, de vita et miraculis partum Italicorum, et de aeternitate animarum*, които последният грък на римския папски престол, Захарий, превежда през средата на VII в. на гръцки език – Διάλογοι ἱστορικοὶ περὶ πολιτείας διαφόρων πατέρων ἐν τῇ Ἰταλία διαλαμψάντων. В изследванията върху славянската книжнина този сборник е известен като *Римски патерик* (Николова 1980; Николова 2003).

По същото време Йоан Мосх създава Λειμὼν πνευματικός (*Духовно пасбище*).

Всички тези 6 патерични книги са преведени на старобългарски език в ранния етап от развитието на нашата книжнина – до XII в., а едно място от *Пространното житие на св. Методий*: тъгда же н номоканонъ ꙗкъше ꙁаконоу правило н отьчьскыꙗ книгы прѣложн (Климент Охридски 1973: 191), провокира въображението на някои изследователи, създавайки по тяхно мнение основание да се мисли, че под отьчьскыꙗ книгы се крие някой от изброените патерици. Въз основа на лексикалния състав на *Римския патерик* А. И. Соболевски (Соболевский 1904), а след това и Ф. В. Мареш (Mareš 1972; Mareš 1974; Mareš 1986) предполагат, че първият превод на *Диалозите* е осъществен в кръга на Методий в Моравия в 80-те г. на IX в. и че това са „отеческите книги“, споменати в *Житието на Методий*. Според мнението на Мареш това се потвърждава от факта, че достигналите до нас 2 преписа от тази версия (съкратената версия A1) съдържат предисловие, преведено от латински език, което предисловие липсва в пълната версия A2 (Словарь книжников 1987).

Извадки от *Синайския, Скитския и Азбучно-Ерусалимския патерик* най-късно до края на XIII в. са обединени в *Сводния патерик* (Николова 1980; Николова 2003). Някои от патеричните сборници, като *Диалозите* на папа Григорий, са преведени отново през XIV в. Предмет на настоящата разработка е въпросът със старобългарския превод на *Римския патерик.* Проблемът ме заинтересува покрай серия лексикални проучвания във връзка с работата ми по проекта „Всекидневният живот през Средновековието по лексикални данни от румънски и български език“. Патеричните сборници, в частност *Римският патерик*, дават извънредно ценен материал, тъй като разказите са пълни с интересни детайли, които, макар и описващи живота на източното или на северноиталийското монашество, са били предизвикателство пред преводачи, редактори и преписвачи и повод за навлизането в книжовна употреба на значителен пласт битова лексика от живота на средновековния българин.

Конкретните проучвания ми дадоха повод да навляза по-надълбоко в появилото се преди двайсетина години отлично издание на старобългарския превод на *Римския патерик* на Кристиано Диди (Дидди 2001). Изданието е съпроводено от обширно изследване, което обобщава предходните проучвания, систематизира и прави критичен преглед на съществуващите хипотези. Изследователят предлага и мотивира своите изводи. Тези изводи почиват върху широко текстологично проучване на максимално представителен брой свидетели от разпространението на *Римския патерик*. Без изключение тези свидетели са от руската ръкописна традиция от XIV–XVII в. Преписи в южнославянски ръкописи липсват. Въпреки това необорими лингвистични факти водят Кр. Диди до добре мотивирания извод, че спо-

менатите в *Пространното житие на Методий* „отечески книги“ не се отнасят до *Римския патерик*, както и до отхвърлянето на тезата на В. Мареш, че *Диалозите* на папа Григорий Велики са преведени в Моравия (Mareš 1972; Mareš 1974; Mareš 1986). Според Кр. Диди преводът е направен в България от Кирило-Методиевите ученици, а редица лексикални данни сочат, че това е станало в Преславското книжовно средище (Дидди 2001). Голямо достойнство и улеснение за всеки изследовател е успоредното (лист за лист и ред за ред) привеждане на гръцкия текст.

Кр. Диди смята, че преведеният от латински предговор на версия А1 (позната само от 2 ръкописа), не е мотив в полза на моравски произход на текста. Това обаче оставя отворен въпроса къде се е появил този превод. Авторът изброява някои хипотези – Новгород и бенедиктинското присъствие там през XI–XII в., както и тесните връзки със Сазавския манастир. Освен това мнозина изследователи смятали, че в Киев през XI–XII в. покрай преводите от гръцки били правени и преводи от староеврейски и латински (Дидди 2001: XXIV). Що се отнася до южнославянския ареал, то възможност за превод от латински имало във връзка с латинското влияние в Далмация, Босна, на островите в Адриатика. Диди споменава и връзките между Охрид и Рим, поощрявани от цар Самуил. Към изброените вероятни кандидати за мястото, в което кратката версия А1 е допълнена с въпросния предговор, е Атон и бенедиктинският манастир „Санта Мария дел Амалфитана“, основан между 985–990 г., който е бил действащ през XI–XII в. (Дидди 2001: XXIV). Като цяло изследователят се придържа към становището, че първоначално целият предговор е преведен от гръцки, следва механична загуба на листове, която по-късно е попълнена с превод от латински (Reinhart 1983: 263–264).

С версия А1 на старобългарския превод на *Диалозите* на папа Григорий Велики и с предговора, преведен от латински, е свързано и названието на това съчинение, което е популярно в палеославистиката като *Римски патерик*. Намираме го в наслова на Sin 265, 352v: патерикъ рꙗмскын а се ꙁбрано ѿ книгъ рекомы҃х диалогъ ст҃го грігорїа папы рꙗмска҃. се же оуставн н ꙗ҃пѣ латꙗ҃ское. повѣдающюему ст҃мꙋ дх҃ꙋ. въ ѡбразѣ голꙋбиинѣ сѣдѧщю на рамѣ десн҃ѣ оу ꙋха[1] н ст҃ыа лнтꙋргїа. ꙗко клюдꙗ҃ петръ самъ вндѣвъ свонма ѡчнма ст҃ы дх҃ь Sin 352v1–7 (Дидди 2001: 3). Според някои изследователи названието *Римски патерик* е дал руски редактор през XV–XVI в., като го е въвел в съгласие с наименованията на останалите патерици, които са топографски именувани (Birkfellner 1979: 25; Словарь книжников 1987: 314; Дидди 2001: XXIV).

Струва ми се, че досега не е обръщано специално внимание на разширения наслов на превода на *Диалозите* (версия А1), който видимо е добавен

[1] Мт. 3: 16.

от неизвестния преводач на текста. С няколко фрази той пояснява какъв е този текст:

а) Автор е св. Григорий папа римски, който е написал съчинението *Диалози*. Изрично е споменато, че читателят държи в ръцете си антология – „избрано“ от книгата.

б) Папа Григорий е представен като създател на грегорианското песнопение (оуставн н пѣе латнское) и светата Литургия. Действително в латинската традиция името на св. Григорий традиционно се свързва с грегорианското пеене. Той има 2 певчески сборника – Liber antiphonarius (PL 78: 641–724) и Liber responsalis (PL 78: 725–850), но съвременните изследователи отхвърлят атрибуцията на грегорианското пеене на Григорий Велики (Ткаченко 2006). Мнението за авторството на грегорианското пеене е разпространено изключително в латинска среда.

в) По отношение на тезата, че Григорий е автор на една от светите Литургии в наслова на *Римския патерик*, интерес представлява обобщението на съществуващите мнения, направено от Михаил Желтов (Желтов 2006). Според руския богослов в православната традиция от XVI в. нататък Литургията на преждеосвещените дарове се приписва на Григорий Велики. В богословски ръкописи, по-стари от XVI в., такава атрибуция няма, но е отбелязана в други типове кодекси. Авторът смята, че причината за приписването е неясна, а това легендарно сведение възниква вероятно между XII–XV в. в средите на гръцкото духовенство в Южна Италия или на Атон (Желтов 2006).

Без да навлизам повече в темата, ще отбележа, че се налага следният извод – споменатите легендарни атрибуции са били добре известни на преводача, а можем да добавим и на компилатора на версия А1. Защото даже становището на Кр. Диди за старшинството на версия А2 да е вярно и основният превод да е извършен при създаването на А2, то ексцерптите на части от главите на *Диалозите*, както и целенасоченото старателно намаляване обема на използваните части ясно говори, че А1 е резултат от компилация. Ранният първоначален превод на съкратена версия на *Диалозите*, осъществен по мое мнение преди появата на симеоновската версия А2, сочи, че благодарение на двата преписа, съхранили А1, има сведения, че Литургията на преждеосвещените дарове се приписва на папа Григорий няколко века по-рано от споменатото от Желтов.

Старобългарският превод на *Диалозите*, който Кр. Диди нарича превод А, е известен в 2 версии, определени от автора като А1 и А2. Вторият превод (В) е търновски от XIV в.[2] През XIV в. е направен и частичен превод на

[2] Този превод е известен само в една редакция (Николова 1980: 41). Тя е запазена в следните ръкописи: Q. I. 275 (Санкт Петербург, РНБ); МДА 34 (Москва, РГБ); Виенска на-

30 глави от *Римския патерик*, който е включен в среднобългарския превод на *Пандектите на Никон Черногорец* (Дидди 2001).

В настоящото проучване за нас интерес представлява старобългарският превод (А). Версия А1 на старобългарския превод е засвидетелствана само в 2 ръкописа – Sin[3] 265 от XVI в. и Uv 202 от XVII в. (Дидди 2001: II)[4]. Версия А2 е запазена в многобройни ръкописи. Нейни представители са Pog 909 от XVI в., Sin 992=VMČ[5], Čud 233 от XVII в. (Дидди 2001: III).

Кр. Диди смята за първична и пълна версия А2, от която по-късно е направен съкратен вариант – версия А1. В нея е съкратена половината от обема на съчинението на Григорий Велики, като не само липсват глави, но и по отношение на включените в А2 текстове има съкращения. В монографията си Диди издава пълния старобългарски вариант А2[6]. За вариант А1 може да се съди по лексикалните разночетения, които авторът привежда под линия. Сериозен недостатък тук е неяснотата дали при липса на разночетене в Sin 265 текстът е идентичен с основния от Pog 909, или в Sin 265 той липсва поради драстично намаления на места обем. Така например в 29-а глава на Книга IV във вариант А2, разказваща как да си представим, че безтелесните души могат да попаднат във веществен огън, е използвано специфично и рядко наименование на вечния огън в ада, който очаква грешниците – матнца ѡгненаѧ, Pog 909, 113v. Вариант А1 съдържа тази глава, но в изданието на Диди не е посочено разночетене от Sin. Означава ли това, че това толкова ярко наименование се среща във вариант А1, или то отсъства поради евентуално съкращаване обема на текста?

национална библиотека № 22; Народен музей в Прага IX F 15 (Николова 1980: 40). Среднобългарският търновски превод по ръкопис РНБ Q.I.275, средата на XIV в., е подготвен за публикация и въведен в обращение от П. Петков на страницата на Encyclopedia Slavica sanctorum (вж. Петков).

[3] Сиглите са на Кр. Диди (Дидди 2001).

[4] Версия А1 е запазена само в два ръкописа – Sin 265 (Москва, ГИМ, първата половина на XVI в., лл. 352v–456v) и Uv 202 (Москва, ГИМ, първата половина на XVII в., лл. 1r–112v), вж. Дидди 2001: III.

[5] Това е текстът във *Великите Макариеви чети-минеи* (Die Großen Lesemenäen 1997).

[6] Изданието на Кр. Диди дава изчерпателни данни за съхранените свидетели от ръкописната традиция в разпространението на *Диалозите* на папа Григорий Велики. Версия А2 е запазена в многочислена група ръкописи – Pog 909 (Санкт Петербург РНБ, средата на XVI в., лл. 1r–123r); Sin 992 (*Велики Макариеви чети-минеи*, Москва, ГИМ, средата на XVI в., лл. 105а–192б; вж. Die Großen Lesemenäen 1997); Čud 233, Москва, ГИМ, началото на XVII в., лл. 2r–219r); Čud 382 (Москва, ГИМ, средата на XVII в., лл. 1r–265r); Eparh 753 (Москва, ГИМ, края на XVII в., 1r–143v); Čud 321 (Москва, ГИМ, края на XVII в. – началото на XVIII в., лл. 1r–170v); вж. Дидди 2001: III–IV.

Обзорът на ръкописната традиция на *Диалозите*, направен от на Кр. Диди, обръща специално внимание на един свидетел – Čud 20[7]. Този ръкопис, по всичко изглежда, заслужава специално изследване, защото не се вписва в останалата ръкописна традиция и представлява самостоятелна линия на развитие и на текстово, и на лексикално равнище. Въпреки фрагментарния си състав – съдържа 10 глави от книга II и един фрагмент от книга I – той дава, както отбелязва издателят, ценни данни за архетипа и самия оригинал. Кр. Диди смята, че освен че е плод на различен и независим път на развитие, в него няма пропуски и грешки, които се срещат в останалите свидетели на версии A1 и A2 (Дидди 2001: VI). Според възприетата традиция в изследванията в западноевропейската текстология, която се стреми да възстанови вероятна първична версия на преводния текст, авторът смята, че понякога на места, съответстващи на лакуните в A1 и A2, в Čud 20 има варианти, които по причина на по-голямата си, от лингвистична гледна точка, древност са за предпочитане и вероятно възхождат към най-древния езиков слой (Дидди 2001: VII).

Имайки предвид това, съм убедена, че данните от ексцерптите от *Диалозите* в Čud. 20 са извънредно важни в рецепцията на текста в старата славянска книжнина и заслужават специално внимание.

Сравнявайки с гръцкия текст, Диди изнася данни за погрешни четения и в A1, и в A2 (Дидди 2001: IV). Към това се добавят и многобройни примери за споделени грешки в двете версии, възхождащи най-вероятно към общ протограф (Дидди 2001: IV). Тази част от изследването убедително доказва, от една страна, несъвършенствата и на двете версии, и от друга страна, общия им произход.

Изследването, направено от издателя на паметника, следва традиционната схема: запазени гръцки заемки, калки, обръща се внимание и на *многобройните отстъпления* (*Курсивът мой, Е.М.*), в които преводачът не използва гръцка лексема, а предпочита домашна дума (Дидди 2001: VIII–IX). Не бих се съгласила с определението „отстъпление“, когато на мястото на гръцка дума преводачът използва домашна лексика. Част от тези думи авторът нарича „диалектизми от южнославянски, по-точно от източнобългарски произход“ (Дидди 2001: IX). За отбелязване тук са примери като хибридни славяно-протобългарски образувания – брѣгаѵнн, бѣлъѵнн, както и думи от езика на протобългарите: корѵн, ѵнготъ – (Pog 49v, 104r болѩрннъ πατρίκιος, ἀδβοκᾶτος; Pog 113v воевода[8] – ῥήξ; Pog 36v брѣгаѵнн – κόμης; Pog 118r корѵнн χαλκεύς; Pog 36v ѵнготъ σπαθάριος) (Дидди 2001: VIII).

---

[7] Държавен исторически музей, Москва, ръкописна колекция на Чудовия манастир, пергаментен ръкопис от XIV в., който е най-древен от съхранените копия на *Диалозите*.

[8] Приведената от Кр. Диди дума не е протобългарска, а е праславянска (Цейтлин 1986: 279) и с индоевропейски произход (БЕР 1971: 173).

Що се отнася до използването на понятието „диалектизъм“ по отношение на старобългарския книжовен език от X–XI в., то аз имам резерви към подобни определения за период преди повече от 1000 години. Със сигурност в свързани с Преслав книжовни средища навлизат думи от местните говори, навлиза и в по-голяма степен лексика от езика на протобългарите, но дали това са диалектизми. И по отношение на какво са диалектизми? На практика по отношение на създаден няколко десетилетия години по-рано върху други български диалекти книжовен език.

Лексикалния материал ученият поделя на множество групи. В съгласие с убедеността му в архаичността на превода, списъкът се води от засвидетелстваните в така наречените класически старобългарски паметници лексеми. В отделна и доста внушителна по обем група е обединена лексиката, която Диди отнася към *Езиковите особености на симеоновската редакция* (Дидди 2001: XI), както авторът нарича версия А2. Тук впечатление правят съюзите, наречията, частиците, характерни за преславските текстове – акы, бъхъма, бъшїю, дѣлѧ, дѣльма, нꙁвѣсто, небонъ, ноудма, оньснца, съпроста. Доста голям списък от думи – 39, са представени отделно като думи, чиято диалектна окраска не била твърде ясна, защото ги имало в източнославянските, в южнославянските и в западнославянските езици (Дидди 2001: XII).

Подобни деления на лексиката са характерни за много изследвания в палеославистиката, но ще си позволя да отбележа, че прекаленото залагане на речниковия състав на случайната колекция от най-древните славянски ръкописи, наречена „старобългарски канон“, намирам за спорно. От една страна, 1/3 от речниковия състав на тази колекция идва от *Супрасълския сборник*, появил се в свързано с Преслав книжовно средище. Независимо от това, че минейният дял на този кодекс се оказа маргинален по отношение на южнославянската книжнина (Мирчева 2011; Мирчева 2012), където не продължава своя живот, той, отново в преславска, но променена лексикално версия, продължава живота си в четиминейната славянска книжна традиция (основно в руски по произход преписи) (Мирчева 2019). Така че лексикалният състав от Супрасълския сборник (макар и не в пълен обем) сред класическите старобългарски паметници носи етикет „преславски“.

В изследването си Кр. Диди отделя специално внимание на различията между версия А1 и версия А2 на старобългарския превод на *Диалозите* на папа Григорий Велики. Ще представя в табличен вид примери за формулираните от автора различия:

I.

Особености на версия А1[9]	Особености на версия А2 (Дидди 2001: XII)
Заб. Липсата на разночетения в А1 в изданието, за съжаление, не позволява да се разбере дали това глосиране е същото, или липсва, поради многобройните съкращения в текста.	Сериозно количество дублети – тип превод (1v патрнкїю снрѣчь болѧрнн8) или пояснение на домашна дума с домашна дума (29v ѿц҃ь снрѣчь старѣншнна).

II.

Особености на версия А1 (Дидди 2001: XIII)	Особености на версия А2 (Дидди 2001: XIII)
А1 съхранява лексикални варианти, които се отнасят до по-архаичния речников фонд	А2 притежава лексикални особености, характерни за по-късните преславски паметници и симеоновската редакция и източнобългарски диалектизми
етеръ	нѣкын
въскрьснти, въспрѧноути	въстати

III.

Особености на версия А1 (Дидди 2001: XIII)	Особености на версия А2 (Дидди 2001: XIII)
В А1 има синоним, традиционно смятан за по-нов, преславски	В А2 има Кирило-Методиева лексика
въздоухъ	аеръ
чернець	мнихъ

IV.

В тази таблица са представени примери, приведени от Кр. Диди в абзац, събрал разночетения между А1 и А2, за които авторът не е намерил данни дали принадлежат към определяната като по-архаична или като по-нова за старобългарския книжовен език лексика

Особености на версия А1 (Дидди 2001: XIV–XV)	Особености на версия А2 (Дидди 2001: XIV–XV)
батогъ	хорзанъ
поварнница	сокалокъ

[9] И тук, и в следващите таблици са подбрани образци от многобройните примери, приведени от Кр. Диди.

Изводите от тези наблюдения, които прави Кр. Диди, са:

1. В много случаи А1 съхранява лексикални варианти, които се отнасят до по-архаичния речников фонд, а А2 – към по-късните преславски паметници и симеоновската редакция и източнобългарски диалектизми (Дидди 2001: XIII).

2. Преводът в А2 е буквален, съответствие са получили гръцките определителни членове, а конструкциите са предадени със съответни старобългарски. А2 използва кратките форми на притежателните местоимения – мн, тн, сн (Дидди 2001: XIV–XV).

3. Сравненията на А1 и А2 с Čud 20 показва, че още в протографа на цялата традиция трябва да са попаднали някои преславизми, които по-късно са били заменени с по-неутрални (Дидди 2001: XIV–XV).

4. Според Кр. Диди често е изказвано погрешното твърдение, че старобългарският оригинал на *Диалозите* е антология, а не пълен превод (Дидди 2001: XIV–XV).

5. Подробният анализ на А2 (частите, които липсват в А1) показва сходство с останалия текст, който е общ за А1 и А2, т.е. кратката версия произхожда от пълната (Дидди 2001: XIV–XV).

Сред изводите особено интересни са примерите, приведени в полза на разликата в техниката на превода между А1 и А2. Това впрочем означава, че според становището на изследователя намесата на редактора-компилатор на версия А1 далеч не е само на лексикално равнище, а засяга принципите на преводаческото изкуство. Буквалният превод в А2 е бил ограничаван съзнателно, като са търсени както и по-естествени начини на изразяване, така и синтактично опростяване. Ще се ограничa само с 2 от обилните примери, приведени от Диди (Дидди 2001: XXIX):

А2	Гръцко съответствие	А1
Pog 7r29 врачебное аргалїе еже есть флевото̑	ἰατρικὸν ἐργαλεῖον, τουτέστι φλεβότομον	врачевныи ножнць
Pog 5v11 татебнынмъ образомъ	κλεψιμαίῳ τρόπῳ	татьбою

Приведените примери в горните таблици потвърждават всички направени изводи от Кр. Диди. Единственото, което предизвиква моите възражения, е въпросът за старшинството на А2, от който по-късно със *замяна на пословния превод със свободен, със замяна на типична преславска с така наречената неутрална лексика, както и с подбор на избрани глави* от 4-те книги на пълния превод на *Диалозите* на папа Григорий Велики е бил съставен *Римският патерик.*

Напълно съм съгласна, че и А1, и А2 сочат принадлежност към свързано с Преслав средище/средища. Заедно с това съм убедена, че от създадените или преведени в Преслав текстове не трябва да се очаква еднакъв подход нито по отношение техниката на превода, нито по отношение на предпочитанията към определена лексика. Съвременните ни представи за книжовноезикова норма нямат място по отношение на онова, което предоставя като материал оцелялото от създаденото преди 1000 години книжовно наследство. Очакванията за рязко противопоставяне между така наречените кирило-методиевски или охридски, и преславските паметници, което да доведе днешния изследовател до ясно крайно становище, се сблъскват с реалностите и на практика обичайната липса на нормираност в един не само средновековен, но и бурно изграждащ се нов книжовен език, на който тепърва предстои да извърви дълъг път до онова, което представлява книжовноезикова норма с утвърдени традиции и практика (подобна на търновската Евтимиева или на атонската от XIII–XIV в.).

Напоследък споровете около отграничаването на свързани с Преславското книжовно средище текстове от останалите, създадени или преведени през старобългарския период, се засилиха около идеята на Явор Милтенов за определяне на релевантни преславски лексикални маркери (Милтенов 2020). Тя срещна решителния отпор на отдавнашния противник на подобна идея Ростислав Станков (Станков 1991; Станков 1994; Станков 2018; Станков 2021). Оставайки в рамките на темата на настоящата публикация, ще направя малко отклонение, за да отбележа, че съм привърженик на идеята лексиката да бъде използвана пълноценно в определяне принадлежността на един превод към определено книжовно средище. Не споделям утвърдената представа, че лексиката е най-подвижната част и подлежи на лесна замяна. Ще се позова на едно проучване на М. Спасова и изведените в него лексикални критерии за определяне на времето и мястото на възникване на превода (Спасова 2020). Присъединявам се към мнението на авторката, че лексикалният критерий си остава най-категоричният показател за времето и мястото на възникване на превода. Традиционно се смята, че от езика на превода лексиката се подлага най-често на промени. Това формално е логично, но на практика е неточно. Всъщност лексиката е най-устойчивата част от превода и определя почерка на преводача (Спасова 2020: 87–88). В този смисъл поддържам като цяло идеята на Я. Милтенов за използването на лексиката като маркер за принадлежност. Съгласна съм с неедновременността на включване на лексикалните дублети, с това, че лексикалният избор на източнобългарските книжовници се характеризира с вариативност и несистемност (Милтенов 2020: 60), както и с „отворения“ характер на преславската норма (Грашева, Славова 2003: 318). И именно в този контекст искам да обърна внимание на пример за подобна вариативност.

Вземам повод от издигнатия от Милтенов като диагностичен маркер начин на превеждане на гръцки композита с първа съставна част ἀρχι- със словосъчетания, съдържащи старѣншина от типа на старѣншина пр҃ѹ вместо архнтрнклинъ. Добре известно е, че във втората редакция на евангелския текст непреведената в архаичния превод нерѣн бива заменена с жьрьць и свѧщеньникъ, а архнерен – със старѣншина жьрьчьскъ (Славова 1989: 29–31). На основата на сравнение с подобни преводачески решения в *Супрасълския сборник*, както и с успоредни примери като: старѣншина пр҃оу в Евангелието, старѣншина молитвьникомъ, старѣншина влъшьскъ, старѣншина паствинѣ, старѣншина съборьскъ в *Супрасълския сборник*, старѣншина каженичь в преславския превод на Стария завет, старѣншина пастоушьскын в *Беседата против богомилите* на Презвитер Козма, старѣншина жьрьска, старѣншина ст҃нтельска в словата на Григорий Богослов, старѣншина свѧтнтельскъ в *Златоструй* (Димитрова 2016: 411), се налага заключението, че преславските книжовници превеждат гръцки композити с начална част ἀρχι- със старѣншина (Добрев 1978). Примери от други преславски преводи обаче разширяват възможностите за превод с: в *Откровението на Псевдо-Методий Патарски*[10] ἱερεύς – *първи старобългарски преславски превод* жьрьць – *втори старобългарски преславски превод* чиститель и црьковьникъ (Йовчева, Тасева 1995: 42); *първи старобългарски преславски превод* попъ – *втори старобългарски преславски превод* свѧтитель (Thomson 1985: 149), а заедно с това ἀρχιτέκτων, която лексема е пропусната в свободния превод, е предадена в буквалния със старѣншина дрьводѣльскъ (Йовчева, Тасева 1995: 42). На свой ред друга гръцка дума с начално ἀρχι- ἀρχιστρατηγός получава съответствия в двата старобългарски преславски превода на *Откровението*, както следва: в свободния воѥвода, воѥвода старѣншн, архистратигъ, а в буквалния воѥвода, старѣншина, воѥвода старѣншн (Йовчева, Тасева

---

[10] *Откровението на Псевдо-Методий Патарски* е от текстовете, които са многократно превеждани в старобългарската литература. Днес в науката е прието, че древното историко-апокалиптично съчинение с надслов ст҃аго методиꙗ ѥпископа патрьскаго ѹказꙁаніѥ истоѥ ѡ ц҃рѣхъ и послѣдиихъ днехъ и лѣтѣхъ е известно в старобългарската книжнина с три превода: два от X в. и един от пред-Евтимиевия XIV в. (Истрин 1897; Срезневский 1875; Пенкова 1977; Thomson 1985; Йовчева, Тасева 1994; Йовчева, Тасева 1995; Tapkova-Zaimova, Miltenova 2011). Приема се, че първият (свободен) превод притежава езикови особености, близки до езика на Йоан Екзарх и неговия книжовен кръг, а за втори път съчинението е било преведено през втората половина на X в. и не по-късно от 1070 г., т.е. по времето на царуването на цар Петър (Tapkova-Zaimova, Miltenova 2011: 218–219). Този превод е буквален и също е създаден в Преславския книжовен център. Въпреки че споделя с първия свободен превод обща характерна преславска лексика (Йовчева, Тасева 1994), той следва различни преводачески принципи (Йовчева, Тасева 1995). Различията между първия и втория преславски превод на историко-апокалиптичното *Откровение на Псевдо-Методий Патарски* са показателни за преславските паметници, превеждани и създавани в столицата на Първото българско царство в продължение на близо един век.

1995: 42). В един друг, доказано преславски превод, *Пандектите на Антиох*, ἀρχιερεύς е преведена с: начала свѧщєнникъ, начальникъ свѧщєнникъ, начальныи чиститєль, чиститєль (Върбанова 2011). Оказва се, че онова, което е характерно за преславската редакция на Евангелието, за превода на словата на Григорий Богослов, за *Беседата* на Козма Презвитер, за *Супрасълския сборник*, се различава от преславските преводи на *Откровението на Псевдо-Методий Патарски* и от *Пандектите на Антиох*. Водещото в посочените примери е търсенето на домашен еквивалент, а не изборът на определено преводаческо решение. И въпреки впечатляващата вариативност се оформят групи текстове, които са по-близки помежду си (Мирчева 2018: 32). Посочените по-горе разнообразни преводачески решения и обилие от синоними показват, че диагностичният маркер – превод на гръцки композита с първа съставна част ἀρχι- със словосъчетания, съдържащи старѣшина – следва да бъде разширен.

Накратко ще се спра на един преведен текст, който имах случай да изследвам – *Чудото на св. архангел Михаил в Хоня* (BHG 1282; Bonnet 1889). Проучването достигна до извод, че запазените преписи свидетелстват за съществуването на три версии – *Германов сборник* от 1358/1359 г.[11] (Герм), НБКМ 1039[12], Йерусалимски 12[13] (Йер 12) = *Троицки сборник*[14] (Тр) – на *Чудото в Хоня* (и трите версии са преславски). Между тях съществува взаимна връзка. С определена сигурност може да се твърди, че съществува приемственост в развитието на текстовите редакции[15] и тя е в посока Герм → НБКМ 1039 → Йер 12/Тр. Многобройни примери потвърждават, че първоначалният преславски превод (Герм) е коригиран в НБКМ 1039, а направената корекция е възприета и продължена при последвало редактиране в Йер 12/Тр „Най-цветна“ и изобилна откъм редки лексеми е редакцията в НБКМ 1039 (Мирчева 2018: 201–224). Обръщам внимание както на това, така и на цитираните по-горе многократни преславски преводи на *Откровението на Псевдо-Методий Патарски* в контекста на подобно според мен положение с двете видимо преславски версии на *Римския патерик*.

---

[11] Библиотека на Румънската патриаршия, ръкопис № 1, староизводен сборник от 1358/59 г. (Мирчева 2006).

[12] Национална библиотека „Св. св. Кирил и Методий“ в София, ръкопис № 1039 староизводен сборник от XIV в.

[13] Библиотека на Гръцката православна патриаршия, Йерусалим, ръкопис № 12, требник от XIV в. (Иванова 2011).

[14] Руска държавна библиотека, Москва, сбирка на Троице-Сергиева лавра, ф. 304, № 12, началото на XIII в. (Popovski, Thomson, Veder 1988).

[15] Текстът е подложен на подробен анализ в „Староизводните и новоизводните сборници – преводи, редакции, компилации, книжовноезикови особености“ (Мирчева 2018: 201–224).

С увереност може да се каже, че са натрупани достатъчно факти в полза на заключение, че ранната преводаческа дейност в Преслав явно започва с прилагането на концепцията за свободния смислов превод, успоредно с което започва и навлизането на лексикални иновации, почерпани от местните говори. С напредването на преводаческата и оригиналната книжовна дейност на старобългарските писатели идват промените в концепцията за постигане на отговарящ на оригинала преведен текст, подлагането на ревизия на предишни преводи (поява на редакции, както и на напълно нови преводи), налага се принципът за пословния превод и максимално близкото отразяване на гръцките конструкции. Заедно с това нахлуващата лексикална струя от говоримия към книжовния език става особено силна. По всяка вероятност поне една част от този истински бум следва да се отдаде на мащабното разширение на жанровете в старобългарската книжнина, които въвеждат в книжовна употреба нова лексика.

Краят на Първото българско царство е и фактическият край на мощното въздействие на Преславския книжовен център. Създадената там значителна оригинална и преводна продукция заживява нов живот в други книжовни средища в България, Сърбия и особено в Русия. При възпроизвеждането на някои от преславските преводи се появяват нови редакции, заместващи преславските лексеми с така наречените конвенционални (Мирчева 2018: 215) или неутрални (Милтенов 2020: 63–64).

Онова, което днес преобладаващата част от учените признават за преславско, е „цветното“ и различното, не неутралното. Именно появата на нови, синонимни начини на предаване на познатата от преобладаващия кръг ръкописи лексика, от зората на славистиката привлича вниманието на изследователите. Именно тази по-рядка лексика от дълги десетилетия науката признава за „преславска“. Другите ръкописи, в които това „най-цветно“ и различно не преобладава, не са обаче на всяка цена кирилометодиевски или охридски. Книжовната дейност, осъществявана в Преслав, продължава близо век. Очакването в продължение на век книжовният език да бъде един и същ и създадените ръкописи да имат едни и същи особености е нереалистично. Достатъчно е да обърнем поглед към съвременните книжовни езици, в това число и българския.

Да се върнем към въпроса за старобългарския превод на *Римския патерик,* неговите версии А1 и А2 и това коя от тях е първична.

Имайки предвид относително по-архаичния тип лексика и пословния начин на превод на А1, смятам, че първична е именно тя – съкратената версия А1. Преводът е направен в Преслав явно твърде рано, ако използваме определението на Диди – в пред-Симеоновска България. Този превод, както отбелязва изследователят, е свободен, начинът на изразяване – по-естествен, синтаксисът е опростен. От *Диалозите* са подбрани определени глави, а тези, които са включени, са подложени на значително намаляване на обема.

Преводачът/компилаторът е работил с гръцкия превод на съчинението на папа Григорий Велики, а не е подбирал от пълния превод на версия А2, като си е поставил задача да опрости израза и да го архаизира, да замени пословния превод със свободен. Версия А1 има преславски особености, които споделя с А2, но те не са така ярко изразени. Не бих могла да предположа къде е бил направен преводът от латински на първата част на предговора, но видимите преславски особености на А1, както и твърде ранният исторически момент, в който смятам, че се е появила тази съкратена версия, ми пречат да приема, че мястото на осъществяване на превода може да е Новгород, Киев / Далмация, Босна / Охрид, Атон. Що се отнася до названието *Римски патерик*, смятам, че то също е ранно, както и самата версия А1, и е дадено на подбраните текстове от неизвестния преводач/компилатор. Това наименование е оригинално решение на преводача/компилатора, което няма паралел нито в латинската, нито в гръцката традиция. Версия А1 заслужава да бъде публикувана.

В по-късен период се появява симеоновската версия на съчинението на папа Григорий – А2. Появата ѝ цели превод на целия текст на *Диалозите*. Направена е сверка с оригинала. Вариант А1 е използван за основа, която е надградена и коригирана, с оглед провеждане на принципа за пословния превод. Направени са лексикални замени, с които речниковият състав на А2 е станал „по-преславски“, станал е симеоновски. Именно тази версия получава широко разпространение в славянската книжнина и достига до *Великите Макариеви чети-минеи*.

ЛИТЕРАТУРА

Атанасова, Иванова 2012 — А т а н а с о в а, Д., Кл. И в а н о в а. *Най-старият български препис на Чудото на архангел Михаил в Хоня.* – Кирило-Методиевски студии, 21 (2012), с. 181–211 [Atanasova, D., Kl. Ivanova. Nay-stariyat balgarski prepis na Chudoto na arhangel Mihail v Honya. – Kirilo-Metodievski studii, 21 (2012), s. 181–211].

БЕР 1971 — *Български етимологичен речник*. Т. 1 (А–З). София, 1971 [Balgarski etimologichen rechnik. T. 1. Sofia, 1971].

Върбанова 2011 — В ъ р б а н о в а, П. *Славянският превод на Пандектите на Антиох. Езикови аспекти* (дисертационен труд за присъждане на образователната и научна степен *доктор*). В. Търново, 2011 [Varbanova, P. Slavyanskiyat prevod na Pandektite na Antioh. Ezikovi aspekti (disertatsionen trud za prisazhdane na obrazovatelnata i nauchna stepen doktor). V. Tarnovo, 2011].

Грашева, Славова 2003 — Г р а ш е в а, Л., Т. С л а в о в а. *Преславско книжовно средище.* – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София, 2003, с. 311–327 [Grasheva, L., T. Slavova. Preslavsko knizhovno sredishte. – V: Kirilo-Metodievska entsiklopedia. T. 3. Sofia, 2003, s. 311–327].

Дидди 2001 — Д и д д и, К. *Патерик Римский. Диалоги Григория Великого в древнеславянском переводе*. Москва, 2001 [Diddi, K. Paterik Rimskii. Dialogi Grigoria Velikogo v drevneslavianskom perevode. Moskva, 2001].

Димитрова 2016 — Д и м и т р о в а, А. *Златоструят в преводаческата дейност на старобългарските книжовници*. София, 2016. [Dimitrova, A. Zlatostruyat v prevodacheskata deynost na starobalgarskite knizhovnitsi. Sofia, 2016].

Добрев 1978 — Д о б р е в, Ив. *Гръцките думи в Супрасълския сборник и втората редакция на старобългарските богослужебни книги*. – Български език, 27 (1978), № 2, с. 89–98 [Dobrev, Iv. Gratskite dumi v Suprasalskia sbornik i vtorata redaktsia na starobalgarskite bogosluzhebni knigi. – Balgarski ezik, 27 (1978), № 2, s. 89–98].

Желтов 2006 — Ж е л т о в, М., диак. *Григорий I Великий*. – В: Православная энциклопедия. Т. 12. Москва, 2006. https://www.pravenc.ru/text/166740.html [Zheltov, M., diak. Grigoriĭ I Velikiĭ. – Pravoslavnaia entsiklopediia. T. 12. Moskva, 2006].

Иванова 2011 — И в а н о в а, Кл. *Об одном болгарском требнике раннего XIV века (предварительное сообщение)*. – In: ΣΠΑΡΑΓΜΑΤΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΟΣΛΑΒΙΚΗΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ. Χαριστήριος Τομος στον ομότιμοκαθηγητή Ιωάννη Χρ. Ταρνανίδη. Αθήνα, 2011, с. 175–191 [Inanova, Kl. Ob odnom bolgarskom trebnike rannego XIV veka (predvaritel'noe soobshchenie). – In: SPARAGMATA VYANTINOSLAVIKĒS KLĒRONOMIAS. Charistērios Tomos ston omotimokathēgētē Iōannē Chr. Tarnanidē. Athēna, 2011, Αθήνα, 2011, s. 175–191].

Истрин 1897 — И с т р и н, В. А. *Откровение Мефодия Патарского и апокалиптические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. Исследования и тексты*. Москва, 1897 [Istrin, V. A. Otkrovenie Mefodiia Patarskogo i apokalipticheskie videniia Daniila v vizantiiskoĭ i slavianorusskoĭ literaturakh. Issledovaniia i teksty. Moskva, 1897].

Йовчева, Тасева 1994 — Й о в ч е в а, М., Л. Т а с е в а. *Преславска лексика в превода на Псевдо-Методиевото Откровение*. – Palaeobulgarica, 17 (1994), № 3, с. 44–51 [Yovcheva, M., L. Taseva. Preslavska leksika v prevoda na Psevdo-Metodievoto Otkrovenie. – Palaeobulgarica, 17 (1994), № 3, s. 44–51].

Йовчева, Тасева 1995 — Й о в ч е в а, М., Л. Т а с е в а. *Двата старобългарски превода на Псевдо-Методиевото Откровение*. – Кирило-Методиевски студии, 10 (1995), с. 22–45 [Yovcheva, M., L. Taseva. Dvata starobalgarski prevoda na Psevdo-Metodievoto Otkrovenie. – Kirilo-Metodievski studii, 10 (1995), s. 22–45].

Климент Охридски 1973 — К л и м е н т О х р и д с к и. *Събрани съчинения*. Т. 3. *Пространни жития на Кирил и Методий*. Подготвили за печат Б. Ст. Ангелов, Хр. Кодов. София, 1973 [Kliment Ohridski. Sabrani sachinenia. T. 3. Prostranni zhitia na Kiril i Metodiy. Podgotvili za pechat B. St. Angelov, Hr. Kodov. Sofia, 1973].

Милтенов 2020 — М и л т е н о в, Я. *Преславските лексикални маркери. 1. Опит за въведение.* – Palaeobulgarica, 43 (2020), № 2, с. 54–79 [Miltenov, Ya. Preslavskite leksikalni markeri. 1. Opit za vavedenie. – Palaeobulgarica, 43 (2020), № 2, s. 54–79].

Мирчева 2006 — М и р ч е в а, Е. *Германов сборник от 1358/1359 г. Изследване и издание на текста*. София, 2006 [Mircheva, E. Germanov sbornik ot 1358/1359 g. Izsledvane i izdanie na teksta. Sofia, 2006].

Мирчева 2011 — М и р ч е в а, Е. *За етапите в развитието на Преславската преводаческа и редакторска школа (отново за Супрасълския сборник)*. – Palaeobulgarica, 34 (2011), № 4, с. 3–24 [Mircheva, E. Za etapite v razvitieto na Preslavskata prevodacheska i redaktorska shkola (otnovo za Suprasalskia sbornik). – Palaeobulgarica, 34 (2011), № 4, s. 3–24].

Мирчева 2012 — М и р ч е в а, Е. *Codex Suprasliensis и Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica (некоторые размышления относительно состава одного из самых старших древнеболгарских рукописей)*. – В: Преоткриване – Супрасълски сборник, старобългарски паметник от X век. София, 2012, с. 25–34 [Mircheva, E. Codex Suprasliensis i Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica (nekotorye razmyshleniia otnositel'no sostava odnogo iz samykh starshikh drevnebolgarskikh rukopiseĭ). – V: Preotkrivane – Suprasalski sbornik, starobalgarski pametnik ot X vek. Sofia, 2012, s. 25–34].

Мирчева 2018 — М и р ч е в а, Е. *Староизводните и новоизводните сборници – преводи, редакции, преработки, книжовноезикови особености*. София, 2018 [Mircheva, E. Staroizvodnite i novoizvodnite sbornitsi – prevodi, redaktsii, prerabotki, knizhovnoezikovi osobenosti. Sofia, 2018].

Мирчева 2019 — М и р ч е в а, Е. *Супрасълският сборник и старобългарските чети-минеи*. – Palaeobulgarica, 42 (2019),

№ 3, с. 13–44 [Mircheva, E. Suprasalskiyat sbornik i starobalgarskite cheti-minei. – Palaeobulgarica, 42 (2019), № 3, s. 13–44].

Николова 1980 — Н и к о л о в а, Св. *Патеричните разкази в българската средновековна литература.* София, 1980 [Nikolova, Sv. Paterichnite razkazi v balgarskata srednovekovna literatura. Sofia, 1980].

Николова 2003 — Н и к о л о в а, Св. *Патерик*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София, 2003, с. 109–116 [Nikolova, Sv. Paterik. – V: Kirilo-Metodievska entsiklopedia. T. 3. Sofia, 2003, s. 109–116].

Пенкова 1997 — П е н к о в а, П. *Българските преводи на Псевдо-Методиевия летопис през XI–XIV в. и разпространението им в Русия*. – Старобългарска литература, 2 (1977), с. 102–113 [Penkova, P. Balgarskite prevodi na Psevdo-Metodievia letopis prez XI–XIV v. i razprostranenieto im v Rusia. – Starobalgarska literatura, 2 (1977), s. 102–113].

Петков — П е т к о в, П. *Encyclopedia Slavica sanctorum. Ръкопис от XIV в. – Q.I.275 от РПБ, Санкт-Петербург* [Petkov, P. Encyclopedia Slavica sanctorum. Rakopis ot XIV v. – Q.I.275 ot RPB, Sankt-Peterburg) http://eslavsanct.net/index.php?lang=bg

Славова 1989 — С л а в о в а, Т. *Преславска редакция на Кирило-Методиевия старобългарски евангелски превод.* – Кирило-Методиевски студии, 6 (1989), с. 15–129 [Slavova, T. Preslavska redaktsia na Kirilo-Metodievia starobalgarski evangelski prevod. – Kirilo-Metodievski studii, 6 (1989), s. 15–129].

Словарь книжников 1987 — *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.). Отв. ред. Д. С. Лихачев. Ленинград, 1987 [Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevneĭ Rusi. Vyp. 1 (XI – pervaia polovina XIV v.). Otv. red. D. S. Likhachev. Leningrad, 1987]. http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2048

Словарь книжников 1989 — *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2: Л–Я. Отв. ред. Д. С. Лихачев. Ленинград, 1989 [Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevneĭ Rusi. Vyp. 2 (vtoraia polovina XIV – XVI v.). Ch. 2: L–Ia. Otv. red. D. S. Likhachev. Leningrad, 1989]. http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2048

Соболевский 1904 — С о б о л е в с к и й, А. И. *Римский Патерик в древнем церковно-славянском переводе*. – В: Изборник Киевский. Киев, 1904, 25, с. 1–28 [Sobolevskiĭ, A. I. Rimskiĭ Paterik v drevnem tserkovno-slavianskom perevode. – V: Izbornik Kievskiĭ. Kiev, 1904, 25, s. 1–28].

Спасова 2020 С п а с о в а, М. *Беседа 11 от Златоустовия „Шестоднев“ в Зогр. № 19 от Библиотеката на Зографския манастир*. – Български език, 67 (2020), № 2, с. 79–118 [Spasova, M. Beseda 11 ot Zlatoustovia „Shestodnev“ v Zogr. № 19 ot Bibliotekata na Zografskia manastir. – Balgarski ezik, 67 (2020), № 2, s. 79– 118].

Срезневски 1875 С р е з н е в с к и й, И. И. *Еще два сборника старого русского письма в Копенгагенской библиотеке*. – В: Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках (№ LII) (= Сборник ОРЯС, 12, 1875), с. 358–370 [Sreznevskiĭ, I. I. Eshche dva sbornika starogo russkogo pis‘ma v Kopengagenskoĭ biblioteke. – V: Svedeniia i zametki o maloizvestnykh i neizvestnykh pamiatnikakh (№ LII) (= Sbornik ORIaS, 12, 1875), s. 358–370].

Станков 1991 С т а н к о в, Р. *Лексикализация древнеболгарских переводных текстов в свете так называемой „охридской“ и „преславской“ лексики (На материале Исторической Палеи)*. – Palaeobulgarica, 14 (1991), № 4, с. 83–91 [Stankov, R. Leksikalizatsiia drevnebolgarskikh perevodnykh tekstov v svete tak nazyvaemoi „okhridskoĭ“ i „preslavskoĭ“ leksiki (Na materiale Istoricheskoĭ Palei). – Palaeobulgarica, 14 (1991), № 4, s. 83–91].

Станков 1994 С т а н к о в, Р. *Лексика Исторической Палеи*. Велико Търново, 1994 [Stankov, R. Leksika Istoricheskoĭ Palei. Veliko Tarnovo, 1994].

Станков 2017 С т а н к о в, Р. *Ветхозаветная история в славянских переводах с греческого: к проблеме первого перевода Исторической Палеи*. – Годишник на СУ „Св. Климент Охридски“. Факултет по славянски филологии. Т. 102, 2017, с. 5–43 [Stankov, R. Vetkhozavetnaia istoriia v slavianskikh perevodakh s grecheskogo: k probleme pervogo perevoda Istoricheskoĭ Palei. – Godishnik na SU „Sv. Kliment Okhridski“. Fakultet po slavianski filologii. T. 102, 2017, s. 5–43].

Станков 2018 С т а н к о в, Р. *Проблема „преславской“ и „кирилло-мефодиевской“ лексики в древнеболгарском переводе Хроники Георгия Амартола*. – В: Преславска книжовна школа. Т. 18. Шумен, 2018, с. 121–158 [Stankov, R. Problema „preslavskoĭ“ i „kirillo-mefodievskoĭ“ leksiki v drevnebolgarskom perevode Khroniki Georgiia Amartola. – V: Preslavska knizhovna shkola. T. 18. Shumen, 2018, s. 121–158].

Станков 2021 С т а н к о в, Р. *Еще раз к проблеме так называемой „преславской“ лексики*. – Palaeobulgarica, 44 (2021), № 2, с. 65–84 [Stankov, R. Eshche raz k probleme tak nazyvaemoĭ „preslavskoĭ“ leksiki. – Palaeobulgarica, 44 (2021), № 2, s. 65–84].

Ткаченко 2006 — Т к а ч е н к о, А. А. *Григорий I Великий*. – В: Православная энциклопедия. Т. 12. Москва, 2006. https://www.pravenc.ru/text/166740.html [Tkachenko, A. A. Grigoriĭ I Velikiĭ. – V: Pravoslavnaia entsiklopediia. T. 12. Moskva, 2006].

Цейтлин 1986 — Ц е й т л и н, Р. М. *Лексика древнеболгарских рукописей X–XI вв*. София, 1986 [Tseĭtlin, R. M. Leksika drevnebolgarskikh rukopiseĭ X–XI vv. Sofia, 1986].

Birkfellner 1979 — B i r k f e l l n e r, G. *Das römische Paterikon. Studien zur serbischen, bulgarischen und russischen Überlieferung der Dialoge Gregors des Großen mit einer Textedition.* I+II. (= Österreichische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse. Schriften der Balkankommission, Linguistische Abteilung, 28). Wien, 1979.

BHG — H a l k e n, Fr. *Bibliotheca Hagiographica Graeca*. Vol. 1–3. Bruxelles, 1957.

Bonnet 1889 — B o n n e t, M. *Narratio de miraculo a Michaele Archangelo Chronis patrato*. – Analecta Bollandiana, 8, 1889, p. 287–307.

Die Großen Lesemenäen 1997 — *Die Großen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Uspenskij spisok. 1. – 11. März / Великие минеи четьи митрополита Макария. Успенский список. 1–11 марта* [Velikie minei chet'i mitropolita Makariia. Uspenskiĭ spisok. 1–11 marta]. Hrsg. E. Weiher, S.O. Šmidt, A.I. Škurko (= Monumenta Linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes. T. 39). Freiburg i. Br., 1997.

Mareš 1972 — M a r e š, F. V. *Welches griechishe Patericon wurte im IX. Jahrhundert ins Slavische übersetzt?* – Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wisssenschaften, 109 (1972), p. 205–221.

Mareš 1974 — M a r e š, F. V. *Gregorii Magni Dialogi libri IV. Die Bücher der Väter der Vita Methodii*. – Slovo, 24 (1974), p. 17–39.

Mareš 1986 — M a r e š, F. V. *Gregorii Magni Dialogorum versione palaeoslovenica*. – In: Gregore le Grand. Cantilly 15–19 septembre 1982. Actes publies par J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi. Paris, 1986, p. 569–574.

PL 78 — M i g n e, J.-P. *Patrologiae cursus completus. Series Latina. T. 78, Sancti Gregorii Magni. Opera omnia*. Paris, 1862. http://patristica.net/latina/

Popovski, Thomson, Veder 1988 — P o p o v s k i, J., Fr. T h o m s o n, W. V e d e r. *The Troickij Sbornik (Cod. Moskva, GBL, F. 304 Troice-Sergieva Lavra № 12). Text in Transcription* (= Polata Knigopisnaja, 21–22). Leiden, 1988.

Reinhart 1983 — R e i n h a r t, J. M. *Rekonstruktion der Archetypus der altkirchenslavischen Übersetzung der Dialoge Gregors des Großen auf der Grundlage zweier russisch-kirchenslavi-*

scher Handschriften des 16. Jahrhunderts (cod. Sin 265, cod. Pogod 909) [Lexikon]. – In: Philologie und Sprachwissenschaft. Akten der 10. Österreichischen Linguistentagung, Insbruck 23–26. Oktober 1982. Insbruck, 1983, p. 255–266.

Tapkova-Zaimova, Miltenova 2011 T a p k o v a - Z a i m o v a, V., A. M i l t e n o v a. *Historical and apocalyptic literature in Bizantium and medieval Bulgaria*. Sofia, 2011.

Thomson 1985 T h o m s o n, Fr. *The Slavonic translations of Pseudo-Methodius of Olimpu Apocalypsis.* – In: Търновска книжовна школа. Т. 4. Четвърти международен симпозиум. Културното развитие на българската държава – краят на XII–XIV в., Велико Търново, 16–18 октомври 1985. София, 1985, с. 143–173 [Tarnovska knizhovna shkola. T. 4. Chetvarti mezhdunaroden simpozium. Kulturnoto razvitie na balgarskata darzhava – krayat na XII–XIV v., Veliko Tarnovo, 16–18 oktomvri 1985. Sofia, 1985, p. 143–173].

ONCE AGAIN ABOUT THE OLD BULGARIAN TRANSLATIONS AND VERSIONS OF THE *DIALOGUES* OF POPE GREGORY THE GREAT

(Summary)

The article reraises the question of the Old Bulgarian translations and versions of the *Dialogues* of Pope Gregory the Great. The research draws on the excellent edition of Cristiano Diddi "Патерик Римский. Диалоги Григория Великого в древнеславянском переводе" (*Roman Patericon. The Old Slavonic Translation of the Dialogues of Pope Gregory the Great*. Moscow, 2001). In the extensive introductory part of the publication of the full version of the translation (which he called A2) Diddi adduces several arguments in support of his thesis that the full translation of the *Dialogues* (A2) was the first to appear in Old Bulgarian literature and that it was abridged as version A1 in a later Old Bulgarian period. Based on the analysis presented in the current publication, the author argues that the abridged version was the first to be translated in Bulgaria prior to the rule of king Simeon. Subsequently this brief anthology underwent a thorough revision in terms of vocabulary and translation principles thus resulting in the Simeon-period version A2.

Keywords: Preslav Literary School; Roman Patericon; Preslav vocabulary.

Elka Mircheva,
Institute for Bulgarian Language –
Bulgarian Academy of Sciences

Ана Стойкова (България)

ПСЕВДО-ВАСИЛИЕВАТА РЕДАКЦИЯ НА *ФИЗИОЛОГА* В СЛАВЯНСКАТА РЪКОПИСНА ТРАДИЦИЯ*

Физиологът е малка по обем литературна творба, която е възникнала на гръцки език през раннохристиянската епоха в Александрия, а през Средновековието се превежда и придобива изключителна популярност в литературата на всички християнски народи в Европа и Близкия изток. Той има уникална специфика и трудно определима жанрова принадлежност – едни изследователи го смятат за естественоисторическа книга за животни, други – за катехитично произведение, предназначено за раннохристиянската проповед. Поместените в него 48 слова, посветени на фантастични и реално съществуващи животни, растения и камъни и на техните свойства, са свързани както с античната естественонаучна традиция, така и с източните митове. Отразяващ ранни представи, получил изключително разпространение и развитие, *Физиологът* не спира да привлича вниманието на изследователите[1].

Моите занимания с *Физиолога* датират от далечната 1986 г. и тогава бяха свързани с неговите преписи, които се срещаха в множество южнославянски ръкописи, но не бяха ставали обект на самостоятелно изследване. Това вероятно се дължеше на факта, че *Физиологът* не принадлежи към

* Настоящото изследване е осъществено по проекта „Виртуална история на българската литература. IX–XXI в.“ на Института за литература – БАН, в рамките на проекта BG05M2OP001-1.001-0001 „Изграждане и развитие на център за върхови постижения „Наследство БГ“ (ОП НОИР).

[1] От първата публикация на текст от *Физиолога*, направена от Понсе де Леон през 1587 г., досега е натрупана огромна научна литература по различни въпроси, свързани с *Физиолога*. Съвсем наскоро, през 2021 г., излезе голям том, посветен на най-ранната му редакция, представящ ръкописната и литературната традиция на всички негови ранни преводи, с изчерпателна библиография, вж. Macé, Gippert 2021.

„високата“ богослужебна литература, а преписите му са късни – главно от XV и XVI в., и са поместени в обкръжението на апокрифи, гадателни книги и други творби от литературната периферия на Средновековието. Идеята да се заинтересувам от него беше на Светлина Николова, която при работата си беше попадала на преписи на *Физиолога*. Именно тя ми предложи да се заема с изследването му и той да стане тема на моята кандидатска дисертация. Още щом прочетох текста, бях запленена от екзотичните разкази за невероятни създания и от афористичните, малко наивни поучения към тях. Оттогава досега продължавам да откривам в тази забележителна творба, източник на идеи и вдъхновение, но за първия подтик съм задължена и благодарна на Светлина Николова.

Още в първото и единствено досега критично издание на гръцките текстове на *Физиолога* от 1936 г. Франческо Сбордоне доказва, че те формират четири основни редакции – три в проза и една в стихове. Първата, най-ранна редакция, е възникнала в Александрия през II или III в.; втората, наречена от Сбордоне Византийска, се появява според различни мнения през V–VI или към XI в. (Sbordone 1936: XII; Perry 1937: 494), а третата, създадена вероятно през X–XI или през XII в. (Sbordone 1936: XII; Perry 1937: 495), той назовава Псевдо-Василиева поради факта, че поученията в словата са приписани на св. Василий Велики.

Поради значително по-късното си възникване Византийската и Псевдо-Василиевата редакция не се превеждат и разпространяват широко – извън гръцката традиция техни версии са познати само в старите славянски литератури. И докато текстовете на Византийската редакция в славянски превод са подробно проучени и обнародвани (Стойкова 1994; Стойкова 2011), няма специално изследване, посветено на Псевдо-Василиевата редакция. Всъщност нейният единствен препис също е публикуван[2], но проучването му досега е останало встрани от интереса на повечето изследователи. Ето защо в настоящата статия ще се спра на цялостната проблематика на този текст, който несъмнено заслужава внимание.

Типична за гръцките преписи на Псевдо-Василиевата редакция е тяхната хетерогенност. Всички те съдържат също и глави от другите две основни редакции – Александрийската и Византийската. Сбордоне идентифицира като отнасящи се към Псевдо-Василиевата редакция десет пълни и шест фрагментарни преписа и за да ги класифицира, анализира словата в тях, принадлежащи към Александрийската редакция, тъй като текстовете на

[2] Александров 1893; Стойкова 2011, където преписът с кратки текстологични бележки е публикуван като приложение към изданието на славянските преписи на Византийската редакция, вж. http://physiologus.proab.info > Преписи > Псевдо-Вас.ред.

самата Псевдо-Василиева редакция съдържат твърде малко разночетения. Изследователят стига до извода, че гръцките преписи се отнасят към две ръкописни традиции: атонска и италийска (Sbordone 1936: CVI). Както може да се очаква, сравнението между славянския превод и запазените гръцки преписи води до заключението, че по своите редакционни и текстологични белези славянският препис е по-близък до атонската традиция, и по-точно до групата, обозначена от Сбордоне като χδΛ, която включва късни, датирани в XVI, XVII и XVIII в. преписи[3]. Това личи не само от сходството в текста, но и от характерен пропуск, общ за славянския и за гръцките преписи от групата χδΛ, който категорично потвърждава, че те възхождат към общ протограф. В текста им има голяма лакуна, която започва от средата на словото *За вълка* и завършва в средата на словото *За бобъра*. Тази липса на текст, отбелязана от Сбордоне, вероятно се дължи на загубен лист в ръкописа, съдържащ общия за групата χδΛ и славянския превод протограф (Sbordone 1936: CIX). Тъй като славянският препис е от първата четвърт на XV в., а неговият текст, изглежда, е резултат от дълга ръкописна традиция, то преводът от гръцки вероятно е направен доста порано; може да се заключи, че загубата на листа е станала в ранен етап от трансмисията на текста, сравнително скоро след появата на самата Псевдо-Василиева редакция. Трябва да се отбележи, че италийската група преписи като цяло изглежда по-ранна (един от преписите (R) може да се датира през XIII в.) и съдържа текст, вероятно предхождащ появата на атонската редакция, която е по-късна (Macé 2021: 93–94). От това следва, че е възможно самата Псевдо-Василиева редакция да е възникнала в Южна Италия, а препис, пренесен на Атон, да е дал началото на атонската ръкописна традиция.

Както споменах, гръцките текстове на Псевдо-Василиевата редакция съдържат слова и от другите две основни редакции. Така в преписите на група χδΛ (Sbordone 1936: VII–VIII) в началото са поставени 28 слова на Псевдо-Василиевата редакция (№ 1–28), последвани от 6 глави от Византийската (№ 29–34), следват 4 истории, извлечени от други източници (които според Сбордоне принадлежат на Тимотей от Газа и са обозначени с римски цифри), 8 слова от Александрийската редакция (№ 35–42) и накрая са поместени още 6 слова от Византийската редакция, преписани от втори, различен източник (№ 43–48):

[3] Атон, Великата лавра, Ω 76 A, 1723 г. (**χ**), Атон, ман. Дионисиу, 232, XVII в. (**δ**), Атон, ман. Ивирон, gr. 348, XVI в. (**Λ**).

1.	περὶ λεοντος	27.	περὶ ἐλέφαντος
2.	περὶ τοῦ μονοκέρωτος	28.	περὶ ὀνάγρου
3.	περὶ τοῦ λύκου	29.	περὶ ὕδρωπος
	.....	30.	περὶ ἐλέφαντος
4.	< περὶ καστορος>	31.	περὶ ἐλάφου
5.	περὶ ἀλώπεκος	32.	περὶ ὕδρωπος
6.	περὶ τοῦ κορκοδήλου	33.	περὶ ἀετοῦ
7.	περὶ τοῦ ὄφεως	34.	περὶ γύψ
8.	περὶ αἰχίδνης	I.	περὶ πανθαρίου
9.	περὶ ἀσπίδος	II.	περὶ ὀθόας (θωός)
10.	περὶ τοῦ μονιοῦ	III.	περὶ ἄρκτου
11.	περὶ μύρμηκος	IV.	περὶ λαγωῶν
12.	περὶ βατράχων	35.	περὶ χαρανδρίου
13.	περὶ ἀετοῦ	36.	περὶ λίθων πυρεκβόλων
14.	περὶ περισερᾶς	37.	περὶ πρίονος
15.	περὶ τρυγῶνος	38.	περὶ λίθου μαγνήτου
16.	περὶ ἔπωπος	39.	περὶ νυκτοκόρακος
17.	περὶ ἰάσεως	40.	περὶ ἀετοῦ
18.	περὶ ἐρωδιοῦ	41.	περὶ ἰχνέμονος
19.	περὶ φοίνικος	42.	περὶ τοῦ πανθηρίου
20.	περὶ ψιτακοῦ	43.	περὶ τοῦ φοίνικος
21.	περὶ φασιανοῦ	44.	περὶ δενδροκολάφου
22.	περὶ αἰχίνου	45.	περὶ τῆς περιστερᾶς
23.	περὶ λαγωοῦ	46.	περὶ ἐπόπτου
24.	περὶ χαλάνδρου	47.	περὶ ἀλώπεκος
25.	περὶ πελεκάνου	48.	περὶ πέρδικος
26.	περὶ τοῦ ὑδρίς		

Принадлежност на словата в групата χδΛ към отделните редакции:

– Александрийска редакция
– Византийска редакция
– Псевдо-Василиева редакция

Представената последователност е причината в гръцките преписи слова за едно и също животно, принадлежащи към различни редакции на *Физиолога*, да са разпръснати на различни места в текста. Словата от всяка редакция образуват групи, в които се запазва типичната за съответната редакция последователност. Явно тези слова са извлечени от различни източници и са механично съединени в общ текст без редакторска намеса. Като резултат се оказва, че слова за лисицата, гълъба, папуняка, феникса, харадрия и слона са поместени два пъти – първото слово се отнася към Псевдо-Василиевата

редакция, а второто – към Александрийската или Византийската. Има и три слова за орела – на различни места са представени и трите редакции, а словото за ендропа е преписано два пъти от два различни източника, и двата от византийската редакция.

Славянският превод на Псевдо-Василиевата редакция на *Физиолога* е запазен в единствен препис в ръкопис от манастира Пантелеймон на Атон, № 22, датиран от първата четвърт на XV в., 280 × 190 мм, 311 л. , без край, сръбски по произход[4]. Кодексът, в основната си част сборник от слова и жития без календарен ред, съдържа: *Житие на Атанасий Атонски*; *Житие на Григорий, епископ на Велика Армения, и Рипсимия, и Гаяне, и още 36 девици, пострадали в Армения*; *Мъчение на Ипатий Гангърски*; *Покаяние на Киприан* (апокриф); *Мъчение на св. Киприан и Юстина*; *Страдание на св. Седем отрока в Ефес*; *Разказ за живота на Ксенофонт болярина*; *Повест за иконата на Господ Исус Христос в Халкопратия*; *Похвала за св. 40 мъченици* от Ефрем Сирин; *Поучение на Христофор, епископ Александрийски*; *Слово за Амфилохий постник*; *Житие на Петър Коришки* от Теодосий Хилендарец; *Мъчение на Минодора, Митродора и Нимфодора* (за 10 септ.); *Житие на княз Лазар Сръбски* (за 15 юни); *Физиолог*.

Съдържанието показва, че става дума за монашески сборник без литургична употреба, предназначен за индивидуално или колективно четене. Важна особеност на сборника е, че освен единственият известен препис на Псевдо-Василиевата редакция на *Физиолога* в славянски превод, в него се намират най-ранните познати днес преписи на две произведения, емблематични за старата сръбска литература – *Житието на Петър Коришки* от Теодосий Хилендарец и *Житието на княз Лазар* (Шпадијер 2014: 270–272).

Преписът на *Физиолога* в ръкописа от манастира Пантелеймон 22 (по-нататък **A**[5]) е поместен на л. 283а–311б. Текстът е преписан старателно от опитен книжовник, заглавията на отделните слова са с червеношлов, а някои инициали са с непретенциозна растителна орнаментика. Текстът е озаглавен: Ѧ҃чело ѥ҃ствѣсловнѣкоу имѣѥ изьѡбличеніа скѡтѡмь животнѣмь и съдържа 43 слова за животни. Подредбата на последните осем слова се различава от тяхната последователност в изданието на А. Александров от 1893 г., където текстът следва точно ръкописа, тъй като при подвързването му листове в края са били разместени, а получилите се нарушения в смисъла на текста не са били забелязани нито от издателя му А. Александров, нито от Ст. Ге-

---

[4] Tachiaos 1981: 59–66 (no. 22); Турилов, Мошкова 2016: 359–360 (№ 781); Шпадијер 2014: 272; Repertorium <http://repertorium.obdurodon.org/msDesc.php?filename=AS22PANT.xml&lg=bg>.

[5] Тук възприемам сиглата **A** за означаване на преписа на *Физиолога* от атонския ръкопис Пантелеймон 22, която е използвана в досегашните изследвания на Гечев (1938) и Стойкова (1994; 2011). В публикацията върху славянския превод на най-ранната редакция (Stoykova 2021) също е представено изследване на част от този препис; там той е означен с P.

чев, който го е проучвал (Гечев 1938: 33–53). Правилната последователност на последните четири листа от ръкописа е следната: 308–311–309–310. В изданието от 2011 г. оригиналният текст и последователност на словата в преписа са възстановени. Така става ясно, че *Слово за слона*, което е без край, е последно и за ръкописа, т.е. в края на текста липсват листове и е възможно да е имало още няколко слова от *Физиолога*, които днес са загубени.

Текстът на препис **А** е публикуван от Александър Александров без изследване или коментар (Александров 1893). За пръв път върху особеностите му се спира Стефан Гечев (1938), чието задълбочено сравнително изследване на известните му славянски и гръцки преписи на *Физиолога* стига до важни изводи за характера и времето на превода на **А**. Що се отнася до съдържанието обаче, Гечев само установява, че преписът включва редица слова, известни от южнославянските версии (т.е. отнасящи се към Византийската редакция) или напълно непознати, и посочва неговия „смесен характер“ (Гечев 1938: 44–45). За съжаление, Гечев не познава изданието на Сбордоне, излязло малко по-рано, и затова, макар общите му заключения да са верни, той не успява да разпознае в **А** препис на Псевдо-Василиевата редакция. Важно негово наблюдение обаче, направено въз основа на **А**, е установяването на втори славянски превод на най-ранната, Александрийска редакция, към която се отнася и голяма част от словата в този препис[6].

Дълги години след проучването на Гечев **А** не привлича вниманието на изследователите. Едва половин столетие по-късно, при работата си върху южнославянските версии на *Физиолога*, успях да идентифицирам неговия текст като славянски превод на Псевдо-Василиевата редакция, а по-късно го публикувах (Стойкова 1994: 91–97).

Преписът **А**, подобно на гръцките преписи на тази редакция, е компилация, съчетаваща слова и от трите основни редакции. Той съдържа слова за 19 животни (24 свойства) от Псевдо-Василиевата редакция, 34 (39 свойства) от Александрийската и 6 – от Византийската редакция. Шестте слова от Византийската редакция са извлечени от гръцки препис, подобен на преписите от споменатата група атонски преписи χδΛ и вероятно са преведени заедно с текстовете на Псевдо-Василиевата редакция от същия ръкопис. Съставителят на архетипа на **А** обаче е имал съвсем различен подход при съставянето на компилацията в сравнение с начина, по който са съставени известните от изданието на Сбордоне гръцки преписи, включващи слова от Псевдо-Василиевата редакция[7]. Той не е подредил механично откъси от от-

---

[6] Гечев 1938: 124. Първият славянски превод на Александрийската редакция е старобългарски, но днес е запазен в ограничен брой късни руски преписи, вж. обобщение у Stoykova 2021.

[7] Интересен факт е, че гръцкият препис Σ (вт. полов. на XIII в.), който съдържа пълен текст от най-ранната, Александрийската редакция на *Физиолога*, включва в състава си и 14 слова от Псевдо-Василиевата редакция (макар и в непълен вид, без поученията), които са

делните си източници, а е прекомпозирал отделните слова така, че е събрал на едно място всички текстове за едно и също животно. Редът на словата следва реда им в Александрийската редакция; всяко слово за дадено животно започва с текст от нея, след което са добавени съответните текстове (свойства) за същото животно от Псевдо-Василиевата или, по-рядко, от Византийската редакция. По този начин са оформени слова за отделните животни, разширени с материал от различни източници. Компонентите на всяко слово представляват разнообразна текстологична картина:

	Слова	**Свойства**				
1.	Прьвое ѡ львѣ	а	б	в	г	д
2.	Ѡ харадрїн слово	а				
3.	О саврѣ сл҃нчьнѣн повѣсть	а				
4.	О стрьцѣ слѡво	а	б			
5.	О нощнѣмь вранѣ	а				
6.	О ѡнагрѡ̆	а	б			
7.	О ехнднѣ	а	б			
8.	О ѕмїн слѡво	а	б	в	г	
9.	О нпокїентаврѡхь н снрїнѣхь	а				
10.	О кежн повѣсть	а	б	в		
11.	О панфїре слѡво	а	б*	в*		
12.	Ѡ керебнцн	а	б			
13.	О лнснцн сказанїе	а	б			
14.	Ѡ кнтѣ аспедохелѡнн	а	б			
15.	Ѡ аспндѣ дроугое	а				
16.	О птнцн велнкааго гӱп҆па	а	б			
17.	О мравольвѣ	а				
18.	Ѡ мравїахь	а	б	б		
19.	Ѡ невесткѧ̆ слѡво	а				
20.	О ннорѡѕѣ слѡ҃	а	б			
21.	О вльцѣ слѡво	а	б			
22.	Ѡ нноцѣ днвнемь слѡво	а				
23.	О касторн слѡво	а				
24.	Ѡ медвѣдѣ слѡво	а				
25.	О еннднн н о коркодїлѣ	а	б			

поставени след съответните слова от Александрийската редакция, като словата за животни, които нямат такова съответствие, са поместени накрая (Sbordone 1936: XXXI).

26.	О хнемѡнѣ и о ѕьмен	а			
27.	О гавранѣ, и о вранѡ̆	а			
28.	О грьлнци	а	б		
29.	О жабѣ водиѣн и ѡ соусѣн	а			
30.	О ѥлѣни и ѡ ѕмїи	а	б		
31.	Ѡ саламан҆дрѣ	а			
32.	О адамантѣ	а			
33.	О ластовици слѡво	а			
34.	О доубѣ перидеѯїи	а			
35.	О голоубѡ̆	а	б	в	
36.	О д҆рпсѣ	а			
37.	О камени иѕимающимь ѡгнь	а			
38.	О гадѣ морсцѣмь трьѕоубѣ	а			
39.	О строуѳокамилѣ	а			
40.	О ѕаѥци	а			
41.	О дѣтлѣ	а			
42.	О ѡрлѣ	а			
43.	Ѡ слонѣ	а	б		

Принадлежност на частите от словата към отделните редакции:

– Александрийска редакция (основна)
– Византийска редакция
– Псевдо-Василиева редакция
– част с текст, компилиран от различни редакции

* – второто и третото свойство на пантерата нямат съответствие в нито един от публикуваните гръцки преписи на *Физиолога*

Трябва да се отбележи, че съставителят на запазения в **А** текст е подходил творчески към работата си. На някои места той не само е събирал на едно място отделни слова за едно и също животно от различни редакции, но е съчетавал описанието от една редакция с поучението от друга или дори е комбинирал изрази от слова за едно и също животно от две различни редакции в общ текст, стремейки се да обогати съдържанието. Книжовникът е потърсил внимателно подходящо място за включване на словата, които не принадлежат към Александрийската редакция. Така например е поставил разказа *За аспидата* от Псевдо-Василиевата редакция след словото *За кита аспидохелон* (№ 14 и 15), свързвайки двете животни по звученето на имената им, а главата *За мравките* е поставил след разказа *За мраволъва*

(№ 17 и 18). Трудно е да се каже дали компилацията е направена още на гръцка почва, или я е създал преводачът на славянския текст. Не е ясно също така защо в превода някои слова са приписани на други животни: словото *Περὶ ὑαίνης* в **А** е отнесено към мечката (ѻ медвѣдѣ, № 24), а словото *Περὶ πελεκάνου* е преведено като слово за щъркела (ѻ стрьцѣ, № 4), т.е. хиената е наречена мечка, а пеликанът – щъркел.

Съставителят на компилацията, запазена в **А**, не е обръщал внимание на възникнали повторения в текста, а понякога и на очевидни противоречия. Например в разказа *За таралежа* (№ 10, *а* и *б*) две сходни описания получават противоположни интерпретации. Противоречието, което се появява в тълкуването на първото свойство в словото *За еднорога* (№ 20, *а*), е още по-обърквацо. То е съставено от две части, принадлежащи към две различни редакции – докато в първата част на тълкуването еднорогът се уподобява на Исус Христос и се припомня тайнството на неговото въплъщение, то във втората част той е сравнен с бяс като олицетворение на злото.

Съпоставката на **А** с издадените гръцки преписи показва, че като цяло славянският текст отразява доста точно съответните текстове. Тъй като става дума за компилация от различни редакции, явно се е наложило изходните текстове да се редактират, за да се адаптират към новия своден текст. Ето защо в **А** се наблюдават отклонения от гръцките паралели, които се изразяват главно в съкращаване. Премахнати са по принцип библейските цитати в началото на второто и следващите свойства за едно и също животно, за да се избегнат повторенията при добавянето им, както и въвеждащата фраза в поученията от Псевдо-Василиевата редакция Ὁ ἅγιος Βασίλειος εἶπε..., тъй като тя не се среща в словата от другите две редакции. В много слова обаче са пропуснати цели изречения, в един-два случая е съкратена дори значителна част от текста. За съжаление, понякога, поради небрежност или разсеяност, са изпуснати отделни думи или изрази, които затрудняват възприемането на смисъла или дори го променят. При липсата на други преписи тези пропуски са трудно възстановими. Тези многобройни несъвършенства на текста са свидетелство за дълга ръкописна традиция и показват, че запазеният препис **А** не само не е автограф на преводача, но и е доста отделечен от първоначалния превод.

Преписът **А** е със сръбски правопис, но анализът на езика му показва, че е преписан от български протограф. Текстът пази много старинни фонетични, граматически и лексикални особености и като цяло е под силното влияние на старобългарската езикова традиция. В правописа се пише почти само ь, като ъ се среща частично в представки и предлози; малкият ер обаче се пази на етимологичните си места– львь, прьвое, шьствоатн, сьшьствїе, пльть, сьмрьть, вьседрьжнтель, зьмнꙗ, таланьть, вьпьль и мн.др.; а случаите на изясняване са малко, например: стрежеть, ѿверзаѥть, цр҃ковь, любовьнь и др. Носовките навсякъде се предават последователно – ѫ с оу

и ѧ с е, като никъде няма следи от смесването им – соудь, недоугь, моужь, моудры, ѡсоужѐнь, гоускн, зоубн, голоубь, кнезь, жедаѥть, распетн, вьспеть, прнѥтн и др. Рефлексите на старослав. съчетания *tj и *dj навсякъде са *шт* и *жд* – вьсхыщаѥть, ѡбрѣщоуть, прнходеще, вндещн, нощь, ражѐають, ѡсоужѐнь, пôмлажѐаѥт се, медвѣжѐь, вѣжѐамн и др. Като среднобългарски явления в правописа може да се отбележат редовното използване на широкото *е* в началото на думите и след гласна и очното *о*.

Макар че са налице отделни белези на преминаване от синтетичност към аналитичност, което характеризира среднобългарския етап от езиковото развитие, като цяло падежите са запазени и именните окончания са правилни, почти без изключение. Като особеност прави впечатление употребата на окончание *-охъ* за мест.п. мн.ч., при това и за м.р., и за ж.р., на което обръща внимание и Ст. Гечев – пô голоубѡхь, ѡ ѡнагрѡхь, вь надрѡхь, ѡ снрннохь н ѡнокіентаврѡхь, вь дворѡхь и др. При прилагателни и глаголи се срещат неконтрахирани форми – ѿлчьскааго, с҃лнчнаагѡ, г҃лааху, свѣтѣ҃лствоваашe.

Глаголните форми пазят ранните окончания: имперфект – блв҃лѧше, г҃лааше, дрьзноуше, нскаахоу, г҃лаахоу, асигм. аорист – вьз҃внже, ѡстрнже, сигм. аорист – вьспомѣноу, ѡбрѣт'ше, дрьзноуше, вьмѣнше се, побнше и др. Това се отнася и до сегашното деятелно причастие – нмы, прннашаѥ, оуче, ходе, послушаѥ и др. Налице са форми за *сложно бъдеще време* с нмѣтн н хотѣтн – ѹмрѣтн нмать, не нмать ѡбрѣстн, нмоуть оубѣгнѹтн, ѡбрѣстн нмашн, погрезноутн нмашн, пôмладнтн се нмашн, хощеть ражѐатн. *Страдателен залог* се образува единствено чрез страдателно причастие + глагола бытн – гоннмь бываѥть, прнстнжемь бываѥть, знаѥмь бываѥть, оубнваѥмо бываѥть, сьнѣдаѥмь бываѥть, ѹлавлѧемь бываѥть.

Що се отнася до синтаксиса, забелязва се употреба на *род.п. при глаголи с отрицание* – не ѡбрѣт'ше слѣда; не нмѣѥ вьсма чрьностн; не вндещн с҃лньчнааго свѣта; не хощет бо сьмрьтн грѣшномѹ; не вѣдын грѣха и др. Среща се *dativus absolutus* – вьсїавшоу с҃лнцоу, ѿврьзают се ен Ѳчн; вьнеѥ҃а бытн ловнмоу львоу, *дателен притежателен* (наред с родителен притежателен) – сѣнь доубоу; недоугь ѿлкѹ; ц҃рь славѣ; пô вьскрнлїн горамь; нзь оусть женѣ, както и *dativus cum infinitivo* – не нмѣтн пнщоу; ловцоу не мощн прнблнжнтн се. Редовно се употребява *безпредложен творителен* с инструментална функция – таковынмь оубо нравомь; ѿрываѥть ѹстн свонмн; недознраѥть ѡчнма; вьзупїѥть гласы велнкымн; ѡслѣпеваѥть Ѳчнма; оухомь послоушаѥть, но на едно място се среща и с предлог – сь клюномь свонмь оудараѥть. Налице са и старинни форми на *анафоричното местоимение за вин.п.* – хватаѥть ю зоубн; ѡпашїю покрываѥть е; вьнеѥ҃а хощеть уловнтї ю; сьсѣцаѥть ю; затвараѥть ю и др.

Трябва да се споменат няколко редки употреби на *задпоставено показателно местоимение*, които показват тенденция за поява на определителен

член – хытрѧ ть ѕвѣрь (1д)[8]; крьвь ѡна вьставлѧєть снхъ (4а), както и един случай на описателен императив във 2 л. ед.ч. – да не ѩсн медвѣда (24).

Лексиката на **А** потвърждава възникването на превода значително порано от появата на преписа. Често се среща стара лексика, позната от класическите старобългарски паметници, а също и по-късни лексеми, които могат да се определят като българизми. Сред тях са: ограда ‘леговище’ (1а)[9], растаѵатн ‘разпръсквам, разпрашавам’ (2), помѣжнтн ‘затварям се (за очи)’ (помежаєть ѡѵеса, 3), боуєсть ‘безумие, безразсъдство’, гр. μωρία (боуєсть снцеваа творецїнмь, 6б), сквожьнѧ ‘отверстие’ (3), възвлѣцн ‘тегля, дърпам’, тук в значение ‘задържам дъха си’ (вьзвлаѵнть вь себе дыханїє, 13а), кънигъѵнн ‘книжовник’ (13а), тать ‘крадец‘ (13б), обавьннкъ ‘заклинател, магьосник’, обаватн ‘омагьосвам’ (не слышнть гласа ѡбавающа, прѣмоудраагѡ ѻбавннка ѡбаваема, 15), омлатъ ‘сфера, кълбо’ (вндѣнїє ѡмлатоу, 19а)[10], разнебытнтн ‘унищожавам, развалям’ (разнѣбытѣвають ѻбыѵаіє б҃лгыіє бѣседамн злынмн, 9; малыіє лнсы. разнебнтѣющїнхь вннограды, 13а), клѣть ‘жилище’ (18а), обѫхатн ‘подушвам’ (18в), надро ‘пазва, гърди; утроба’, гр. κόλπος (прохѡда же не нмать вь надрѡ̆, 7а; кь надроу д҃вцн, 20а)[11], мьстьннкъ ‘злопаметен’, гр. μνησίκακος (20а), обътецн ‘обикалям, въртя се наоколо’, страшнтн ‘плаша’ (ѻбѝтнѵе ч҃лка н страше помышлєнмн, 20а), велнкота ‘големина’ (20б), паства ‘стадо’ (21а), омѫжнтн сѧ ‘държа се мъжки, смел съм’, гр. ἀνδρίζομαι (ѡмоужнв се прнхѡднть вь вннoградь, 22)[12], казнтн ‘развалям, разрушавам’ (22), реть ‘разпра’ (18б), отъходьнца ‘отшелница’ (28а), шьстьвннкъ ‘бегач’, гр. δρομεύς (30б), облнстатн ‘блестя над, сияя над’, гр. ἐπιφάυω (ѻблнстаіет̾ те х҃с, 33), доубъ ‘дърво’ (34), жнвотьнъ ‘на живота (gen.)’ (дрѣво жнвотноіє, 34), садъ ‘растение, дърво’ (соу̾ же садовїа, тынкы вѣтвн нмоуще, 36), прѣзорство ‘гордост, високомерие’(36), прнлежнѣ ‘настойчиво, усърдно, внимателно’ (40), хѫдогъ ‘знаещ, умен’ (8б).

Сред по-интересните употреби трябва да се отбележат названието ннокъ днвнн ‘глиган самец’, гр. ὁ μονιός (*ἄγριος*), което се среща само в превода на Псалтира[13], ѩзыкы (мн.ч.) ‘езичници’ (б҃ь вьзлюбн людн єзыкь, паѵе людєн іоуденскынхь, 5), хапаксите прнзраѵьнъ ‘сляп’ (прнзраѵнаа ѳѵеса, 2), прнзраѵьствоватн ‘сляп съм’ (недознраіеть ѳѵнма. н прнзраѵьствоуіеть, 8а), знздьца ‘строител’ (нскоушен̾наго ѿ знѯьць, 16а), поодрніє ‘подпора

---

[8] В скоби се посочват: с цифри – поредният номер на словото, с малка буква – свойството, където се среща коментираният текст.

[9] SJS 2: 514; СтбР 2: 61.

[10] Mikl.: 503.

[11] Срез. 2: 279.

[12] Mikl.: 505, срв. мѫжатн сѧ в SJS 2: 268.

[13] SJS 1: 773.

на лоза’ (лоза внсеѡїа на поѡдрнєхь, 22)[14] и възбръдьнъ ‘издигнато, високо (място)’, гр. ἀναφορικός (заѥць бѣгаѥть ... на вьзбрьднаа мѣста, 40). Интерес представляват и лексемите със значение, различно от засвидетелстваното в речниците на старобългарския език: бездѣльнъ ‘безуспешен, неуспял’, гр. ἄπρακτος (лов'цн, н не ѡбрѣт'ше слѣда. въз'вращают се безѣ̂лнїн, 1д), жнтельннкъ ‘последовател на християнството, посветен, вярващ’, гр. πολιτευτής (10, 23, 29, 36, 37), въскрнлнє ‘поли, пешове на дреха’, но тук в значение ‘бѝло на планина’, гр. πτερύγια (по̂ вьскрнлїн горамь, 16а).

Гръцките композита в повечето случаи се предават със съответни композитни славянски думи: γαστρίμαργος – чрѣвоѡбъѩстлнвъ (16б), νομοθετέω – оузаконоположнтн се (пость вь ран оузаконопѡложн се, 8а), εὐθαρσῶς – благодрьзостно (6б), μισότεκνος – чѧдонєнавндьцъ (10б), δίψυχος – двоиєдоушьнъ (17), ὀλιγόψυχος – малодоушнвын (29), ἀμνησικακία – незълопомннанніє (35б) и др. Непреведени остават някои названия на животни, които поначало имат славянско съответствие: савра ‘гущер’ (3), онагръ ‘див осел’ (6аб), ехндна ‘таралеж’ (гр. ὁ ἐχῖνος, 10), гѹп'пь ‘лешояд’ (гр. ὁ γύψ, 16); елефантъ ‘слон’ (20б), касторъ ‘бобър’ (23); останалите непреведени гърцизми са малко: скумьнъ ‘лъвче’ (1в), ароматъ (14), кнновнѧ (29), порфнра (35а). Свидетелство за усилието на преводача да намери славянски съответствия на всички лексеми е например словосъчетанието отьць наѹѧльннкъ, с което той е предал гр. ὁ πατριάρχος (ѡ҃це наѹелннцн, 6а), или рекоу ‘сиреч’, с което превежда гр. φησι.

Наблюденията върху характера на текста и особеностите на превода на *Физиолога* в препис **А** показват три неща: 1) независимо от факта, че **А** има сръбски езикови черти, той възхожда към български протограф, 2) наличието на старинни граматични и лексикални белези отразява ранен етап от развитието на т.нар. среднобългарски език, и 3) преводът е възникнал значително по-рано от запазения препис и вероятно е направен не по-късно от XII–XIII в.

Запазените в този препис единствен славянски текст на Псевдо-Василиевата редакция и вторият превод на Александрийската редакция на *Физиолога* са важно ръкописно свидетелство за историята на тази творба в славянска среда. Макар че въпросът дали компилацията е възникнала още на гръцка почва, или е дело на славянския преводач, остава без отговор, начинът, по който е съставен този текст без аналог в ръкописите, е забележителен. Той съдържа ценни сведения за дейността на средновековните книжовници от атонските манастири и е уникално явление в цялата литературна традиция на *Физиолога*.

---

[14] В БЕР 4: 810 са засвидетелствани ȍдер ‘скеле на лоза’ (Тиквешко); ȍдри ‘хоризонтално поставени дървета на асма, където се увиват лозите’ (Нови хан, Новоселско).

ПРИЛОЖЕНИЕ

Текстът на *Физиолога* по препис **А** (Атон, ман. Пантелеймон, ръкопис 22, първа четвърт на XV в.) се издава, като от надредните знаци се запазват букви и титли, а лигатурите се развързват. Словата са номерирани, а отделните свойства са означени с малки кирилски букви. Библейските цитати, които са идентифицирани, се посочват под линия, а в текста са курсивирани, когато са дословни или достатъчно близки до библейския текст. Под линия са коментирани и някои особености на превода и на запазения в преписа текст. Съответствията в гръцкия паралелен текст са посочени: за Александрийската редакция по Kaimakis 1974; за Византийската и за Псевдо-Василиевата редакция по Sbordone 1936. За сравнение на библейските цитати, чието съдържание в текста е различно от синодалния български превод на Библията (1991), се използва гръцкият текст на Септуагинта (Sept.) и Новия завет (NA28).

Наѵело ѥ҆ст҃ѣсловнк҃ѹ имѣѥ изьѡбличенїа скѡтѡмь животнымь

1. Прьвое ѡ львѣ.

а) Наѵнѣмь рещи ѡ львѣ ц҃рѣ звѣремь. иже какѡвь скоть ѥсть. ибо ꙗковь блаѵ҃ꙗше іоудоу г҃лаше. *скумень львовь. іоуда ѿраслен мои҆ с҃не мои вьзыде, и проѵаа*[1]. Фисиѡлогь изьѡбличи ѡ львѣ. ꙗко львь три ѥстьства имать. прьвое ѥгѡ ѥ҆ст҃во се. ѥг҃а ходить шьствѹе вь гѡрѣ. приходить ѥмоу ѹханїе ловьць. и ѡпашїю своѥю замитаѥть слѣдь свои. да не послѣ҆ствоующеи слѣдѡмь ѥгѡ лѡвци, и ѻбрѣщѹть //**283б**/ ѻградоу ѥгѡ, и имоуть ѥгѡ.

Тако и с҃псь нашь разоумныи львь. *прїиде ѿ колѣна іоудова и корене д҃вда*[2]. иже послань бы҃ ѿ при҆носоущнаго ѡ҃ца своѥгѡ. и покры разоумныѥ своѥ слѣдовы. еже ѥсть бж҃тво. сь аг҃лы, аг҃ль бывь, сь архаг҃лы, архаг҃ль. сь прѣстолы прѣстоль. сь властмы, власть, даже и до сьшьствїа своѥго. и сьнде вь оутробоу прѣс҃тыѥ и славныѥ и при҆нод҃вы марїе. ꙗко да с҃псеть прѣльстившаго се рода ѵ҃лѵьскааго. *и слѡво пльть бысть. и вселии се вь ны*[3]. ѿ сего не поразѹмѣвше его сьшьша вышниѥ силы, г҃лаахоу емоу. *кто ѥсть сь ц҃рь славѣ*[4] :~

б) Слѡво вторѡѥ ѻ львѣ.

Вьниѥг҃а спить львь. вь своѥмь врьт҆пѣ, бдѣть ѥмоу ѡѵи, ѿврьстии бо соуть вѣжамн. ибо вь пѣснѣ҆ солѡмѡнь свѣ҆телствоуѥть г҃лѥ. *азь сплю, а ср҃це моѥ бдить*[5] :~

---

[1] Бит. 49:9.
[2] Откр. 5:5.
[3] Йоан 1:14.
[4] Пс. 23:10.
[5] Песен. 5:2.

о томѫ̑же. Єже пльтьскоѥ г҃а нашего. спнть на кр҃тѣ. бж҃ьство же єгѡ ѻдесноую ѡ҃ца бднть. *нбо не вьз̑рѣмлѥть нн оуснеть хранен ісрл҃ю*[6] :~

в) тогоѫ̑же о львѣ, слѡвѡ третїе.

284/ Вьнѥг҃а львица скумна ражаѥть, мрьтва ѥгѡ ражаѥть. н стрежеть чедо своѥ. дондеже ѿц҃ь ѥгѡ прнш̑ь н доунеть ѥмоу вь лице, н вьз̑внгнеть ѥго.

Тако н бь вьседрьжнтель, ѿц҃ь вьсачьскынмь. вь третн дн҃ь вьз̑внже прьрѡ̑наго с҃на своѥго нз' мрьтвынх'. єже прѣѫ̑же вьсеѥ тварн г҃а наше іу х҃а. ѩко да с҃псеть заблоуднв'шн рѡ̑ чл҃чьскын. добрѣ оубо ѩкѡвь рече. *н скумень, кто вьз̑внгнеть ѥгѡ, н прочаа*[7] :~

г) дроугоѥ слѡво ѡ нѥмь четврьтоє.

о ѥмже вьспомѣноу дв҃дь. *гн҃ да не похнтнть ѩко львь дш҃оу мою не соущоу нзбавлѧющоу нн҃ спс҃ающомѹ*[8]. Єг҃а львь не ѡбрѣтаеть что ѩстн нлн пнтн. ндеть на селнще поусто. нлн въ горѹ. н ѡб'ходнть мѣсто много. повлаче ѡпашь свою. н знаменаеть мѣсто мнѡго ѻградою. да вънѥг҃а прнблнжнт' се ндеже ѥ҃ съторнль начннанїе. лежнть прострьв се на землн. нмѣѥ ѹчн ѿврьстѣ. тог҃а въстающе малїн скѡтн, н боѥще се львова ѡб'хода. ѡб'теѥ̑ю пов'лацѣ ѡпашн єго. ѩко да ѡбрѣщоуть. //**284б**/ н вндѣвше юдѣ[9] мнмонде львь, н не ѻбрѣтше. прнхѡдеть даже н до льва мнмонтн. скоунв же львь, вьсхыщаѥть н поѩдаѥть нхь.

Сьмотрн оубо н ты ч҃лче. теке н ѻбходе жнтїе се врѣмен'ноѥ, прѣбнван вь волн б҃жїн. да не вьпадешн вь напастехь львовѣхь, снрѣчь бѣсовскы̑. сам бо ѡнь не ѩвлѧѥт се ч҃лкѡмь. нь нскоушенмн напа̑є, *когѡ поглѣтнтн ѩко н львь*[10], вь ѡградѣ своєн :~

д) дроугоѥ ѡ томь петоѥ вьнѥг҃а ловнмоу львоу.

Вьнѥг҃а бытн ловнмоу львоу. покрываеть за̑нѧа своѧ ѡпашїю своєю. повлаче ею по землн. н стѡпы нѡгь свон̑ покрываеть. прнходеще же лов'цн, н не ѡбрѣт'ше слѣда. въз'вращают се бе̑зѣлнїн.

Съмотры н ты ѡ ч҃лче. како хытрн ть ѕвѣрь своего с҃псенїа съдѣловаѥн. ты же словес'нь сы ч҃лче. покры за̑нѧа своѧ. снрѣчь грѣхы своє. покаанїа ра̑ :~

---

[6] Пс. 120:4.

[7] Бит. 49:9.

[8] Пс. 7:3.

[9] Тук текстът, вероятно поради повреда на антиграфа, е погрешно разчетен и е предаден с н вндѣвше юдѣ. Гр. текст съдържа на това място ὁδὸν ὅθεν οὐκ (ὅπως εὕρωσιν ὁδὸν ὅθεν οὐκ ἐπορεύθη ὁ λέων) (Sbordone 1936: 261).

[10] 1Петр. 5:8.

2. ѡ харадрїн слово.

Єсть пⷭ҇тица гл҃юма харадрїе. ꙗкоже въ второмь законѣ писано бы҃ть[11]. //**285**/ ꙗко вьсма ѥсть бѣль птицѣ. и никако чрьнноу имѣѥ. и вьноутрьшнѧа ѥгѡ прѣбыванїа, врачевають призрачнаа ѳчеса. ѻбрѣтаѥт же се вь дворѡ҆ цр҃кыи҆. да аще кто болить, ѿ харадрїа знаѥмь бываѥть. или живь боудеть или оумрѣть. аще ѹбо кь сьмрьти ѥ҆ недоугь, ѿвращаѥть лице своѥ харадрїе ѿ недоугѹющаго ч҃лка. и вьси познавають, ꙗко ѹмрѣти имать ч҃лкь. аще ли же недоугь ч҃лкѹ ѥсть кь животоу, вьзираѥть харадрїе на недоугѹющагѡ, и недоужьнь на харадрїа. и погльщаѥть харадрїе болѣзнь. и вьлѣтаѥть вь зарѹ пєка слн҃чнаагѡ, и сьжизаѥть болѣзнь ч҃лчьскоую. и растакаѥть ю, и спасет се харадрїе, и недоужни коупⷭ҇но.

Добрѡ ѥсть сїе прилѣти вь лице с҃псовѡ. вь҃ бѣль ѥ҆ г҃ь нашь, не имѣѥ вьсма чрьности. рѣ҆ бо ꙗко *кнезь мира сего прїидеть. и вь мнѣ не имать ничтоже ѻбрѣсти* [12]. и кь іоудеѡмь, ѿвратила же ѥсть ѿ ни҆ бж҃тво. дошь҃ же кь намь єзыкомь, и вьзеть болѣзни наше, и недоугы понесе. вьзнесе //**285б**/ се на дрѣвѣ кр҃тнѣмь. *и вьшь҃ бо на высотоу, и плѣнила ѥ҆ плѣнь*[13]. нь рѣ҆шн ми ꙗко харадрїе неучисть ѥ҆ по законѹ. и како приносит се кь лицоу с҃псовѹ. и зьмїа неучиста ѥсть, и свѣ҆телствовааше іѡаннь гл҃ѥ. *ꙗкоже мѡуси вьзнесе змїю вь поустыни. тако вьзнести се по҆баѥть с҃ноу ч҃лчьскомоу*[14]. соугоуба бо соуть скотозданїѥ. добрѣ фисїѡлѡгь ѻбличи ѡ харадрїи :~

3. ѻ саврѣ с҃лнчьнѣи повѣсть.

Єсть же нарицаемаа савра с҃лньчнаа. вьнѣга҆ постарит се. помежаѥть ѳчеса, и ѡслѣпеѥть не видещи с҃лньчнааго свѣта. что ѹбо ищеть полѹчити. творит се вьзирающи кь вьстокоу, и вьходить вь сквожню оугьлноую зрещоую кь вьстокоу. вьсїавшоу с҃лнцоу, ѿврьзают се єи ѳчи. и бывають з҃равы.

Таковынмь оубо нравомь и ты ѡ ч҃лче. иже *вѣтхааго ч҃лка имы ѻдѣванїе*[15]. и ѳчи ср҃ца твоѥго помрѣжают се. вьзыщи *вьсїавшоу с҃лнцоу праведномоу*[16]. г҃оу нашемоу і҃у х҃оу, *емѹже имѥ вьстокь*[17] нарѣ҆но бысть пр҃рк҃ѹ. //**286**/ и тьи ѿврьзеть *ѳчи ср҃ца твоѥгѡ*[18] :~

---

[11] Втор. 14:12–18.
[12] Йоан 14:30.
[13] Ефес. 4:8.
[14] Йоан 3:14.
[15] Ефес. 4:22; Кол. 3:9.
[16] Мал. 3:20.
[17] Зах. 6:12 (Sept.: Ἀνατολὴ ὄνομα αὐτῷ).
[18] Ефес. 1:18.

4. ѻ стрьцѣ слѡво.

а) Дв҃дь же г҃лѥть. *оуподѡбнх се неесытн поустыннѣн*[19]. фнсїѡлѡгь нзьѡблнѵн ѻ стрьцѣ. ꙗко ѵедолюбнвь і҃е҃ зѣлѡ. вьнѥе҃а бо нзлоупнть птенце. н по вь малѣ вьзрастѹть. бнють рѡднтеле своѥ вь лице. рѡднтелїе же моуѵеть ѡна н оубнвають. потом же мл҃рдоують сн҃ рѡднтелїе, н плаѵють трн д҃нн ѡ ѵеде҃е своѩ. вь ѵетврьтын же д҃нь сн҃ матн, пробнвають ребра своꙗ. н своѥю крьвїю помакають каплꙗмн на мрьтваа тѣлеса птенцемь свонмь. н крьвь ѡна вьставлꙗеть снхъ.

Тако н г҃ь вь нсаїн реѵе. *с҃ны роднхь н вьзнесѡ, ѻннже мене ѿврьгоше*[20] порѡдн на҃ сьдѣтель вьсен тварн, бнхѡм же ѥгѡ. н како ѹбо ѹбнхѡмь, *послоужнхомь тварн, паче сьзавшаго ба҃*[21]. вьшь же на высѡтоу к҃рт҃нѹю с҃псь, н ѿврьзь своꙗ ребра. *нскапа крьвь н водоу*[22], на с҃псенїе вѣрынымь. н вь жнвоть вѣѵнын крьвь ра҃ рекшаго. *прнѥмь ѵашоу*[23], н бл҃вн водоу //**286б**/ ѻ к҃рщенїн покаанїю. добрѣ фнсїѡлогь ѻблнѵн ѻ стрьцѣ :~

б) дрѹгое ѻ стрьцѣ.

Вьнѥе҃а оубо нзыдоуть птнцн ѥгѡ н ѡѵнстет се ѿ ꙗьць (!), бнють ѥмоу лице. ѡн же трьпнть ꙗко ѵедолюбнв'. ѥсть же тврьдь оусты, ꙗко н дрѣвеса проврьтатн.

Г҃ь нашь н б҃ь. сьннде на ны ꙗко на птнце своѥ. мы же бнхѡмь ѥго, н ѻпльвахѡмь. неб҃лгодарьстьвнїн же іоуденѥ, дрьзноуше сїе сьтворнтн. нь тьн в'са трьпеше, ꙗко не вьспомннатель злоу. волѥю вьса ѻплюванїа н заоушенїа. н ѻ нн҃ м҃лꙗаше се б҃оу ѿц8 г҃лааше. *не поставн нмь грѣха сего ѿѵе. нбо не вѣть ѵто творет'*[24]. н мы оубо на всакь д҃нь сьгрѣшающе, н прогнѥвающе ѥгѡ. не помннает' злааго. нь прѣзыраѥть грѣхы наше. ѻждаѥ ѻбращенїа н покаанїа не хощет бо сьмрьтн грѣшном8. ꙗко ѻбратнтн се н жнвоу быти ѥмоу :~

5. ѻ нощнѣмь вранѣ.

Гл҃ѥть пѣснопѣвьць. *быхь ꙗко нощнын врань на нырьщн*[25]. фнсїѡлѡгь ѡблнѵн, ꙗко сьн птнщь любнть //**287**/ нощь паче д҃не.

Тако н б҃ь вьзлюбн людн ѥзыкь, паче людеи іоуденскынхь. нже с҃ноположенїа, ѿѵ҃ьскоѥ ѻбѣтованїе прнѥмшїнмь. н ѻ семь с҃псь г҃лааше. *не бон се малое стадѡ, ꙗко бл҃говолн ѿц҃ь датн вамь ц҃рт҃вїе*[26], н проѵаа. нь р҃ешн мн ꙗко нощнын врань, неѵнсть ѥсть по законоу[27]. н како прнносит се кь лицоу с҃псовоу. добрѣ ап҃ль г҃лѥт'. *не вѣдын*

---

[19] Пс. 102:7.
[20] Ис. 1:2.
[21] Рим. 1:25.
[22] Йоан 19:34.
[23] Мат. 26:27.
[24] Деян. 7:60.
[25] Пс. 101:7.
[26] Лук. 12:32.
[27] Лев. 11:17.

грѣха, на ради грѣхъ сьтворн[28], н *смѣрн себе, ѡбразь рабн вьспрнѥмь*[29]. да спсеть вьсѣ н вьзнеть. добрѣ фнсїѡлогь ре ѡ ноцнѣмь враанѣ :~

6. ⌀ ѡнагрѡ.

а) Пнсано бысть вь ѡвѣ. *кто ѡставн ѡсла дївнѧго свобѡдна*[30], ѩко чрѣдѣ начелннкь ѥсть. аще оубо ражають ѡслнце моужьскыѥ полы. ѿць ѡнѣхь вьсѣмь оудеса ѿхапаѥть, ѩко да не нмоуть сѣмена.

Ѩко ѿце начелнцн сѣме тѣлесноѥ нскаахоу сѣатн[31]. аплы же разоумнаа чеда цркованаа. вьзрьжанїѥ постннчьскоѥ нспроснвше сѣме нбноѥ. ѩкоже пнсано бысть. *възвелн* //**287б**/ *се неплѡдн неражающїа. растрьгнн н вьзоупн неболѣвшїа. ѩко мнѡга чеда поустыннаа, паче нежелн нмѹщїнмь моужа*[32]. ветхаа бо сѣмена ⌀бѣтованїю. новаа же вьзрьжанїю :~

б) дроугоѥ ѡ ѡнагрѡ.

Єсть скоть глѥмын ѡнагрь. нмѣѥ окрть себе ѡслнце мнѡгы. ѩко чрѣ начелннкь. завндѣ пастѹхѡ. да ѥга рѡднть ѡслнца моужьскын поль. н ѿрываѥть пастоу ѹстн свонмн оудеса таннаа. н мнѡгы вь женскы полѡвь ѿ нн. крыющаа се вь честа мѣста. тако сьхранѧюще се вьзращають пастоухы.

Таковааго ѥства бѣхоу фараѡнн рѡ[33]. ѡнь завнде срлю. нн же завнде гоу, горе тѣмь. ѩко ѡнагрн скты моудры вьмѣнннше се, не тьчїю сїн, нь н мнѡзн вь члвцѣ. соуда на се наводеще, скопеще моужьскыѥ полы, н ѥство прѣмѣнѧюще, ѿ мѹжьскааго пола, на женскын. сьзателю тѣлесномоу протнвлѧюще се ѩко дѡбро нѣкоѥ мнѣцѥ творнтн. мнѡзн бо ѿрѣзовающе оудеса, аншают //**288**/ се н жнвота. ѡле, боуѥсть снцеваа творецїнмь. нбо аще аншенїѥ ѹдесемь рѣжемо скончаваѥт се, желанїѥ же сластн, нннколнже прѣстаѥть, борецїн н ноудецїн члка. вьнѥга боудеть вь тебѣ брань тѣлеснаа. н оукрѣпншн добродѣтель, н тон самон ратн. тога боудешн каженнкь по хѣ, н прославлѥнь боудешн ѿ цра ха. ѩкоже бо вонин црьсцїн, вьзвратвшѥ сь подѡвлѣнїемь (!), н побѣды прнносеще. тога ѿ онѣ благодарьствїа н чьстн прнѥмлють радѹюще се. н благодрьзостно твореще. покоѥмь жнвоущемь вь дѡмовѡ црьскын :~

---

[28] 2Кор. 5:21.
[29] 2Кор. 11:7.
[30] Йов 39:5.
[31] Бит. 17:19.
[32] Ис. 54:1.
[33] Погрешно разчетено фараѡнн рѡ вм. фараѡ н нрѡ , вж. гр. Φαραὼ καὶ Ἡρώδης (Sbordone 1936: 299).

7. ѻ єхиднѣ.

а) Добрѣ ıѡаннь гл҃аашє кь фарнсєѡмь. *рожєнїа єхїднова, кто показа вамь бѣжатн ѿ боуѹщааго гнѣва*[34]. фнсїѡлогь ѡбличн ѻ нємь. ꙗко, коꙗ ѥсть моужьскын поль, нмать лнце моужьскоє. а нже ѥ҃ жена, нмать лнце женскоє. н нмать ѡбразь до поупа, а до конца нмать ѡпашь коркодилѡвоу. прохѡда же не нмать вь надрѡ҃ жена. нь єлнко нглннѣ оушн тьчїю. да вьнєг҃а м҃ //**288б**/ сѣтнть женоу, нзлагаєть сѣме своє вь оушн ѥє. да аще погльнєть сѣме жена. прѣсѣцаєть ноуж҃наа моужоу. н абїє оумнраєть моужь. растоуще же чеда. проꙗдають оутробоу м҃тре своєє, н тако нсходеть ѡ҃цеоубїнце соуще. н матереоубїнце[35].

Добрѣ оубо пр҃рче ıѡань, фарнсеє єхыдни. ꙗцѣмже нравомь оубїваєть єхыдна ѡ҃ца н матере. тако побнше ѥоудеє разоумныє ѡ҃це своє. пр҃рки рекоу. н г҃а нашего і҃у х҃а. н ст҃ую ц҃рковь. како ꙋбо нмоуть оубѣгнꙋтн ѿ боудоущаго гнѣва. нбо ѿц҃ь н м҃тн жнвоуть вь вѣкы. ѥоудене же нзьмрѣше :~

б) дрꙋгоє ѻ єхїдна҃

Ꙗко вьнєг҃а хощеть єхідна ражатн. вьсходнть на дрѣво. н тако ражаєть без' ст[р]аха. аще ан же рѡднть на земли. нзедають чеда нли ѡ҃ца нли матерь.

Занєже пр҃тча сьмотрн злѡбоу. н помннаєть злѡбоу нрава ѥоуденскаго. ѡ҃цеоубїнце. н м҃треоубїнце тѣ҃ нарече. занєже пр҃рки, н прѣѡ҃це своє побнше. проповѣдающїнх' //**289**/ с҃псенїє тѣмь, н оучеще н҃ ѻ ц҃рєвнн нб҃нѣмь. не покорнше се ѡнѣмь бѣсѣдамь. нь самн ѡвогѡ оубнше. нный҃ же каменїемь побнше. ꙗко н ѥхїдны :~

8. ѻ змїн слѡво прьво.

а) Г҃ь ѻблнчн ѡ змїн, вь єв҃лїн. *боудєте рече моудрн ꙗко зьмїє. н цѣлн ꙗко голоубїє*[36]. фнсїѡлѡгь ѡблнчн. ꙗко четырн ѥ҃ства нмать. прьвоє ѥго ѥ҃ство снцево. вьнєг҃а сьстарает се. недознраєть ѳчнма. н прнзрачьствоуєть. да аще хощеть млада бытн. ходнть н постнт се, м҃ д҃нн. н нощїн, м҃. донелнже кожа ѥє ѿстоупнть ѻслабѣвшн. нщеть камень. нли тѣскноу (!) раз'сѣлнноу. н тамо себе вьрннеть. томнть тѣло своє. н ѿложнвь старѡсть, пѡмлаж҃ает се.

Таковынмь оубо нравомь н ты ѡ ч҃лче. аще хощешн ѿложнтн вѣтхоую старѡсть мнрскоую. тѣсны҃ н прнскрьбнынмь поутемь. смотрн ѡ ч҃лче како жнтелствоуєть змїн своєго р҃а с҃псенїа. постн се оубо н ты. ꙗко вьз҃рьжанїа радн, ѻбновншн се. //**289б**/ н дондешн вь волю б҃жію. пость вь ран оузаконопѡложн се. прьвоую заповѣдь вьзеть ѥю адамь. да аще сьхраннл бн, не бн сьмрьтїю ѡсоуж҃ень. ѿложн оубо ветхааго ч҃лка,

---

[34] Мат. 3:7.
[35] 1Тим. 1:9.
[36] Мат. 10:16.

снрѣчь грѣхы. н понщн раз'сѣлн каменные, нлн тѣсно мѣсто ꙗко н зьмїа. *тѣснь бо н прнскрьбьнь пѫть. вьводен вь жнвоть. н шнрѡкь н пространьнь вьводен вь пагоубоу*[37] :~

б) второѥ ѥстьство ѡ змїн.

Вьнеѩ хощеть ѵлкь оубнтн змїю. тоѩ ѡна все тѣлѡ своѥ вьдаѥть на сьмрьть. главоу же свою сьблюдаѥть ѥже быти неоубнѥнѣ.

Тако н ты ѡ ѵлче. еѩ тн кто стоужн хѩ радн. сьблюдн главоу свою. ѥже ѥсть хѩ рѧ вѣра хва. непоколѣблѥмоу нмы. ꙗко да ꙗвншн се вь ѵлвцѣ хоудѡгь ꙗко н змїа. како гь змїю моудроу нарече. его же прокле. клетва же рѧ прѣстоуплѥнїа. н кь дїаволоу прнтече н кь змїн. н не похвалн ѥгѡ злѡбы рѧ, нь сьблюденїе главѣ. тогѡ радн рече, *боудете моудрн ꙗко змїа*[38].

290 в) третїе ѥство ѡ змїн.

Вьнеѩ пондеть змїа на нстоуннкь ѥже пнтн водоу. ꙗдь свон на гнѥздѣ своѥмь ѡставлꙗѥть. н тако пнѥть водоу.

Вьнеѩ пондешн н ты ѵлче. ѥже пнтн ѿ нстоуннка нстнн'нагѡ. тѣла н крьве хвы. да не прннесешн злѡбоу свою на срцн своѥмь. по аплоу. аще бо пондешн вь црквь. н помѣнешн ꙗко нмать что кто на те. ндн прьвѣѥ н сьмнрн се сь братомь своимь, н тоѩ прннесн дарь твон. *недѡстн же ꙗдын н пнѥ тѣло хво, соудь себе ꙗсть н пнѥть. не раз'соужꙗѥн тѣла хва*[39].

г) четврьтое ѥство ѡ змїн.

Вьнеѩ з'мїа обрѣщеть ѵлка, обльчена рнзамн, стыднт се ѥгѡ. аще лн нага вндть ѥгѡ, бѣгает' ѿ нѥго, боѥ се. познаваѥть ꙗко паденїе ѡбнаженїю н внна ѥгѡ рѧ бысть. н срамлꙗе се бѣгаеть.

Єсть оубо мысльнын зьмїн дїаволь ѥѩ вндн' те обльчена злынмн дѣтел'мн, радоуѥт' тн се. еѩ лн те вндть ѡбнажена ѿ скврьн'ны //**290б**/дѣль н ѿ жнтенскы печален. тоѩ стыдѣ бѣгаеть ѿ тебѣ :~

9. ѡ нпокѥ[н]таврѡхь н снрїнѣхь.

Гла нсаїа прѡрькь. *ꙗко бѣсѡве н снрїнн. н ѡнокѥ[н]таврн. нграють вь вавнлѡнѣ*[40]. фнсїѡлогь ѡблнчн ѡ снрннохь. н ѡнокѥнтаврѡ. ꙗкоже снрннн, скотн сьмрьтнн соуть вь морн. н ѥже поль честн н даже н до поупа, ѵлче нмать вьѡбраженїе. а поль честн ѥгѡ

---

[37] Мат. 7:13-14.

[38] Мат. 10:16.

[39] 1Кор. 11:29.

[40] Ис. 13:21–22 (Sept.: 21 καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ θηρία καὶ ἐμπλησθήσονται αἱ οἰκίαι ἤχου, καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ σειρῆνες, καὶ δαιμόνια ἐκεῖ ὀρχήσονται, 22 καὶ ὀνοκένταυροι ἐκεῖ κατοικήσουσι, καὶ νοσσοποιήσουσιν ἐχῖνοι ἐν τοῖς οἴκοις αὐτῶν).

соуть гоуски. тако и ѡнокиентаври. поль чести соуть ѿлвци. а ѿ прьсен даже и до конца вьѡбраженїе мьсче.

Тако и *вьсакь ѿлкь двоиедѿшнь, недѡстатьчьнь*[41] *ие вь всѣхь поутѣхь свонхь*[42]. и соуть нѣцїи сьбирающеи се вь цѣркви. ѡбразъ бо имоуще благочьстїю. сїлы бо игѡ ѿметающе се. и вь цѣркви ꙗко и ѿлвци соуще. да вьниеа изыдоуть, бывають лоучъшее скота[43]. таковїи сриничское, и инокиентавровѡ лице приимлющеи, сьпротивнїи силь. ни грьци еретичьсцїи[44] ради бо межо словесїа[45] своꙗ. и блвенїа ꙗкоже сринны ражнзающеи[46] срца не//**291**/злобивыи. *разнѣбытѣвають обычае благые бѣседами злыими*[47]. добрѣ фисїѡлогь ѡбличи ѡ сринѡ, и ѡнокиентаврѡ :~

10. О ижи повѣсть.

а) Ехидна[48] имоущїи видѣнїе ѡмлатоу ихъже и иже нарычють. и вьсма бодливо ие. фисїѡлогь ѡбличи ѡ сихъ ꙗко вьсходеть рече на лозы. и приступають кь грозѡмь. и роусеть зрьна по земли. и шьше валꙗют се по ни. и напарают се зрьна на бодлие ихь. и ѿносеть чедомь своими. и остають лоза тьща безъ грозїꙗ.

и ты оубо жителиче. пристани разоумиѡмоу виноградоу[49]. еже приниеноу ти быти вь двори цркыие. и вь стыи ѡлтарь хвь вьмѣстити се[50]. и не ѡстави ижа лоукавааго дха, вьзыти на срцѣ твоиемь. иже соуть противные сїлы. и соуда грозовы правы изоставши поусто не имы на себѣ врьха вьсма :~

б) дроугоие ѡ ижи.

Вьниеа родить ежь, прихѡдитъ вь виногра. и обходить лозы. и ѡброушаеть зрьна грозомь по земли. и сьхѡдеци валꙗеть се по ни. //**291б**/ и приливають зрьна ѡ бодлие егѡ. прихѡдить кь чедомь своими. и исхѡдеще чеда сьнѣдають.

Оуподобии се и ты ѿче ижоу, иже ие скоть неучисть. ни житїе стежаваеть дроуголюбноие, и чедолюбиво. и не боуди чедоненавидьць. ни вьспитаван ѡна тѣлесно и дхѡвно. тѣлесно же приимашаеديевноую пищоу. дхѡвно же оуче и слѡвесе благыми. ходе же вь цркѡвь. и послоушае ѿ истинъного виногра грозние. сирѣчь слѡвеса га нашегѡ

---

[41] Вм. ‘непостоянен’ – гр. ἀκατάστατος (Kaimakis 1974: 42a), вж. Яков 1:7–8.

[42] Яков 1:8.

[43] Срещу израза бывають лоучъшее скота в гр. стои ἀποκτηνοῦνται ‘биват убити’ (Kaimakis 1974: 42a).

[44] В гр. стои καὶ ἐμπακτῶν αἱρετικῶν ‘и на богохулните еретици’ (Kaimakis 1974: 44a); възможно е ἐμπακτῶν да е прочетено като ἑλλήνων.

[45] Срещу межо словесїа в гр. стои τῆς χρηστολογίας (Kaimakis 1974: 44a).

[46] В гр. ἐξαπατῶσιν (Kaimakis 1974: 44a) от ἐξαπατάω ‘мамя, заблуждавам’, вероятно прочетено като ἐξάπτειν ‘изгарям’.

[47] 1Кор. 15:33.

[48] Погрешно от гр. ἐχῖνος ‘таралеж’.

[49] Йоан 15:1.

[50] 2Кор. 5:10.

ІС ХА. приносеши чедѡмь. да ѿ БЛАГЫ питаюмаа, славослѡветь ѡЦа ІЕже на НБСѢХЬ. и тебе вь чьсти наученоуть имѣти. по в'се дни живота своіегѡ :~

в) третїе ѡ іежи.

иДын ежь и ОБрѣтаіеть змїю. и хватаіеть ю зоубн. и сьгноув се ежь. з'мїа же из'вьноу ѡколо него бніе се и ѿ бодлен іегѡ оумираеть. и тако іежемь оумираіеть.

Злоіе ѿ зла оубиваіемо быва́іеть. срѣтающен бо се лютїи ЧЛВЦИ. не помиинаіоуть слѡво рекшомоу, *любите* //**292**/ *дроугь дроуга*[51]. нь хапающе се, и завидеще си. ищоуть оусьмрьтити себе. и дроугь на дроуга дрьжещен ѧдь на своіемь СРЦИ :~

11. О панѳїрѣ. слѡво. А.

а) ПРРКЬ прРчьствова рекын. *быхѡмь ꙗко и панѳїрь ефремоу*[52]. фисїѡлогь пронзобличи ѡ панѳїрѣ. ꙗко такѡво іЕство имать. вьсакыимь скѡтѡ любьзнѣн іесть. враг' же зьмїи іесть. прѣпьстрь іЕ, ꙗкоже риза ІѡсїфѡВА[53]. и красьнь и мльчалнвь. и кротькь зѣлѡ. вьнеГА ꙗсть и насытит се, спить на своіемь ложи. и вь третїи ДНь вьстаіеть ѿ сна. и вьпїеть велїемъ ГЛСѡмь зовьін. далнїи же и блнжнїи звѣрїіе послоушаіоуть гла ЕГѡ. ѿ гласа же ЕГѡ вьсако БЛГоѹханїіе ароматомь исхѡдить. и послѣствоующоу БЛГоѹханїю гла панѳірова, прихѡдеть близоу ЕГѡ.

Тако и ГЬ нашь ІС ХС. вьста ѿ мрьтвыи в третїи ДНь. вьсѣкое БЛГооуханїе *бысть намь. далнїимь и блнжнїимь мирь*[54]. ꙗкоже рече АПЛь, разоумнаа прѣмоудрѡсть СПса нашего БА. в'сепрѣкрасни и пьстрь //**292б**/ есть ХС. тьи бо іЕ дЕство и вьзрьжанїіе. вѣра. добрѡдѣтель. сьедниіенїіе. дльготрьпѣнїіе. и вь ѱал'мѣ речено бысть. *прѣста цРца ѡдесноую тебе. вь риза позлащеннахь. ОДѣан'наа и прѣоукрашена*[55]. нь и сьпостать іесть, ѿстоупникь зьмїа иже вь водѣ. ни іедино бес приложенїа, ѡ птицахь и О звѣрѣ рекоше писанїа :~

б) Слѡво вторѡіе ѡ панѳїрѣ.[56]

Панѳїрь мнѡгыимь звѣремь прикасающим се МТРИ ЕГѡ, и тако ражаіет се. ꙗко индїискын панѳїрь. мира воніе БЛГоѹханїа РА, звѣрїіе прѣльщают' се, и тако идѹть на ложе ЕГѡ. ѡн' же іемь сьнѣдаіеть.

Сице познаван ЧЛче. ꙗко вь сластолюбїи прѣльщает се ЧЛКь. и вьхѡдить вь гніезо вражїіе. и ѿ него сьнѣдаіемь быва́еть :~

---

[51] Йоан 13:34.

[52] Осия 5:14. (Sept.: διότι ἐγὼ εἰμι ὡς πανθὴρ τῷ Ἐφραὶμ).

[53] Бит. 37:3.

[54] Ефес. 2:17; Ис. 57:19.

[55] Пс. 44:10.

[56] Второто и третото свойство на пантерата нямат гръцко съответствие в нито един от публикуваните преписи на *Физиолога*.

в) третїє слѡво ѡ панѳїрѣ.

Іаковь гл҃ѥть. быхѡмь ꙗко н львь дѡмоу іоудїноу. ꙗко н панѳїрь дѡмоу єфремовоу. пан҆ѳїрь таково ѥ҆ство нмать, вьсѣмь гадомъ любов҆нь ѥсть. враг же бываєть змїю. //**293**/ прѣпьстрь бо ѥ҆, ꙗкоже рнза іѡсїфова.

Тако н ты ѵл҃ує. любовьнь боудн в҆сакынмь дѡбрымь дѣломь. враг же лоукавомоу зьмїю. єже ѥсть дїаволь :~

12. ѡ ѥребнцн.

а) Іеремїа прр҃кь гл҃ѥть. *вьз҆гласн єребнца, сьбнраѥ єже не рѡдн. творе богатьство себѣ без҆ рожєнїа*[57]. н нзьѡставлѧѥт се, н напослѣдькь бнваєт҆ безоумна. занѥже ѵюжа ꙗнца грѣѥть, н моутнть. да вьнѥг҃а нзлѹпет҆ се нзлѣтають. ндоуть кь своѩ роднтелѥмь. а ѡноу ѡставлѧають поустоу н безоумноу.

Тако н дїаволь вьсхнщаѥть мысли рѡда младеньчьскааго. да вьнѥг҃а вь мѣроу вьзраста дондоуть[58]. начннають познаватн роднтелѥ своѥ. мысльныѥ н нб҃ныѥ, єже ѥсть х҃а. н ст҃ыѥ прр҃кы, н ап҃лы. н дїавола поуста н безѹмна ѡставлѧають:~

б) дроугоѥ ѻ ѥребнцн.

Єребнца птнца ѥ҆ прѣкрасна. вьнѥг҃а хощеть ражатн ꙗнца, прнходнть на ннаа ꙗнца. н крадеть нхь, н п҃олагаєть по҃ крылѣ свон. н ѿноснть ѫ҆ на //**293б**/ своѥ гнѣзо. да вьнѥг҃а рѡдет се. н слышеть нздалеча гла҃ своѥє м҃тре, н ѡставлѧають кра҃щоую. н ндоуть кь свонмь рѡднтелѥмь.

н ты ѵл҃ує аще оукрадень боудешн лоукавынмн бѣсы. н слышншн чьтенїа бж҃тьвныѩ пнсанїн. ꙗко н м҃тн єсть с҃псающїнм се. нзоставн крадоущааго, н понднь вь стра҃ ѫ҆ б҃жїн. ꙗко да нмашн жнвѡта вѣчнаагѡ :~

13. ѻ лнснцн сказанїє.

а) фнсїѡлогь ѡблнчн ѡ лнснцн. ꙗко льстнвь гадь ѥ҆. єг҃а загладнѣет҆, н не ѡбрѣтаєть лова до конца єже ꙗстн. нщеть где нмать ѻбрѣстн прнпекь с҃лньчынын. нлн плѣвнца стрьвь[59]. н лѣгаєть вьзнакь. н вьзвлаунть вь себе дыханїє своѥ. н бываѥть ꙗко н мрьтва. н мннт҆ се птнцамь, ꙗко ѹмрѣть. н падають врьхоу ѥє. ꙗко нзѣстї ю. ѻна же скочнвшн н вьсхытнвшн ѿ нн҃ сьнѣдаѥть.

Тако н дїаволь льстнвь ѥсть, сь своѩмн дѣлесн. н хотещен вькоуснтн тѣлеса єгѡ, помнрають. тѣлеса //**294**/ єго соуть сн. оубїнства. блоудн. сребролюбїа. сластн[60]. н ѿ сего

---

[57] Йер. 17:11.

[58] Ефес. 4:14.

[59] плѣвнца е изглежда написана погрешно вм. плѣвнца ‘плевня’, гр. ἀχυροθήκη (ζητεῖ, ποῦ ἐστι θέρμη τῆς γῆς ἢ ἀχυροθήκη); думата стрьвь ‘примамка’ липсва в гр. текст.

[60] Гал. 5:19–21.

н рѡд҆ лнсь таковын[61]. н книгоуїе слышавше ѿ сп҃са. *лнсн гнѣзда нмоуть*[62]. н сѡломѡнь вь пѣснехь. *сьтворнте*[63] *намь малые лнсы. разнебнтѣющїнхь вниграды*[64]. н дв҃дь вь ѱалмѣ. ѵесть лнсѡмь боудоуть[65] :~

б) дроугѡіе ѡ лнснцн.

Сьн гадь лоукавь іе҃. мнит се птнцам҆ ꙗко мрьтва ꙗсть, н напа҃ють врьхоу ꙗе. ѡна же похытнвшн ѿ птнць нзѣдаѥть. н пакы ѡбрѣт҆шн заѥца завараѥть єго ꙗко нгратн сь нним. н тако нграющн, похытнть заѥца н нзѣдает҆.

Вь ѵестехь лнсомь боудоуть. завнст҆лнвїн. н роугателїє. н татїє. ꙗко лежоуще н вьстающе, ꙗвлꙗют҆ се ѵл҃комь крот҆цн. н тнсн. ср҃цем же н нравомь вьноутрь пекоут се ѵто похытнтн ѿ блнжнꙗгѡ. не стыдещн се, нже страха бж҃їа нмѹщн на ср҃цн своѥмь. домыслн се н ты ѵл҃ѵе. ꙗко лнсь ѥсть дїаволь. н нощїю н дн҃їю ловнть нскоуснтн ѵл҃ка :~

14. ѡ кнтѣ аспедохелѡнн.

294б а) Сѡломѡнь вь прнтча҃ поѹчаѥть. н прѣщаѥть гл҃іе. *не вьнѣмлн женѣ пронорлнвѣ. мед҆ бо каплѥть нзь оусть женѣ блоуднницн, нже вь врѣме наслажа҃ѥть грьтань твон. послѣдн же горчеѥ жльчн ѻбрѣщешн. н ѡстрѣншн паѵе мьча ѡбоюдоуѡстра. на безоумїе нозѣ ннзводещн. прнкасающе се єн, сьмрьтїю вь адь ннзводнт҆*[66]. Єсть бо кѹ҆ть вь морн, аспедохелонн нарнѵемь. двѣ іе҃ствѣ нмѣіе. прьвоіе ꙗмоу іе҃ство. вьнеґа загладнѣѥть. ѿврьзаѥть оуста своꙗ. н вьсако бл҃гоѹханїе арѡмаѳѡ҃, ѿ оусть єго нсходнть. н ѡбонꙗвають малыє рнбы. н сьгнєтают се вь оуста єгѡ. н погльцаѥть н҃. велнкыє же рнбы не прнблнжают се ємоу.

Снрѣчь мѡѹ҆сн сьврьшена іе҃ рыба н нлїа. н нсаіа. іеремїа. н ієзекїнль. н данїнль. н вьсь лнкь прр҃оуьскын. ꙗкоже ѡблнчн іоудїѳь, ѡлофернѣ. есѳїрь, арѳадеркса. ѳескла ѳамнрѣ. сосана старце.

б) дроуго ѥстьство кѹ҆товѡ.

велнк бо іе҃ паѵе ѡстрѡва. н вѣдоуще[67] пловцн, прнвезоують //**295**/ ѡ нѥго корабе своѥ ꙗко на ѡстровѣ. метноувшен желѣза. накладают҆ же н врьхоу кѹ҆та ѡг҆нь. єже сьтворнтн себѣ ꙗстн. да вьнеґа дожежеть кѹ҆тоу ѡгнь, сьходнть вь глбннноу н погроужаєть корабa.

тако ѹбо н ты ѵл҃ѵе, аще себе повѣснш на дїаволѡвоу надежоу, погрезноутн нмашн сь нним вь гнєноу ѡгьн҆ноую :~

---

[61] Лук. 13:31–32.

[62] Мат. 8:20.

[63] Погрешно прочетено като ποιεῖτε от ποιέω ‘създавам’ вм. πιάσατε от πιέζω ‘хващам’ (Kaimakis 1974: 48a).

[64] Песен. 2:15.

[65] Пс. 62:11.

[66] Притч. 5:3–5.

[67] н вѣдуще погрешно вм. невѣдуще.

15. ѡ аспидѣ дроугоє.

Ѻ нїєн же вьспомѣноу дв҃дь. *ꙗко н аспнда затнкающїа оушн свон, ꙗже не слышнть гласа ѡбавающа, прѣмоудрааго ѡбавнка ѡбаваєма*[68]. вьнєга̑ єдно ꙋхо лежнть на землн. а дроугоє вьзвышающн ѡпашїю покрываєть є. не слышатн гла̑ прѣмоудрааго ѡбавннка. занєже вьнєга̑ хощеть оуловнтї ю вѣдьць. протнвоу ловещомоу єю ндеть. н метаєть на ню ланна воловїа. н прнблнжаєт се кь нїєн. ѡна же ꙗко любещїа ланна говежїа ѿкрываєть ѡпашь. ловьць же забаєть. н ѡна вьсма не можеть двнгноутн се с мѣста. нь абїє оумрѣ̑. //**295б**/ ловьц же ш̑ь, н сьсѣцаєть ю на сьставн. н ѿходнть ꙗко сьподѡлѣвь.

Ꙗко бо аспнда затыкаєть своє оушн. тако н дїаволь[69] г҃а нашего і҃ѹ х҃а носеща пльть. помаза се нашнмь ї҃ествомь покрытн бж҃тво своє, ꙗко зьмїа. н сьш̑ь вь адь ꙗвн своє бж҃тво. ꙗко власть нмѣє жнвымн н мрьтвынмн. слыша оубо г҃лсь[70] н ськроушн врата адѡва. н оумрьщвлєнь бывь ꙗко н аспндь. сам же вьскрѣснвь ч҃лка, дарѡва намь жнвоть вѣчнын. сего радн рече ѡбаваєма ѿ прѣмоудрааго ѡбавннка :~

16. Ѻ птнцн велнкааго гѹп҄па.

а) Добрѣ рече г҃ь нашь с҃псь вь єв҃лїн. єже *горе вь чрѣвѣ нмоущїнмь, н дѡєщїнмь вь ѡны дн҃нн*[71]. фнсїѡлогь ѡблнчн ѡ гїп҄пѣ. ꙗко вь внсокыи̑ мѣстѣ̑ н прѣвьзнє̑нныи̑ Ѻбрѣтаєт҄ се. н спнть по высѡкомоу каменїю, нлн по̑ вьскрнлїн горамь. вьнєга̑ оубо непразна боудеть. ндеть вь нндїю. н вьзметь бл҃горѡднааго камене. камен же нмать нзваанїє вь себе. по̑бно звон҄цоу. //**296**/ вьнєга̑ хощеть ѿ мѣста єгѡ двнгноутн. дроугын камень вьноутрь єгѡ гласнть. да аще н болещїа тогѡ полоучнть, сѣднть врьхоу єго н без болѣзнн ражаєть.

Тако оубо н ты ѡ ч҃лче. понмн мысльнаго бл҃горѡ̑наа́го камене. бывь непраз̑нь с҃тго дх҃а. нскоушен҄наго[72] ѿ знз̑ьць. єже н бысть вь главоу оуглоу. н на нємь сѣдн, ꙗкоже рече нсаїа прр҃кь. *роднши бо дх҃ь с҃псенїа. страха бо ра̑ твоєго г҃н вь чрѣвѣ прнєхѡмь н рѡднхѡмь дх҃ь с҃псенїа твоєго. нже сьтворнхомь на землн*[73]. ꙗко бо понстннѣ камень бл҃горѡднын сь с҃тго дх҃а. г҃ь нашь і҃с х҃с. без роукь ѿсѣче се. єже і҃є без҄ сѣмене ч҃лчьскааго. ѿ дв҃ы роднвын се. ꙗкоже бо бл҃городнын камень нного камене вь себе нмѣє гласеща. тако н г҃нє тѣло вьноутрь себе нмеше гласещеє бж҃ство :~

---

[68] Пс. 57:5–6.

[69] Пропуск в преписа – ὁ διάβολος, ἰδὼν τὸν Κύριον (Sbordone 1936: 276).

[70] Пропуск в преписа – в гр. се чете ἀκούσας οὖν ὁ διάβολος τὴν φωνὴν αὐτοῦ, ἐνεκρώθη ὡς ἡ ἀσπίς (Sbordone 1936: 277); книжовникът се опитал да преосмисли текста и е добавил израза н ськрушн врата адѡва.

[71] Мат. 24:19.

[72] Гр. τὸν ἀποδοκιμασθέντα ‘отхвърлен’ (от ἀποδοκιμάζω ‘отхвърлям’) е разчетено като τὸν δοκιμασθέντα ‘изкушен’ (от δοκιμάζω ‘изпитвам, проверявам, изкушавам’).

[73] Ис. 26:17–18.

б) дроугоѥ слѡво ѡ гꙋп҆пѣ.

Єсть бо гꙋп҆пь чрѣвоѡбьѧстлива птица. и тако постит се д҃нен, //**296б**/ четырнде҃тн. и пакы ѥг҃а ѡбрѣщеть себе вь мрьша҃. изѣдаеть м҃, лит҆рь. и наврьшаѥть мимошьшаго глада.

Познаван и ты ѡ ч҃лче. да ѥг҃а постиши се д҃нен, н҃. да не скврьн҆наа сьнѣсн. нь подан братїамь ѿ брашьнь. и мьз҃а твоѧ боудеть на н҃бсехъ :~

17. ѻ мравольвѣ.

Єлифаз҃ь ѳеманскын ц҃рь ѻблиꙗн. *мравольвьць ѻбхожаа҃аше*[74]*, занѥже не имѣти ѥмоу ѧсти что*[75]. Фисїѡлогь ѡблиꙗн ѻ ніемь. ꙗко прѣнѧа имать львова. заднѧа же мравїнна. ѿц҃ь его пльтоѧдьць ѥсть. м҃ти же сѡуивоѧдница. да вьнѥг҃а ражаю҃ть мравольвеннца, ражаю҃ть его имоущїа двоѧ і҃ества. не может҆ бо ѧсти меса, ра҃ м҃трнѧго і҃ества. ниже соуива, ради ѿуч҃ьскаго і҃ества. и погыбнеть ради еже не имѣти емоу пищоу.

Тако и вьсакь ч҃лкь двоѥд҃шьнь, недостатьчьнь[76] ѥсть вь всѣхь поутѣх҆ свонхь. не добро ѥсть г҃лати еже ен, ни. и еже ни ен. ꙗкоже рече самь г҃ь і҃с х҃с с҃нь и слѡво б҃жїе :~

18. ѡ мравїахь.

а) Сѡломѡнь вь притча҃ //**297**/ рече. *оупо҃би се мравїи ѡ лѣностиве*[77]. самын бо фисїѡлогь, і҃ества бесловеснынмь скотомь и гадѡмь рече. ꙗко три і҃ества имать мравїа. вьнѥг҃а идеть на гоумно. идоуще коѧж҃о единна по ѥдинои, своѥго товара носещїа приходить. срѣтающе се, лобжоут се. да иже зрьно носещїа, идет҆ си. а неносещїа, не завидит҆ си искрьнен. нь течеть ищѹщи и та своѥго брѣмене.

Оуподѡби се ѡ ч҃лче мравїи. и с҆мотри по҃визающи҃ се г҃а ра҃, носещїихь своѥ добродѣтели ꙗко брѣмена д҃ховнаа. ходещїихь и на гоумно, сирѣ҃ вь врѣмен҆нѣмь житїи. и сьбирающи и вьсыпоующе вь житници, и вь клѣти х҃вы. да ѥг҃а дондеть зима. врѣмен҆наго сего житїа, ѻбрѣщоуть покои ѡ подвизѣхь свонхь. по слѡвоу г҃ню. *приидѣте вьси троужаю҃шеи се и ѡбрѣмениен҆ни, и азь покою ви*[78]. тако и ты аще оупо҃бишиши се житїемь с҃тымь, ѻбрѣсти имаши покои вь врѣме зимно. и да не помыслиши похытити //**297б**/ ꙗже соуть блажиꙗго твоѥго. да не ꙗко лѣниивын рабь ѻсоудиши се. иже талаиьть приѥмын, и ськи ѥгѡ вь земли[79] :~

---

[74] В гр. тук стои ὥλετο (от ὄλλυμι ‘загивам, умирам’).
[75] Йов 4:11 (Sept.: μυρμηκολέων ὥλετο παρὰ τὸ μὴ ἔχειν βοράν).
[76] Вм. ‘непостоянен’, гр. ἀκατάστατος (Kaimakis 1974: 64a), вж. Яков 1: 7–8.
[77] Притч. 6:6.
[78] Мат. 11:28.
[79] Мат. 25:24–25.

б) дроугоѥ слово ѡ мравїн.

Вьнеѥ҃а прьвїн дьжѐве нападоуть, ѵто творнть мравїа. нзноснть зрьна пшеннѵнаа, н прѣхапоуѥть ѝ прѣс полы, н тако сьлагаѥть нхь. боѥщн се да не како ѿ напоѥнїа дьжѐевнааго навлажнт се землѧ, н прорастеть. н не нмоущн ѵто ѧстн погыбнеть.

Сьмотрн оубо н ты ѵ҃лѵе. н нстрьгнн злыѥ ретн ѿ срⷣца твоего. да не ѧко н дьжѐеве прнходеще помышлѥнїа бѣсов'скаа, вьскоренет се на срⷣцн твоѥмь, н погыбнешн гладемъ. бл҃гое дѣло нестежавын. нь ѿсѣцн ѿ себе блоудь. любодѣнство. град'боу. празⷣнословїе. свадоу. ѡбадꙋ. пнѧн'ство. ревность. завнсть. ѧрость. гнѣвь. тьщеславїе. сребролюбїе. мьсть. ндѡлослоуженїѥ. оубїнство[80]. тако бо оуѵнть пѣснопѣвьць. *оуклонн се ѿ зла, н сьтворн бл҃го*[81], н ѡбрѣщешн покон ∴

в) третїе слѡво ѡ мравїн.

298/ Вьнеѥ҃а пондеть мравїа ѡброуснтн жнто ѿ класовь. ѡбоухаваѥть корень долоу. н по ꙋханїю познаваѥть нлн пшеннцоу нлн ѥумень. да аще боудеть пшеннца, вьсходнть на клась, н роуснть зрьна. аще лн ѥумень боудеть, не вьсходнть. познаваѥ ѧко бесловеснынхь пнща ѥсть.

Мравїа оубо добрѣншне сьбнраѥть, а мрьскаа бѣжнть. ты же ѵ҃лѵе словеснь сын, како мрьскынмь ѵьсть стрѡншн, паѵе бл҃гынмь. вѣдын бесловесныѝ пнща бываѥть вьсакын грѣхь, ѡ нмже рⷣуѥт се дїаволь. пшеннца же ѥсть ѵ҃лѵьскаа пнща. ею же познавающе вьсн праведннцн. пшеннца н хлѣбь ѥ҃ г҃ь нашь і҃с х҃с. тьн бо заповѣда г҃лѥ. *азь ѥсьмь хлѣбь сьшьдын сь нб҃се*[82]. того бо хлѣба вьзнскаше ст҃ын, ѧдоше н жнвоуть вь вѣкы ∴

19. ѡ невѣсткѝ слѡво.

Законь г҃лѥть. да *не ѧсн невѣст'ка ннже пⷣбїе ѥе*[83]. занѥже таково ѥ҃ство нмать. оусты ѿ моужа заѵннаѥть. н непразⷣна бывшн, оушнма ражⷣаѥть.

Соуть нѣцїн сь//**298б**/бнрающен се вь цⷣркви, вьѡбраженн лнцемь бл҃гоѵьстїа, снлы же ѥе ѿрнцающе се. н вь цⷣрквоу вьходещен ѧко ѵ҃лвцн н дⷣховнаго хлѣба прнемлюще, н бж҃твнаа словеса слышеще. нсходеще же нз бж҃твнаго храма, вьса ѧже вь цⷣркви сьврьшаѥмаа ѿгонеще. н понстннѣ неѵнстѣн пⷣбеще се. не ѧжⷣь оубо р҃е невѣсткоу нн пⷣбїе ѥе ∴

---

[80] Гал. 5:19–21.

[81] Пс. 33:15.

[82] Йоан 6:51.

[83] Лев. 11:29 (Sept.: Καὶ ταῦτα ὑμῖν ἀκάθαρτα ἀπὸ τῶν ἑρπετῶν τῶν ἐπί τῆς γῆς· ἡ γαλῆ καὶ ὁ μῦς καὶ ὁ κροκόδειλος ὁ χερσαῖος).

20. ѻ нноѡзѣ слѡ҃.

а) Пѣснопѣвьць гл҃ѥть. *н вьзнесет҇ се ꙗко ннорога рогь мон*[84]. занѥже таково ѥ҆ство нмать. маль скоть ѥ҆ пꙋ҃бнь козлнцоу. мльчалнв҇ бо ѥсть зѣло, н кротькь. єднь рогь нмѣє срѣ҃ главы своѥє. не может҇ бо ловьц҇ прнблнжнтн се ємоу, ра҃ снлы єгѡ. н како ѹлавлꙗємь бываѥть. дв҃цоу чнстоу мѣтнѹть пр҃ѣ ннмь. н прнхѡднть кь надроу дв҃цн. н с҇сеть ѿ сьсца ѥю. н тако прнводнть єгѡ дв҃ца вь полатоу цр҃евоу.

Бываѥть оубо таковын скоть вь лнце сп҃сѡво. *вьзвнже рогь сп҃сенїа нашего, вь дѡмоу дв҃да отрѡка своѥго*[85]. н вьселнвын се вь оутрѡбоу //**299**/ нстнн҇ныѥ н чнстыѥ бц҃е. *н слѡво пльть бы҃, н вьселн се вь ны*[86]. Сьмотрн н ты оубо чл҃че. н сьблюдн себе ѿ ѥднноѡгь. снрѣчь ѿ бѣса. тьн бо мьстннкь ѥ҆ н лоукавь. єже сьтворнтн злоѥ. вь нощн н вь дн҃н н ѻб҇тнче чл҃ка н страше помышлѥнмн. ѿлоучаѥ єго ѿ заповѣдїн бжїнхь :~

б) дроугоѥ словѡ ѻ нноѡзѣ.

Вьнѥг҃а ловцн ходеть скрозѣ лоугы расматрають коуде нмоуть лѣгала єлефандїн. н ѻбрѣт҇ше мѣсто прѣстрьгоують дрѣво, нь не до конца. н дондеть слонь по ѡбычаю кь дрѣвоу. хоте почнватн. занѥ бо не нмать сьставн. єже прѣклоннтн колѣне на землю. нь вьскланꙗѥт се на дрѣво. н ѿ велнкотн єгѡ н тежестн, падаѥть дрѣво прѣстрьган҇ное. падаѥт же н слѡнь на землю, н вьпїеть вел҇мн. н прѣ҃варнвше ловцн съсѣцають єгѡ. н нзнмають мѣса сь кост҇мн. н побѣгають. да не заварнть н҆ ннорѡгь, нлн постнгнеть. занѥже ннорѡгь єг҃а оуслышнть глась єлефандѡвь, течеть //**299б**/ кь нѥмоу. н прѣкланꙗѥть колѣне, н вьлагаеть рогь поср҃ѣ єлефанта н двнжеть єгѡ.

Єднноногь н бл҃гоѹготѡвань г҃ь нарнчет се. рогь цр҃кын тлькоѥт се г҃ь нашь і҃с х҃с. вндѣвь ч҃ка па҃ша се оумнлосрьднв се, прнш҃ь вьзвнже єго. ꙗко цр҃ь вьсачьскынмь. н н҃нꙗ намь ѿ послоушающн҆ рє҃. чесѡ радн г҃а сь звѣрмн вьмѣнꙗѥшн. сам҇ бо г҃ь вь єѹ҃лїн рече. *блюдете се ѿ льжнвын҆ пр҃рькь, прнходет҇ бо кь вамь вь одежахь овчїнхь. вьноутрь же соуть вльцн н хыщннцн*[87]. бл҃гоѹгоднн мѣнет се, н не вь звѣре прѣлагают се, нь н҇равь звѣр҇скын нмоуть. ѿ ѥстьстьвь бл҃гын҆ н злын҆. бл҃гынх же ѡ х҃ѣ н ѡ ст҃ын҆ єго. злыѥ же ѿ бѣсов҆ мѣнн҃. н ѡ лоукавынхь чл҃вцѣхъ :~

21. ѻ вльцѣ слѡво прьвоѥ.

а) Ѡ нѥм же вьспомѣноу г҃ь нашь і҃с х҃с, вь ст҃ын҆ своѝ бл҃говѣстїн. *блюдете се ѿ льжнвын҆ пр҃рькь. прнходет҇ бо кь вамь вь одежахь овчїнхь. вьноутрь же соуть вльцн н хыщ҇ннцн*[85]. фнсїѡлогь нзѡблнчн ѡ нѥмь ꙗко //**300**/ лоукавь скоть ѥсть. прнхѡднт҇ бо вьсхытнтн ꙗко ѿ стада пастви, ѿврьста нмѣѥ оуста своꙗ. н похытнт҇ н бѣгаѥть пастыра ра҃.

---

[84] Пс. 91:11.
[85] Лук. 1:69.
[86] Йоан 1:14.
[87] Мат. 7:15.

Таковїн соуть єретнцн. ходеще вь одежахь ѡвчїнхь. срца же нхь соуть ꙗко н влькомь. вьсхыщающе прѣпростїє. н погоублꙗють дше нхь. таковнже соуть н лнхоємцн. мнѡзн вь члцѣхь прѣвьзнмають оубогыи. нлн ннвоу нлн вниноградь. нлн нно что ѿ оубожаншн, не боюще се страха бжїа :~

б) слѡво второє ѡ влцѣ.

Вьнєга загладнѣють прнходнть на похыщенїє. да аще оусрѣщеть члка. тога творнть себе хрома не нмѣю на нозѣ ннкоюго врѣда. срце же єго пльно юсть льстн н похыщенїа[88].

н ты члче словеснь сын како вь оунынїн лежншн. не слыша лн га глюща. *аще око твоє, нлн роука твоꙗ сьблажнꙗєт' те, ѿсѣцн*[89]. не ѡ оудесѣ тѣлесны рече. нь ѡ сьрѡднннко н дроуговь, н братен. аще кто ѿ сьроднннкь нлн дроугѡвь врѣднть. нлн пакостнть ѡ дшн. ѿсѣцн єгѡ //**300б**/ ѿ себе. да ꙗгда вь беспечалїн боудеть оумь твон, тога дрьзнешн н ѿ ба ѡбрѣстн блгть :~

22. ѡ ннощѣ днвнємь слѡво.

Ѡ нмже вьспомѣноу двдь. *н ннокь днвїн позоба вниноградь мон*[90]. фнсїѡлогь ѡблнчн ѡ нємь. нсходнть оубо ѿ лоуга. нскын водоу єже вьннтн н валꙗтн се вь нєн. н тога ѡмоужнв се прнхѡднть вь вниноградь, н поꙗдаꙗєть грозніє. н тако пакость творнть поꙗдаіє єгѡ. аще лн обрѣщеть вниноградь загражень, нлн лозꙗ горѣ вьзвеноу. не можеть зобатн.

Вепьрь ѿ лоуга. дїавола побнть двдь. вниноградa же мнрь. нсходе оубо дїаволь без волє бжїє. н ходнть обхажаіє. єда како ѡбрѣщеть неѡгражєноу дшоу, не нмоущоую страха бжїа. н вьходе сьнѣдаꙗєть ю мысльмн, н затвараꙗєть ю вь скврьнѣ грѣхѡвнѣн. аще лн обрѣщеть дшоу ограженоу вь бжїн волн, ѿхѡднть ѿ нєгѡ. не могын оукрастн дѡма дхѡвнааго. вниноградь гь тлькꙋєт се. сам' бо глааше оученнкомь. *азь* //**301**/ *єсьмь вниноградь, вы же лозїє*[91]. прѣбываіє оубо члкь вь волн бжїн, н выш'шеє нмѣю оумь свон. ꙗкоже лоза внсещїа на поѡдрнєхь, н прнходен вепьрь несытын борен выноу члка. непрѣложнѣ мьстен праведннкы. нже вь волн бжїн прѣбывающїнхь, бѣгаꙗєть ѿ ннхь. аще лн ѡбрѣщеть члка вь оунынїн брѣбывающа(!), прнходе казнть дѡма дшевнаго. н тако погыбаꙗєть члкь :~

---

[88] Оттук непосредствено следва поучението от словото *За бобъра*, т.е. на това място е изпуснат текст. Този пропуск, останал незабелязан от книжовниците, преписвали многократно творбата, е налице и в гръцките преписи от група χδΛ и вероятно се дължи на загубен лист в общия протограф на гръцкия оригинал и славянския превод. Може да се предположи, че по тази причина в препис **А** липсва и цялото слово *За пантерата* от Псевдо-Василиевата редакция, което според Сбордоне би трябвало да се намира между словата *За вълка* и *За бобъра* (Sbordone 1936: CIX).

[89] Мат. 5:30.

[90] Пс. 79:14.

[91] Йоан 15:5.

23. ѻ кастори слѡво.

Єсть скоть г҃люмын касторь. и кротькь зѣлѡ и мльчалнвь. нбо ноужнаа єго на нсцѣлєнїє вьроучают се. вьнєга же ѿ ловьць гоннмь бывають. и разоумѣє ꙗко пристнжемь бываєть. ноужнаа своꙗ, снрѣчь ꙗнца ѿхапавь зоубн своими, помещеть ловцоу. да аще дроугынмь ловцемь ꙗть боудеть. и виднть ловьць ꙗко не имать вь себе оудеса своꙗ ѻставлꙗють єгѡ.

и ты оубо жителнче. ѿдан ловцꙋ своє[92]. ловьць ие дїаволь. блоудъ же и прѣлюбодѣнство. и зависть. аще вь тебѣ соуть. ѿсѣцн сїа ѿ себе. //**301б**/ и пометни ловцоу дїаволоу. и имать тебе ѻставити. да и ты речеши. дша моꙗ избави се ѿ сѣти ловещїнхь :~

24. ѡ медвѣдѣ[93] слѡво.

Законь г҃лють. да не ꙗси медвѣда, иже подѡбїа емоу[94]. занєже моужь и жена ие размѣшень сьн гадь. занєже прѣмѣнєваєть своє иество.

Сего ради іеремїа г҃лють. да *не врьтопь медвѣжь дѡанїє моє мнѣ*[95]. да не оубо и ты медвѣдоу оуподѡбиши се. кога моужь, кога жена г҃лють ихже цѣловаєн, ихже оукараєн. бжтьвны апль рече. *моужьскын поль вь моужѣ, не лѣпотнаа сьдѣловающнмь*[96] :~

25. ѻ єиндри и ѡ коркодїлѣ.

а) Єсть скоть г҃люмын єиндрїє. имѣє лѣпотоу пьсїю[97]. враг же ие коркодиловь. коркодиль оубо вьнєга спить. имать оуста ѿврьста. шь же єиндрїа, помазаєть тѣло своє вьсе каломь. да єга каль изьсьхнѣть, вьходить вь оуста коркодїлоу. и вьса вьноутрьнꙗ ємꙋ сьнѣдаєть.

Оуподѡби се дїаволоу коркодиль. єиндра же вь //**302**/ ѻбразь спса нашего. приєм бѡ гь нашь іс хс прьстное тѣло[98]. сьнде на ада. и разроуши болѣзни сьмрьтные рекын иже вь оузахь изыдѣте. и иже вь тмѣ ѿкрынте се[99]. и вьскрьсе трнднєвно ѿ мрьтвынхь :~

---

[92] Мат. 22:21.

[93] В гр. традиция това слово е за хиената. Неясно защо в славянския превод гр. ὑαίνης е предадено с медвѣдъ ‘мечка’.

[94] Лев. 11:27.

[95] Йер. 12:9 (Sept.: μὴ σπήλαιον ὑαίνης ἡ κληρονομία μου).

[96] Рим. 1:27.

[97] Гр. μορφὴν ἔχουσα κυνός (Kaimakis 1974: 74a).

[98] 1Кор. 15:47-49.

[99] Лук. 1:79.

б) дроугое слово ѡ ієнндрѣ н коркодїлѣ.

Єсть гадь єнндра. по рѣкахь н по ієзерꙋ ѡбрѣтаюмо. н ѿпрѣдь, даже н до полоу ꙗко н львь. подолоу же з҆мїа. єгда нападнеть нѣгде ѵ҃лка, нзедаюеть єго ѿ ногоу даже н до главы. єгдаже прнблнжнт се кь главѣ, сѣднть н плачет се.

Таковѣн добродѣтелн ѻбрѣтают҆ се мнѡзн нмотннцн. лнхоємцн, н неправеднницн. поѩдающе оубогыи҃. прнходеще же кь главѣ. снрѣчь прѣ҃ соудїю г҃а нашего і҃у х҃а. *глава бо вьсакынмь х҃с*[100]. вьнеі҃а станоуть прѣ҃ праведнаго соудїю[101], н вьсплачють рыдюще безь оуспѣха. нѣст бо вь адѣ нсповѣданїа. ннже оу праведнаго соудїе оутѣшенїа. нь аще кто хощеть помнловатн, мнлоуєть. помнлоун н ты. єго же ѻбнднши //**302б**/. н не оуподѡбнши се коркоднлоу. да не оуслышнши ѿ соудїе. не помнловаль єсн, непомнловань боудешн :~

26. ѻ хнемѡнѣ, н ѻ зьмен.

Єсть скоть г҃люмын хнемонь. зѣло врагь ієсть зьмею. єі҃а оубо ѻбрѣщеть днвнаго зьмеа. ндет҆ н помазоуєть себе каломь. н ѡпашїю затнкаєть ноз҃ре. дондеже з҆меа оубнеть.

Тако н с҃псь нашь б҃ь. вьзет҆ прьстнаго рода і҃єство. н оубнвь *зьмеа фа҃ѡна, нже на рѣцѣ єгѵ҃пьт҆сцѣн*[102]. аще без҆тѣлеснь сын х҃с, погоубнвын зьмеа. прнт҆чю бн нмѣль зьмїн. нь ꙗко б҃ь н с҃псь, нашь єсть н вьса можеть[103]. *нь за вьсѣ҃ болѣн себе смѣрнть, да вьсѣхь с҃псеть*[104] :~

27. ѻ гавранѣ, н ѻ вранѡ҃.

Добрѣ ієремїа нзьѡблнчн. *сѣль єсн ꙗко н врань поусть*[105]. фнсїѡлогь нзьѡблнчн ѡ вранѣ. ꙗко єднообрачннца бываєть. вьнєгда тоє моужь оумрѣть, к томоу не поємлєть нного моужа. такожѐ н моужь нноу женоу не поємлєть. //**303**/

Сьборнце іоуденскоє земльнн і҃ерѹмь. оубнвшїа г҃а. нбо х҃с тоє моужь не бываєть. г҃лєт бо а҃пль. *ѻброчнѡ ва҃ єдномоу моужоу дв҃оу непорочноу прѣдьставнтн х҃оу*[106]. нь прѣлюбодѣнствоваше дрѣвѹ н каменїю. да аще оубо нмамы н мы моужа на с҃рцѡхь свонхь. не потькнеть прѣлюбодѣнвын дїаво(!). аще лн нзыдеть моужьскын поль мысль ѿ с҃рць нашнхь, вьннтн нмать соупротвннкь. нбо не вьз҃рѣмлєть нн оуснеть хранен і҃слѧ[107] :~

---

[100] 1Кор. 11:3.
[101] 2Тим. 4:1.
[102] Йез. 29:3.
[103] На мястото на израза нашь єсть н вьса можеть в гр. стои οὐ δύναμαί σοι ‘не мога да те надвия’, думи, изречени от змея към Христос.
[104] Фил. 2:7–8.
[105] Йер. 3:2 (Sept.: ἐπὶ ταῖς ὁδοῖς ἐκάθισας αὐτοῖς ὡσεὶ κορώνη ἐρημουμένη).
[106] 2Кор. 11:2.
[107] Пс. 120:4.

28. ѻ грьлнцн.

а) Вь пѣснехь ѡломѡнь свѣл҆ствоуєт҆. *н гла҃ грьлнчн, нь не оуслыша се на землн нашен*[108]. ꙗко ѿходнница бываєть зѣлѡ. н вь поустынѧ҃ внтаєт҆ н не любнть бытн срѣ҃ мнѡжьства.

Н ц҃рь нашь вьдвараашє҃ срѣ҃ єлєѡнѧ[109] *поюмь петра н ꙗкова н ꙗѡанна. н вьзыде на гороу ѳаворскоую*[110]. ѿлоучаю се н ѿходе любовїю. н ꙗко н грьлнца тако прогласе. н ꙗко н голоубь тако поѹчю се :~

б) дроугоє ѻ грьлнцн.

Бываєть оубо грьлнца моужелюбнва. //**303б**/ аще слоучнт҆ се, н оуловлєнь боудеть моужь ює, ѿтолн не сьпрѣжет се сь ннѣмь моужемь. нь нщоущн соупроуга своєго, скрьбна ходнть. ннже на вѣнкоу соурѡвоу сѣдаєть. нь на соусѣ дрѣвѣ сѣднть поющн. сьблюдаєть єдннномоужїє.

Оуподѡбнте се ѡ жены грьлнцн. н сьблюдѣте ложе моужен свонхъ, ꙗко н грьлнца. по а҃плоу. *бракь чьстьнь, н ложе нескврьн҆но*[111]. не тькмо жены, нь н нноцн. занє блоуднникомь н прѣлюбодѣюмь соуднть б҃ь. н сьхранѣте добродѣтелн, ꙗко да г҃ь прїнмет҆ вы вь вѣчныє ѻбнтѣлн, ꙗко нескврьн҆ны. нбо бл҃женнїн чнстїн ср҃цемь, ꙗко тїн б҃а оузрѣть[112] :~

29. ѻ жабѣ воднѣн, н ѡ соусѣн.

Соуть двоє жабы, соухыє, н водныє. да оубо соухаа, трьпнть вара д҃невнꙗго, н пламене с҃лнчнаго. да аще нападнеть знма люта, нлн дьж҃ь, нлн многовѡдїє на нн҃. н не могоуще трьпѣтн мразь н воды, погыбають. водныє же жабы нсхѡдеть ѿ воды. да аще дожеже//**304**/ть нмь с҃лнце, н не могоуще трьпѣтн, вьходеть пакы вь водоу. аще лн зандоуть ѿ воды далеуе, помнрають ѿ вара сльньчнааго.

Довлѣше оубо дѡблїнмь[113] ѡ жнтелнче. оуподобнл се єсн жабѣ соусѣн. трьпещи напастн н вара с҃лньчнааго. да аще єю нападнеть люта знма, єже єсть гонєнїє ѻ добродѣтелн[114], скончавают се. мнрскаа же наводнєнїа соуть. аще бо коснет се н҃ мнрскаа топлота, нскоушенїю желанїє. н не трьпѣтн могоуть пакы мокрааго похѡтѣнїа.

Єже ї҃е вь многын҃ мннхѡ҃ н ннокынхь. вьнєг҃а нѣкоє нхь нскоушенїє ѻбьндеть, н не могоуть трьпѣтн. нь сьмоущают се мысльмн. н г҃лють. вьсемь кїновїн, не нмамн

---

[108] Песен 2:12.
[109] Лук. 21:37.
[110] Мат. 17:1–5.
[111] Евр. 13:4.
[112] Мат. 5:8.
[113] Изразът Довлѣше оубо дѡблїнмь няма съответствие в нито един от публикуваните у Сбордоне и Каймакис гръцки преписи.
[114] 1Петър 4:12.

покоѧ. ннже нгоумень пазнть на҃. н братїа прѣѡбндет нн. нь ндемь вь ннн монастырь, н мы да повѣлѣваѥмь ннѣмь. не на покоренїе нн[115] дроугынмь. н по нсхожденїн кнновїа, прнѥмлѥть н҃ сатана. наложнвь злыѥ мысли. н прѣхwдеть ѿ кѵ҃новїа вь кнновїе. н ѿ мо//**304б**/настыра вь монастырь. не wставлѧѥть нхь поѵнтн, ннже вь безмльвїн прѣбыватн. моудрын же ннокъ боѥн се б҃а, теѵеть вннoу кь б҃оу. трьпе напастн прнходещеѥ на нѥгw. мнозн же нс'коушаѥмн, н трьпеще, болшоую мьз҃оу прїнмоуть. ѧкоже б҃лженнын iwвь. малод҃шнвїн же нетрьпеще, погыбаѭть ѧко н жабы :~

30. ѡ ѥлѣнн н w змїн.

а) Дв҃дь же г҃лѥть. *ѧкоже жедаѥть єлень на нстоѵннкы водныѥ, тако желаѥть д҃ша наша к тебѣ бе*[116]. фнсїwлогь нзьwблнѵн. ѧко вражь҃а ѥсть ѕѣлw змїю. аще же побѣгнеть зьмїн ѿ ѥлена вь раз'сѣлнны земльныѥ. н ндеть єлень оухае по земли н прнсмрьѵеть єгw, н оубнваѥть ѥго сьсѣкын.

Тако н г҃ь оубн велнкаго єлена[117] ѿ небн҃ныи wвдь, єгоже нмѣше б҃ь слово, прѣмоудрwсть добродѣтелѥмь. ськры же себе дїаволь *вь прѣнсподннхь земли*[118]. єгоже вь вѣт'цѣн разсѣлннѣ крынемаго. *г҃ь нже нзлїа єже ѿ бж҃тьвнаго* //**305**/ *ребра своѥго крьвь н вода*[119]. н оубн єже вь на҃ крынемоѥ вражїе сьдѣлованїе :~

б) дроугоѥ w ѥленн.

Єсть оубо ѥлень вьwбраженїе срьнїе нмѣѥ. рогwве єго троѥконьѵнн. тьн же жнветь лѣть, н҃. н по сн҃ ѡбходнть, ѧко н дwбрь шьстьвннкь, хльмы н долwвы горамь. н оухаѥть слѣдовн звѣремь. н ндеже боудеть з'мїа ськрьвена, по ѹханїю познаваѥть ю. н абїе прогласнть трн г҃асы велнкы. н прнлагаєть нось свон кь вратомь доупланнѣ. н своднть дыханїе своѥ вьноутрь. н г'де любо да лежнть змїн, вьсходнть кь грьтаноу єлена, н погльщаѥть єгw. н погльтнвь змїа, теѵеть кь нстwѵннкомь воднынмъ. н за трн ѵасы аще не пнѥть воды, оумнраєть. аще лн пнѥть, жнвь боудеть. того радн р҃е прр҃кь. *ѧко жедаѥть єлень на нстоѵннкы водныѥ. тако желаєть д҃ша моѧ к тебѣ бе*[120].

Н ты оубо оумнын ѵ҃лѵе. трн вьзводн нмашн вь д҃шн. єже і҃е крьщенїе нетлѣнїю. дарь с҃ноположенїа.//**305б**/ н покаанїе. прнтецн право кь нстwѵннкомь воднынмь, єже і҃е кь жнламь пнсменнынмь. н прр҃ѵьскынмь протльковаиїємь. н пїн водоу єже і҃е с҃тын дарь. прнѵещаѥ се вь покаѧнїе н wбнавлѧн себе покаанїємь. не оумрьщвлѧн же се вь грѣсѣ :~

---

[115] нн – излишна дума.
[116] Пс. 41:2.
[117] В гр. вм. велнкаго єлена стои τὸν μέγαν δράκοντα τὸν διαβόλον (Kaimakis 1974: 84a).
[118] Ефес. 4:9.
[119] Йоан 19:34.
[120] Пс. 41:2.

31. ѡ саламан҆дрѣ.

Фнсїѡлогъ ѻблнѵн ѻ саламандрѣ ꙗко н аще вьнндеть вь сковрадꙋ ѻгньн҆ною (!). оугашаѥт се ѡгнь ѿ нѥе. саламандра, н савра погашаеть ѡгнь.

ако не покарают се нѣцїн. ꙗко трїе ѻтроцн вьрнноутн вь пещь, ннкакожѐнїн[121] быше, н нстоудниже ю[122]. пнса се оубо. ꙗко аще н крозѣ ѡг҆нь прондешн, пламень не ѡжежеть тебе. добрѣ фнсїѡлогъ ѻблнѵн ѻ саламандрѣ :~

32. ѻ адамантѣ.

Фнсїѡлогъ ѻблнѵн ѡ адаманте. ꙗко адаман҆ть на вьстоѵнѣн странѣ ѻбрѣтаѥт се, не дьнїю нь нощїю. адаман҆ть нарнѵет се. ꙗко в҆сакаа сьтыраѥть[123]. тьн же, нн ѿ кого трїемь бываеть.

Тако бо реѵе. *которын ва҃ ѻблнѵает*//**306**/ *ме ѻ грѣсѣ*[124]. *людїе сѣдещен вь т҆мѣ н сѣнн сьмрьтнѣн, вндѣше свѣть*[125]. на вьстоцѣ бо таковын камень ѻбрѣтаѥть се понстннѣ. по прр҃ѻ вьстокь ѥсть нме ємоу[126]. н пакы вь нномь пнса се. *вьсїаѥть звѣзда ѿ ꙗкова*[127]. ꙗков же бы҃ ѡвь. ѵ҃лкь ѿ вьстока сл҃нѵнаго. ꙗковы быше ап҃лы, вьстока нмоуще вь себе х҃а. ꙗкоже н павль р҃е. *аще нскоуса нщет҆ нже вь мнѣ гл҃ющоу х҃оу*[128]. вь оузахь н вь тьмннца҆, н проѵаа. ꙗкоже бо адаманть не покарает се. нь доблестьвно трьпнть. не сьподѡлѣваемь бываеть ѿ стоужающн҆ ємоу, тако н в҃ь лнкь прр҃ѵьскын :~

33. ѻ ластовнцн слѡво.

Ластовнца, мнмошьшн знмѣ. на пролѣтїе ꙗвлꙗѥт се, н на оутрїа цвнлнть, н вьзбоужаѥть спецїнхъ.

Н сьврьшеннын постннцн, вьнѥг҃а мнмондеть знма тѣла єго. єже і҃е вьсакаа похѡть. на ложн҆ свонхъ. помннаѥть г҃а. н на оутрьнн поѵѵаѥт се г҃люще. н вьзбоужающе ѻбтєгѵєннынє сьнѡмь. єже дѣлатн //**306б**/ бл҃гоѥ. н вьпїюще *вьстанн спен. н вьскрьснн ѿ мрьтвынхь. ѻблнстаѥт҆ те х҃с*[129] :~

---

[121] Вероятно нникако невреженїн – от гр. οὐδὲν ἠδικήθησαν (Kaimakis 1974: 88a).

[122] Дан. 3.

[123] Игра на думи: ἀδάμας δὲ λέγεται, ὅτι πάντας δαμάζει; δαμάζω ‘надвивам, подчинявам’ (Kaimakis 1974: 90a).

[124] Йоан 8:46.

[125] Мат. 4:16.

[126] Зах. 6:12 (Sept.: ᾿Ανατολὴ ὄνομα αὐτῷ).

[127] Числ. 24:17.

[128] 2Кор. 13:3.

[129] Ефес. 5:14.

34. ѻ доубѣ перндеѹїн.

Єсть доубь вь нндїн, перндексн нарнцаюмь. пло̑ же єгѡ сладькь н бл҃гь зѣлѡ. н голоубн красет се пнтающе се ѿ плода єго[130]. юсть же зьмїн по̑ голоубѡ̆. н бонт се прнблнжнтн се кь дрѣвоу, нлн сѣнн югѡ. аще оубо сѣнь доубоу кь западоу ѻбратнт се, бѣгаєть змен кь вьстокꙋ. аще лн кь вьстокꙋ, бѣгаєть на западь. да аще прѣблазннт се голоубь н погрѣшнть дрѣво, н сѣдеть на змеа (!), н емлєть єго змен н нзедаєть.

Доубь оубо ѡ ѻ҃цн всачьсцѣмь познавает се. ꙗкоже р҃ѣ гаврїнль марїн. д҃хь с҃тын нандеть на те, н сїла вышнѧго ѻсѣннт' те[131]. дрѣво бо жнвотное ї҃ѣ вьсѣмь сьпротнвещнм се єн. г҃лют бо, єже пло̑ свон да̑ вь врѣме своє[132]. н на сѣнь крнлоу твоєю ꙋповаємь. н с҃тго петра сѣнь проганѧше тлєтворные сьмрьты ѿ ч҃лкь[133]. тако ꙋбо н мы жѣмь прѣмоудрѡ̑ н плоды д҃хо//**307**/вные. сьнѣдаємь цѣлбꙋ. радѡ̑. мнрь. дльготрьпенїє. не прнблнжает се намь дїаволь. аще лн вь тьмныѝ веще̑ прѣльстнм се. нже соу̑ блоудь. н любодѣнство. ндолослоуженїє. лоукавство. похотн[134] н вь томь на̑ ѻбрѣщеть з'мїн дїаволь, не прѣбывающїїнхь вь жнвотнѣмь дрѣвесн, оудобнѣ погльщаєть :~

35. ѻ голоубѡ̆.

а) Нбо ꙗѡань рече. ꙗко *вндѣхь н҃бса ѿврьста, н д҃хь сьходещь ꙗко голоубь н прѣбывающь на̑ ннмь. н гла̑ сь н҃бсе г҃лющь. сьн ї҃ѣ с҃нь мон вьзлюбленнын, ѻ нємже бл҃гонзволѝ*[135]. ѻ мнѡгыхь голоубо̑ рече фнсїѡлогь. соу̑ бо накрꙋпнн[136]. н пьстрн. н снвы. н чрьнн. златозрачнн. бѣлн. н чрьмнн. фнсїѡлогь нзьѡблнчн ѻ семь. ꙗко накроупнн аще послєть, ннчесо сьвьводеть. ннже повннꙋють дрꙋгынхь вьннтн вь злобꙋ[137]. тьчїю чрьмнн вьводнть н повнноуеть всѣхь.

Прѣ̑посла ѿц҃ь прѣже̑ прншьствїа х҃ва, прав̑оу голоубнню[138]. єже прнзватн вьсѣхь// **307б**/ вь жнвоть. н єзекїнла, самоунла. данїнла. н ннкоторын ѿ нѝ вьзможе вьвестн

---

[130] Марк 4:32.

[131] Лук. 1:35.

[132] Бит. 2:9; Пс. 1:3; Притч. 3:18.

[133] Деян. 5:15.

[134] Кол. 3:5.

[135] Мат. 3:16–17.

[136] С накрꙋпнн е преведено гр. πηγματισταί ‘привързани, уловени (?)’ (Kaimakis 1974: 100a), което вероятно трябва да се разбира като ‘питомни, домашни’, вж. по-долу накрꙋпнн в значение на ‘гълъбарят’, ‘онзи, който е опитомил гълъбите’ (накрꙋпнн аще послєть); накржпьнъ се среща само у Mikl. (с. 405), но в значение на ‘малък, дребен’, от кржпъ.

[137] В гр. εἰσελθεῖν εἰς τὴν καλιάν ‘да влязат в гнездото’ (Kaimakis 1974: 100a). Вероятно καλιά е погрешно прочетено като κακιά.

[138] С прав̑оу голоубнню се превежда гр. δίκην περιστερῶν ‘като гълъби’ (Kaimakis 1974: 100a); вероятно вместо в адвербиалното му значение δίκην ‘като’е разбрано като δίκη ‘право, справедливост’.

ѵ҃лкы вь животь. єг҃а же посла б҃ь и ѿц҃ь вьзлюбленнаго с҃на своєго і҃у х҃а сь н҃бсе. своєю
крьвїю вьсѣ вьвѣ въ животь, г҃лє. *прїидѣте кь мнѣ вси троужающеи се и обрѣмененїи,*
и азь оупокою ва[139]. раавь блѹдница вѣровавши знаменїю ѵрьвеномоу. и с҃псена бысть
тоє д҃ша, и бь дѡмь єє и марїа прнємши ѵрьвленнцоу, и истинноу пор'фирѹ. хоте бо
распети се х҃с, *облѣче се вь хламидоу ѵрьвленноую*[140]. вь іѡаннѣ писа се, ꙗко *порфирою*
одѣа се[141]. мат'ѳеи бо ѵрьвленнцею, єже по сьмотрѣнїю вьпльщенїє исповѣда. іѡан
же багреннцею, ц҃рькоє облачи. никто же багреннцоу носить, тьчїю ц҃рь єдинь. добрѣ
фисїѡлоу изьѡблачи о ѵрьмнѣмь голоубе :~

б) дроугоє слово ѡ голоубе.

Голоубь єг҃а птенце єго вьзмє, стопань єго. не завить нже //**308**/ помнить злааго.
нь подвижит се дроугыє птенце сьтворити вь домоу.

Сьмотри оубо и ты ѵ҃лче словоу г҃ню, и оуподоби се голоубоу. не бо рече тебѣ г҃ь єже
быти ти птицоу, нже прѣмѣнити ієство. нь нрава незлопомнїанїю. да *аще поиметь*
кто рнзоу твою любве ра х҃вы, ѡставн емоу и дроугоую[142]. г҃ь бо оученикомь завѣща г҃лє.
бл҃жен'ныи єсте єг҃а поносеть ва ѵ҃лци и изжєноут вы мене ра[143] :~

в) дроугоє о ꙗстрѣбе и ѡ голоубѡ.

Фисїѡлогь изьѡблачи. ꙗко вьси голоубїє аще коупно лѣтають, не смѣють ꙗстрѣбь
приближати се имь ра клопота криль ихь. аще ли ѡбрѣщеть єдиноу[144] изьѡставшоую
емлеть и изедаєть ю.

Сїє ѡ[145] вь оучениєнїи дѣвь[146] сьвьводить. ꙗко аще коупно вь ц҃рквь сьбирают се,
б҃лагаго гла вьз'слающе пѣсьми х҃оу сьгласнымн. сьпернїи онѣ дїаволь, не смѣєть
вьсма приближити се имь. боє се тѣ добродѣтели. аще ли ѡбрѣщетъ//**308б**/ єдиноу
изьѡставшоую. ѹдобнѣ оубивати[147]. да не оубо кто изьѡстаєть ѿ ц҃рькве. не тьчїю
двьстьвны нь и всакь х҃тїаниь на сьбранїє х҃во. да не похыщенїє лоукавааго боудеть :~

---

[139] Мат. 11:28.
[140] Мат. 27:28.
[141] Йоан 19:2.
[142] Мат. 5:40.
[143] Мат. 5:11.
[144] В гр. περιστερά, ἡ ‘гълъб’ е дума от ж.р.; преводачът не е обърнал внимание на несъответствието в рода на думата в двата езика и не е променил формите в допълнението.
[145] ѡ – излишно.
[146] Преписваческа грешка дѣвь вм. дѣв҃ь (τῶν παρθένων).
[147] Вм. оубиєть ю.

36. ѡ д҃рпсѣ[148]

Єсть гадь г҃люмы дрѡпсь, лють ѕѣло. ꙗко ловцоу не мощи прибліжити се ємоу. имат же рогы ꙗко назоублєнн, ꙗко прѣстрьговати велікаа дрѣвеса, и полагати на землю. вьнієг҃а жежѣть, приходить вь єфрать рѣкоу, и пієть. соу҃ же садовїа, тьнкы вѣтви имоуще и приходит' играє кь повити. и хватает се ѻкрить[149] вь повитѣмь садовьи. и вьпієть хоте избѣгноути, и не можеть. нь болє запліта́ет се. ловць же слышить вьпѣ҃ єгѡ. и прищь закалаєть єго копїємь.

И ты оубо житєлнїе. имаши два рога. ветхаго и новаго завѣта. ими же побаєть врагы своє пробадати. блѹдь. любодѣанїє. сребролюбїє. прѣзорство. все тѣлесниє стр҃ти[150].//**311**/ да не вь сн҃ заплетеши себе. и лоукавы ловць оубієть тебѣ :~

37. ѻ каменї изимающимь ѡгнь.

Єсть каменїє. да єг҃а прибліжит се дрѹгь кь дрѹгоу, вьзгараєт се и запалѧють єлика соуть ѻкр҃ть ихь. єдинь же іє҃ моужь. а дроугыи жена. и далеуе ѿстоіє҃ дроугь ѿ дроуга.

И ты оубо житєлнїе. бѣгаи жень. да не ѡ нѣмь прибліживши се и запалиши се сладострастїємъ. и пожежеши все добродѣтели. ибо самѹонь пристаноувь женѣ и ѡстрижє крѣпость єго[151]. и мнѡзи по писан'номоу сьблазнишє҃ добротѝ[152] ра҃ женскыиє[153] :~

38. ѻ гадѣ морсцѣмь трьзоубѣ[154].

Єсть гадь сицевыи, крила имѣє дльга. да аще видить корабь плаваюшь. вьзвышаєть и ть крилѣ свои, подобе се и сьпротивлѧє се корабльномоу вѣтрилоу[155]. да аще сьтворить, л҃ пьприщь, оутроужаєт се, и низвѣсить крилѣ. и вльни єго заносеть на прьвоє є҃ мѣсто. //**311б**/

Вьзимает се оубо море ѡ мирѣ. корабє же на а҃плы и м҃уники. иже прѣшьше правоу морскоую, и достигоше вь тихоє пристанище. гад же сьи сьпротивнь[156] начьишимь житїє

---

[148] Заглавието е написано в полето.

[149] Неясно значение; окрьсть? ськ рить?

[150] Гал. 5:19.

[151] Съд. 16:4–31.

[152] Тук в гр. стои κάλλει от κάλλος ‘красота’ (Kaimakis 1974: 108a).

[153] Сирах. 9:8.

[154] Заглавието в публикуваните гръцки преписи е Περὶ κήτους τοῦ καλουμένου πρίονος (‘За рибата, наречена трион’) (Kaimakis 1974: 112a), но в преписа, послужил за оригинал на славянския превод, изглежда, мястото е било нечетливо и πρίονος е разчетено като τριόδους ‘тризъб’.

[155] В гр. текст на мястото на израза сьпротивлѧє се корабльному вѣтрилоу стои καὶ ἁρμενίζει ἐρίζον τοῖς πλοίοις ‘плава, състезавайки се с корабите’.

[156] В гр. на мястото на сьпротивнь стои παρείκασται (от παρεικάζω ‘приличам, наподобявам’).

постнчьскоѥ, н пакы потекоше на прьвоѥ жнтїе мира сего. добрѣ фнсїѡлогь нзьѡбличн ѡ семь :~

39. ѡ строуѳокамнлѣ.

Вьнеґа хощеть снестн ѩнца, познаваєть врѣме вьзоухоу. н вьнеґа боудеть топлота велика на вьзоусѣ, прнходнть на песькь н сносить. та же погребаєть ѩнца. н размоущают се. н нсходеть птенцн, ґлюмы строуѳокамнлн.

Таковн соуть ρѡднтелїе непаметлнвы, нзьѡставлѩюще чеда своѩ, ходеще вь непрнлежанн, не пекоущеі̂ како вьспнтатн нхъ. соут же н дх҃овныи ѡ҃цн ра҃ующе се н прнемлюще на нсповѣданїе. тако вь непрнлежанїи ходеще. нже м҃лтвою. нже бдѣнїемь. вьспомнноуть чеда своѩ. ѡбнемагающе[157] б҃жїю помощь ѻ грѣсѣ̂ нхъ.//**309**/ не вѣ̂ще ѩко ѡнн вьзатн словѡ нмоуть прѣ̂ праведнаго соудїю ѻ д҃шахь нхь по апо҃лоу[158]. добрѣ фнсїѡлогь ѡбличн ѻ семь :~

40. ѻ заецн.

Ѻ ѥмже вьспомѣноу д҃вдь. *камень прибѣжище заецемь*[159]. вънеґа ловнмь бываєть заець бѣгаєть вь каменїе. нлн на вьзбрьдная мѣста. н тако сьхраняєть себѣ. аще лн ннз брьдо пондеть, не можеть тещн. заніѥ̂ прѣ̂нєе ногы краткы нмать. н наскорѣ стнжеть єго пьсь. сего ра̂ нщеть прнлежна мѣста.

Понщн н ты ч҃лче камень. гоннмь ѿ пса, снрѣчь ѿ бѣса. гонещаго д҃нь д҃не. н ємлющаго ч҃лчьскаго жнвота. да аще вндить ч҃лка текоущаго ннзоу, н носеща земльна н врѣменная мира сего. тоґа скорѣншее прнблнжаєт се ємоу помыслн. аще лн текоуща вндить по волн б҃жієн, н нщоуща камене нстннного ґа нашего і҃у х҃а, н на вьсходы до//**309б**/бродѣтелн вьсходеща. вьзвращаєт се ѩко н пьсь, по д҃вдоу. да *вьзвратет се вьспеть н постыдет се хотещен мнѣ злаа*[160] :~

41. ѻ дѣтлѣ

Сьн птнць ѥсть мнѡго пьстрь. ходнт бо по дрѣвїю, н сь клюномь своимь оудараєть, а оухомь послоушаєть. да аще боудеть дрѣво гнило н доупно, вьходить вь ніе н внтаєть. аще лн дрѣво не бѹдеть гнило, вьскорѣ ѿходнть ѿ ніегѡ.

Помыслн н ты ч҃лче. ѩко н дїаволь прнходнть на те сь всакою неучнстотою. н оудараєть вь те. а оухомь послоушаєть. да аще боудешн всесо̂рьчьнь вѣрою, бѣгаєть вьскорѣ ѿ тебѣ. аще лн боудешн гнилъ н доупнь вѣрою. вьходнть вь тебѣ н прѣбываєть :~

---

[157] ѡбнемагающе превежда гр. ἐκλιπαροῦντες ‘молейки, измолвайки’.
[158] 2Тим. 4:8.
[159] Пс. 103:18.
[160] Пс. 34:4.

42. ѻ ѡрлѣ

Єсть оубо ѻрьль ц҃рь птнчь. ѻрьль бо нарнчет се многы҆ радн вннь єго[161]. тьн бо жнветь, р҃ лѣть, н сьстарает се. растет же н клюнь єго, н ѡслѣпевають ѳчнма, н не можеть ловн҆т н вьсходнть на высотоу велмн.//**310**/ н помещеть себѣ ннс камень, н разбнвають свон нось. н коуплют се вь гнероусїевѣ блатѣ. н сѣднть протнвоу с҃лнцоу. да ю҆г҃а прнпечеть велмн на нюго, спадають ꙗко чешоуе ѿ ѳчню єго, н пакы младь бывають.

Н ты оумнын ч҃лче. вьнюг҃а сьгрѣшншн мнѡго, вьзыдн на высотоу смѣреномоудрїа. н пометнн себе ннс камень єже і҆є҆ вѣра. н разбїн нось свон прѣ҆ложенїе грѣхоу. оумы себе вь гнероуснювѣ блатѣ, снрѣчь сльзамн. ѻгрѣн себе на с҃лнцн, рекше вь ц҃рквн. метнн свою ѻдежѫ҆ паче грѣхь. н пакы по҆младнтн се нмашн. ꙗкоже г҃лють прр҆кь. *ѡбновнт се ꙗко ѻрлоу юность твоꙗ*[162] :~

43. ѡ слонѣ

а) Вьнюг҃а хощеть моужь сь женою сьвькоупнтн се грьбомь сьвькоуплꙗют се. занє не нмоуть сьставы. н носнть зачетоє за годнноу. да ю҆г҃а хощеть роднтн. ндеть вь блато н ражд҆ають вь водѣ. занє плаватн ємꙋ н тако порастьше нсходнть.//**310б**/ на землю. н не вьстаєть занєже не нмать сьставн.

Скотн оубо своюго с҃псенїа нщоуть н трѣбоують. ты же словеснын ч҃лче. зачель єсн вь чрѣвѣ богатьство. познан лѣто боу҆щаго тн богатьства. прнтецн кь ц҃рквн. породн себе вь водахь єже і҆є҆ ннцїнмь вь надрѣ҆. да вьнюг҃а нзыдешн ѿ жнтїа сего, ѻбрещешн покон.

б) вьпрось[163]. Дондеже ловьць не достнгнеть, кымь нравомь слѡнь въстають. ѿвѣть. Вьзоупїеть гласы велнкымн н грознымн, н болезньнымн. н по гласоу єго прнходнть слонь велнкы. н ноуднт се двнгноутн єго н не можеть. н вьзоупїють ѡба слона гласы велнкымн. н по гласоу нхь прїндоуть, в҃і, слоновь. н тн поноудет се вьставнтн єго н не могоуть. н вьзоупїють, в҃і слоновь сь ѡбонмн. н по гласоу нхь дондеть слонь маль, н подложн҆т рьта своюго, н нападаєть хоудожьствомь, н вьз҆внгнеть падшаго :~

---

[161] многы҆ радн вннь єго – от гр. διὰ τὴν πολυετίαν αὐτοῦ (Sbordone 1936: 191), където поради еднаквото звучене втората съставка на думата πολυ-ετίαν ‘дълго-летие’ е погрешно разбрана като αἰτίαν ‘вина (acc.)’.

[162] Пс. 102:5.

[163] Думата е изписана в полето.

ЛИТЕРАТУРА

Александров 1893 — А л е к с а н д р о в, А. *Физиолог*. Казан, 1893 [Aleksandrov, A. Fiziolog. Kazan, 1893].

БЕР 4 — *Български етимологичен речник*. Т. 4. София, 2012 [Balgarski etimologichen rechnik. T. 4. Sofia, 2012].

Библия 1991 — *Библия, сиреч книгите на Свещеното писание на Ветхия и Новия завет*. Изд. Св. Синод на Българската църква. София, 1991 [Biblia, sirech knigite na Sveshtenoto pisanie na Vethia i Novia zavet. Izd. Sv. Sinod na Balgarskata tsarkva. Sofia, 1991].

Гечев 1938 — Г е ч е в, Ст. *Към въпроса за славянския Физиолог*. София, 1938 [Gechev, St. Kam vaprosa za slavyanskia Fiziolog. Sofia, 1938].

Срез. 1–3 — С р е з н е в с к и й, И. И. *Материалы для словаря древнерусского языка*. Т. 1–3. Санкт-Петербург, 1893–1912 (2 изд. 1958; онлайн: http://etymolog.ruslang.ru/index.php?act=sreznevskij) [Sreznevskiĭ, I. I. Materialy dlia slovaria drevnerusskogo iazyka. T. 1–3. Sankt-Peterburg, 1893–1912 (2.izd. 1958)].

СтбР 1–2 — *Старобългарски речник*. Отг. ред. Д. Иванова-Мирчева. Т. 1. А–Н. София, 1999; Т. 2. О–У. София, 2009 [Starobalgarski rechnik. Otg. red. D. Ivanova-Mircheva. T. 1. A–N. Sofia, 1999; T. 2. O–U. Sofia, 2009].

Стойкова 1994 — С т о й к о в а, А. *Физиологът в южнославянските литератури*. София, 1994 [Stoykova, A. Fiziologat v yuzhnoslavyanskite literaturi. Sofia, 1994].

Стойкова 2011 — С т о й к о в а, А. *Славянският Физиолог. Византийска редакция: Електронно издание на текста и сравнително изследване* / Stoykova, A. *The Slavic Physiologus of the Byzantine Recension: Electronic Text Edition and Comparative Study*. 2011. http://physiologus.proab.info/.

Турилов, Мошкова 2016 — Т у р и л о в, А. А., Л. В. М о ш к о в а. *Каталог славянских рукописей афонских обителей*. Под. ред. А.-Э. Тахиаоса. 2. исправл. изд. Београд, 2016 [Turilov, A. A., L. V. Moškova. Katalog slavianskikh rukopiseĭ afonskikh obiteleĭ. Pod. red. A.-E. Tahiaosa. 2. ispravl. izd. Beograd, 2016].

Шпадијер 2014 — Ш п а д и ј е р, И. *Пантелејмон 22 – један необичан српски зборник из првих деценија XV века*. – В: Афон и славянский мир. Сборник 1. Материалы международной научной конференции, посвященной 1000-летию присутствия русских на Святой Горе. Белград, 16–18 мая 2013 г. Издание Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Святая Гора Афон, 2014, с. 267–274 [Špadijer, I. Pantelejmon 22 – jedan neobičan srpski zbornik iz prvikh detsenija XV veka. – V: Afon i slavianskiĭ

mir. Sbornik 1. Materialy mezhdunarodnoĭ nauchnoĭ konferentsii, posviashchennoĭ 1000-letiiu prisutstviia russkikh na Sviatoĭ Gore. Belgrad, 16–18 maia 2013 g. Izdanie Russkogo Sviato-Panteleimonova monastyria na Afone. Sviataia Gora Afon, 2014, s. 267–274].

Kaimakis 1974 — K a i m a k i s, D. *Der Physiologus nach der ersten Redaktion*. Meisenheim am Glan, 1974.

Macé 2021 — M a c é, C. *The Greek tradition of the first recension (Phys. Gr. I)*. – In: Macé, C., J. Gippert (eds.) The multilingual Physiologus: Studies in the oldest Greek recension and its translations (= IPM, 84). Turnhout, 2021, p. 49–108.

Macé, Gippert 2021 — M a c é, C., J. G i p p e r t (eds.) *The multilingual Physiologus: Studies in the oldest Greek recension and its translations* (= IPM, 84). Turnhout, 2021.

Mikl. — M i k l o s i c h, F. *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*. Vindobonae, 1862–1865.

NA28 — N e s t l e - A l a n d. *Novum testamentum Graece. 28 ed*. Eds. E. Nestle, K. Aland: https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/novum-testamentum-graece-na-28/read-the-bible-text/.

Perry 1937 — P e r r y, B. E. [rev.] *Physiologus. Ed. F. Sbordone. Milan, 1936*. – American Journal of Philology, 58 (1937), p. 488–496.

Repertorium — *Repertorium of Old Bulgarian Literature and Letters.* http://repertorium.obdurodon.org.

Sbordone 1936 — S b o r d o n e, Fr. *Physiologus*. Mediolani, 1936.

Sept. — *Septuagint (LXX).* Deutsche Bibelgesellschaft (Academic). https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/septuagint-lxx/read-the-bible-text/.

SJS — *Slovník jazyka staroslověnského* / *Lexicon Linguae Palaeoslovenicae*. T. 1–4. Praha, 1958–1997.

Stoykova 2021 — S t o y k o v a, A. *The Old Church Slavonic tradition*. – In: Macé, C., J. Gippert (eds.) The multilingual Physiologus: Studies in the oldest Greek recension and its translations (= IPM, 84). Turnhout, 2021, p. 351–386.

Tachiaos 1981 — T a c h i a o s, A.-E. *The Slavonic Manuscripts of Saint Panteleimon Monastery (Rossikon) on Mount Athos*. Los Angeles, 1981.

THE PSEUDO-BASILIAN RECENSION OF THE *PHYSIOLOGUS*
IN THE SLAVIC MANUSCRIPT TRADITION

(Summary)

The article contains a comprehensive study of the Slavic translation of the third Greek recension of the *Physiologus* – the Pseudo-Basilian. The translation is preserved in a single Serbian copy from the Panteleimon Monastery on Mount Athos, No. 22, 15th century. As well as the known Greek copies of the Pseudo-Basilian recension, the Slavic text is inhomogeneous – it also contains chapters from the other two, earlier Greek recensions – the Alexandrian and the Byzantine. However, unlike the Greek copies, where the chapters taken from the different sources are mechanically combined into one common text, the Slavic copy was composed on a different principle – the particular chapters were rearranged so that all the texts about the same animal from the different recensions were collected together. The research presents the structure of the Slavic copy of the Pseudo-Basilian recension of the *Physiologus*, restoring the original sequence of the folia in the manuscript, which have been disordered while binding. Observations on the nature of the text and on the peculiarities of the translation show that, regardless of the Serbian orthography and linguistic features of MS. Athous Panteleimon 22, the translation is probably Bulgarian and originated no later than the 12th–13th centuries. The complete text of the copy is published in an appendix.

Keywords: Physiologus; Pseudo-Basilian recension; Middle Bulgarian translation; MS. Athous Panteleimon 22.

Ana Stoykova,
Institute for Literature –
Bulgarian Academy of Sciences

Анисава Милтенова (София, България)

КОМПИЛАЦИЯ С ИМЕТО НА ПСЕВДО-ЕВЛОГИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИ В СТАРОБЪЛГАРСКИ ПРЕВОД

Многократните преводи в славянските средновековни литератури са обект на интензивно проучване в последните две десетилетия и резултатите са изключително плодотворни – както за проследяване на взаимния обмен на преводни и оригинални текстове, така и за спецификата на лексикалните и граматичните характеристики на свидетелите. Може да се каже, че съществен напредък има в областта на паренетичната литература – както под формата на сбирки от мъдри изречения, така и като антологии от извлечения от патристичните автори. Изследването се затруднява от факта, че съдържанието на флорилегиите[1] често има компилативен характер, съставено е от различни фрагменти, възхождащи към неустановени гръцки първообрази. Съпоставката на четенията в преписите позволява да се установят както наличието на повече от един превод, така и евентуални редакционни изменения в текстовете през десетилетията.

В настоящото съобщение са изложени наблюденията върху един кратък текст под заглавие: Како по(д)баѥть хр(с)тнѩннноу нстѣн жнтнн нмѣтн. паче по законоу. жнвьшнхь; нач.: Аще оубо стѣнь нмы законꙋ боу(д)щнхь бл҃гынь; край: аще бо вси повелѣннѥмь. хранннтн заповѣдн. гдѣ разлнчꙋ́ноѥ. н неповнн'ноѥ н ѿлоучєннѥ. Целите на проучването са да се определи темата на откъса и как тя се интерпретира, да се проследи трансмисията на текста и неговият контекст. Откъсът ми е известен засега по пет преписа:

1. Препис в ръкопис № 382 (453) от сбирката на Хилендарския манастир (= Хил. 382) от началото на XIV в., л. 18а–18б, пергамент, устав в две колони от една ръка; безюсов, преобладаващо едноеров правопис с черти на рашка школа. Книжното тяло, с многобройни липси[2], които накърняват

[1] Терминът се употребява според дефиницията на М. Ришар (Richard 1964: 486). Вж. и прегледа у Кузидова (Kuzidova 2003).

[2] Засега са известни три допълващи фрагмента, съхранявани в Русия: два в БРАН – Санкт Петербург (Дмитриевски 41, 6 л. и 13.7.1, 6 л.), и един в РГБ – Москва (Григорович № 19 (М 1702), 2 л.).

целостта на текстовете, е съставено от два отделни ръкописа (л. 1–197 и л. 198–259) със самостоятелна пагинация на тетрадите. Първият ръкопис съдържа сбирка от разнообразни ексцерпти от съчинения на отци на Църквата (л. 1а–92б) и препис на първия *Симеонов сборник* (*Изборник от 1073 г.*, Син. 1043 от сбирката на ГИМ, Москва) (л. 92б–197)[3]. Вторият представлява препис на Симеоновия *Златоструй*. Изказано е мнение, че и двете части възхождат към български протограф от X в. Ръкописът е добре проучен и част от текстовете са издадени[4].

2. Препис в ръкопис № 310 от сбирката на Румънската академия на науките (= РАН 310) от XVI в., л. 26а–27а; хартия, поуустав, влашки по произход; безюсов, двуеров непоследователен правопис (Panaitescu 2003: 55–58). Текстът на места е нечетлив. Заедно с № 382 и с пергаментен ръкопис № 72, XIV в., сръбски по произход, от същата сбирка (Panaitescu 1959: 87–88), възхожда към един и същи протограф с произход от Света гора, като съпоставка между трите ръкописа е направена от Г. Михаила (Михаила 1977; Михаила 1987). Тази част, в която се съдържа разглежданият откъс, е изгубена в № 72. Откъсът, включен в № 310, е описан от Йон Раду Мирча (Mircea 2005: 60)[5]. Той го идентифицира като фрагмент от съчинение на Евлогий Александрийски (581–608), назовано *За св. Троица и Въплъщението*, чийто гръцки първообраз е упоменат най-напред от К. Крумбахер (Krumbacher 1897: 60). Тази теза ще бъде разгледана по-долу.

3. Препис в ръкопис № 237 от сбирката на А. И. Хлудов, ГИМ, Москва (= Хлуд. 237), датиран ок. 1340–1350 г., л. 262б–263а, хартия, поуустав, двуюсов, двуеров правопис (характерен за предевтимиевия период), български по произход[6]. Анализиран е подробно от редица изследователи (Радченко 1898; Сирку 1898: 484–487; Николова 1980: 36–37, 157–384; Николова,

---

[3] Хипархетипът е характеризиран като възхождащ към първоначалното (еднотомно) състояние на *Изборника от 1073 г.* в проучване на Дж. Вруленд и У. Федер (Vrooland, Veder 2006).

[4] Въведен е в научно обращение от В. М. Истрин (Истрин 1896), като го датира от XIII в. Същата датировка възприема Сава Хилендарец (Sava Chilandarec 1896). П. А. Лавров отнася ръкописа към края на XIII и началото на XIV в. (Лавров 1899) и установява, че ръкописът прилича по състав на *Изборника от 1073 г.* По-късно учените определят датировката на ръкописа на границата между XIII и XIV в. (Matejic 1976: 32 – определен е като *Patericon* и е датиран от XIV в.; Богдановић 1978: 150–151 (№ 382) – определен е като *Златоструй*; Иванова 1979: 57–59 – края на XIII и началото на XIV в.; Matejic, Thomas 1992: 499 – ръкописът е наречен *Златоструй*; Thomson 1993: 40, бел. 41, приема за по-обосновано да се отнесе към началото на XIV в; Васиљев 1984–1985: 135 – началото на XIV в.; Турилов, Мошкова 1999: 115, № 260 – първа третина на XIV в.; Милтенов 2013: 19–20 – първата третина на XIV в.).

[5] Не са посочени други славянски преписи на съчинението.

[6] Описание в: Попов 1872: 462–475; датиране в: Лихачев 1899: XCIX–CIII.

Йовчева, Попова, Тасева 1999: 80–81, № 74 и др.)[7]. Х. Миклас определя значението му въз основа на приписките на л. 57б – с името на книжовника Грубадин (вероятно основен писач), и на л. 203б – на книжовника Фудул, като той отбелязва, че е превел две статии („главизни“) от гръцки на български, когато е бил „в Парория с братята“ (Миклас 1994). Повечето учени свързват възникването на ръкописа с времето на Григорий Синаит, а за съдържанието му изтъкват, че е създаден от по-стари преводи, но редактирани специално за този кодекс. М. Спасова анализира отново приписките в Хлудовия ръкопис и направи опит да пререшi въпроса за локализацията му, за произхода и съдбата на състава (Спасова 2008; Спасова 2009).

4. Препис в ръкопис № 42 от сбирката на Австрийската национална библиотека, Виена (= Виен. 42), XIV в., л. 312а, пергамент, полуустав в две колони, безюсов, двуеров правопис. Ръкописът е изписан от книжовника Ратко, вероятно в манастира Зограф на Света гора, като е използван по-стар среднобългарски оригинал. Въведен е в палеославистиката от А. И. Яцимирски; съвременно описание е публикувано от Г. Биркфелнер (Яцимирский 1921: 154–157, № 117; Birkfellner 1975: 258–261); Х. Миклас е посветил специално изследване на близостта между Виен. 42 и Хлуд. 237, като очертава развоя на ръкописната традиция (Миклас 1977).

5. Препис в ръкопис № 26 от Народната библиотека на Сърбия, Белград (= Белгр. 26), от третата четвърт на XIV в., л. 324а–325а, полуустав, писан от сръбски книжовник с безюсов, двуеров правопис (Штављанин-Ђорђевић, Гроздановић-Пајић, Церниħ 1986: 45–52); на места личи среднобългарски първообраз. Ръкописът е анализиран от Снежана Йелесиевич (Јелесијевић 2011–2012).

Според заглавието на разглеждания текст той е упътване на християнина за истинен живот, следващ „закона“, т.е. етичните правила, възприети в Източното православие. Текстът започва с цитат от *Послание към евреите* на апостол Павел (10:1), което е изтълкувано, за да се изясни какво е значението на понятието „закон“ и какво трябва да се случи с тези, които излизат извън свещените му граници. Авторът използва думата „сянка“ в смисъла, вложен от ап. Павел и в други негови послания (напр. Кол. 2:17), че Старият завет е предназначен да предрече всичко, което предстои да се прояви след идването на Христос в Новия завет[8]. Чрез алюзия от *Послание до Галатяни* (5:4) е казано, че престъпилите закона трябва да се отлъчат от

---

[7] К. Радченко и П. Сирку посочват, че полууставното писмо напомня първия почерк от известния *Поп-Филипов сборник* от 1345 г.

[8] Според Мойсеевия закон всички обреди и ритуали в Стария завет са прототип и загатване на Иисусовото първосвещеническо служение в небесната нерукотворна скиния (Евр. 8:5, 9:23–28). В Евр. 9:11 същата фраза се използва за първосвещеническото служение на Иисус Христос.

църквата, докато искрено се покаят. За нарушилия границите на закона е употребена метафората за заболелия, който трябва да възвърне съвършено своето здраве, за да бъде приет обратно. В следващия пасаж представата за тези, които са пренебрегнали границите на закона, е конкретизирана чрез позоваване на *Евангелие от Матей* (5:20) – това са книжниците и фарисеите: аще не боудеть лишьшн правда ваша. паче н книгоучн н фарисен. н пр(о)чаѧ. Следва разгърната антитеза, в която се изброяват различията (н внж(д)ь мн различноюе н прѣмѣнїеноюе) между формулирането на прегрешенията според Божиите заповеди в Стария завет и тяхната променена същност в Новия завет: (1) тамо р(ч)е не оубнїешн. з(д)ѣ же не разьгнѣваїешн се на брать свон. (2) тамо не сьблюднши. здѣ же не вьзрншн на похотѣнніе. (3) дрѣвле не похощешн селоу блнжнѧго своего. н҃нѣ же продаж(д)ь нмѣнїе свое н даж(д)ь ннцн(м). Християнинът е напътстван чрез добри дела и целомъдрие да достигне до небесното царство, като следва трудния и скръбен път през неговите тесни врата, през които ще преминат малцина. Както и в други подобни текстове са порицани обилното ядене, опиването, смехът и наслаждението, пристрастяването към светския живот и неспазването на Божиите заповеди. Специално място е отделено на несправедливите светски властители, които са характеризирани чрез цитатите от *Мат. 23:24*: тѣм'же комарь нсцѣж(д)юще. н вельблюдь пожнрюще и от *Мат. 7:5*: брьвна вь чоуню носеще. н сьн соучьць много пытающе не чоують, сами се осъждат и не заслужават ответ и прошка. Те са предупредени, че този, който е установил закона, е един-единствен и ще съди всички. Тази част от текста има полемичен характер и може да се каже, че е насочена против еретиците (Pollmann 2001: 475–477, 481–482). В последния пасаж има предупреждение към монасите, които са длъжни да спазват Божиите заповеди, но наред с това то е отправено към целия народ. Изрично е казано, че в закона равно са приети всички – и глухи, и слепи, и миряни, които са покръстени и научени на закона; отправен е призив към неразбиращите и осъждащи на зли дела собствената си глава и развращаващи послушалите ги. Всички, които спазват заповедите, трябва да знаят кое е различаващото се от закона, това, което може да е оправдаемо, но както и достойното за отлъчване; текстът завършва без финална формула.

Изброените пет преписа съдържат два превода – А и Б, и една редакция. Взаимоотношението между тях се установява при колация на четенията и показва следното групиране – преписите в ръкописите Хил. 382 и РАН 310 се отнасят към превод А, а към превод Б – преписите в ръкописите Хлуд. 237 и Виен. 42. В превод Б текстът е означен с рл҃е в лявото маргинално поле като част от флорилегия. Преписът в ръкопис Белгр. 26 представлява редакционен вариант на превод Б, но в отделни четения се доближава до А.

I. Р а з л и к и т е между преписите добре личат при сравнението на цитатите от Свещеното писание, които са ключови за съдържанието на текста.

Превод А		Превод Б		Редакция на превод Б
Хил. 382	РАН 310	Хлуд. 137	Виен. 42	Белгр. 26
Евр. 10:1 Ѧще оубо стѣнь нмы законꙋ боудещн(х) бл҃гынь.	Ѧще оубо стѣнь нмы н законоу боудещн(х) бл҃гынь.[9]	аще ꙋбо стѣнь нмы законь, бл҃(д)щн(х) благынь.	Ѧще оубо стѣнь нмы законь, боу(д)щн(х) благынь.	Ѧще оубѡ нстѣнꙑнымь законь без'боу(д)щн(х) благынь.
Мат. 5:20 аще не боудеть лишьшн правда ваша. паче книгочнн н фарисен. н пр(о)чаѧ.	аще не боудеть лишьшен правда ваша. паче книгочнн н фарїсен н прочаа.	аще не нзбѫде(т) правда ваша паче книжникъ н фарисен не вьнде(т) вь цр(с)тво нб(с)ное	аще не нзбоуде(т) правда ваша паче книжьникь н фарисен, не вьнде(т) вь цр(с)тво нб(с)ное.	аще не боудеть лишьшн правда ваша, паче книгочїн н фарисен. н ѩже потомь.
Мат. 23:24 тѣм'же комарь нсцѣж(д)юще. н вельблюдь пожнрюще.	тѣм'же комарн нсцѣж(д)ающе н вельбоудн пожнрающе.	тѣм'же мъшнца ѡцѣж(д)аѧтъ, н велбжда (!) пожнраѧть.	тѣмже мьшнце оцѣж(д)ають, н велбоуда пожнрають.	тѣм'же нсцѣлѧѥть авела. Сн же блоуды пожнрають.
Мат. 7:3–5 н брьвьна вь ѡчню носеще. н сочьць много пытающе не чоують.	н брьвьна вь ѡчню носеще. н сочьць мно(г) пітающе.	бръвна въ ѡчню носѧще, н сѧчьца пытаѧще. нечюѧще.	брьвна вь очню носеще, н сочьца пытающе. [н] не чююще.	н клады вь очню носще, н сочь'ца мно(г) пнтають. нечююще.

Както се вижда по-горе, текстът започва с цитат, който представлява перикопа от *Евр. 10:1*; както в превод А, така и в Б той е идентичен и следва гръцкия текст: Σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν. Преводът е самостоятелен, не е зависим от превода на *Апостола*, напр. *Слепченски апостол* (XII в.): Б[р]а(т) стѣнъ нмн закона грѧдѫщнмъ благомъ не самъ ѡбразъ

[9] В описанието на Йон Раду Мирча (Mircea 2005: 60) цитатът е предаден погрешно: Ѧще оубо стѣньмн н законоу боудещн(х) бл҃гынь телесе(м) болещее ѿлоччаше ѿ ст҃ын ѡграж(д)енїн колнцѣ(м) пасенна вь бл҃гтн д҃шею болещее подобаеть...

вещемъ (Ильинский 1912: 73). Същият стих във *Великите чети минеи* на Макарий (Успенски комплект) гласи: Сѣнь бѡ нмын законъ грѧдꙋщїн(м) бл҃го(м) (Besters-Dilger 2014: 597 (780ab). В Белгр. 26 цитатът е предаден погрешно, което може да се обясни с това, че преписвачът не е разпознал текста на *Послание към евреите*, нито е схванал смисъла на неговото тълкуване.

Вторият цитат от Матей (5:20) често се включва в паренетичната литература (грц.: λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.). В превод А се чете: аще не боудеть лншьшн правда ваша, а в превод Б: аще не нзбѫде(т) правда ваша. Ранният превод с глагола лнхнѫтн (περισσεύειν, μὴ περισσεύσῃ) има паралел в *Изборника от 1073 г.*: н аще не лнхнеть правьда вашѧ паче книгъчнн н фарнсѣн, не вънндете въ цѣсарьствніе н҃бсноіе (Симеонов сборник 1: 81б25–26), докато превод Б следва евангелския превод, напр. *Маринско евангелие*: Гл҃ѫ бо вамъ. ꙗкѡ аще не нзбѫдеть правда ваша паче книжннкъ н фарнсен. не нмате вънитн въ цр(с)тво нб(с)ноіе. (Jagić 1883: 11). Интересно е, че в редакцията в Белгр. 26 се пази превод А: аще не боудеть лншьшн прав'да ваша.

Третият цитат е съчетание от перикопи от два стиха от *Евангелие от Матей*, като текстът в превод Б следва лексиката на евангелския превод: *Маринско евангелие*: Вождн слѣпнн. оцѣждаѭщен мьшнцѫ. а вельбѫдъ поглъшталѭще (*Мат. 23:24*); оставн н нзъмѫ сѫчецъ нз очесе твоего. і се брьвъно въ оцѣ твоемь. лнцемѣре. ізьмн пръвѣе брьвъно нз очесе твоего. і тогда оузьрншн нзѧтн сѫчецъ нз очесе братра твоего (*Мат. 7:3–5*). В превода в Хил. 382 и РАН 310 се е съхранила лексемата комаръ – комарь нсцѣж(д)юще, която в ранните старобългарски преводи от X в. се открива в *Псевдо-Методиевото Откровение за последните времена* (Thomson 1985; Йовчева, Тасева 1994) и в превода на *Пандектите на Никон Черногорец* (Срезневский 1876: 290; Срезневский 1893–1903 1: 1265): Комаръ нсцѣжающе, а вельблудъ пожнрающе. Текстът в Белгр. 26 е напълно погрешен: тѣм'же нсцѣлѧіеть авела. сн же блоуды пожнрають. Интересно е, че лексемата брьвно тук е заменена с клада (δοκός, ἡ), характерна за други ранни паметници, напр. *Изборника от 1073 г.*: что вндншн соукъ въ очесн брата своіего. въ своіемь же очесн клады не разоумѣіешн (Симеонов сборник 1: 211а23) нзвьрьзн кладоу прѣжде отъ очесе своіего. тъгда оузьрншн нзврѣштн сѫчьць отъ очеса брата твоіего (Симеонов сборник 1: 210г20).

Очевидно библейските цитати в превод Б са коригирани спрямо превод А тогава, когато книжовникът от XIV в. е сметнал, че те са предадени неточно. Редакцията в Белгр. 26, когато не предава повреден текст, се придържа към ранния превод.

II. Л и п с и в разглежданите преписи един спрямо друг не се установяват, нито допълнения, т.е. те предават един и същи текст в цялост. Разли-

чията вътре в група А и Б са минимални, рядко е видим опит на книжовника, преписал Виен. 42, да подобри протографа, с който е разполагал, напр. Хил. 382: н прѣстанете. не разоумѣюще н ѡсоуж(д)ающе. на зло своєн главѣ – Виен. 42: н прѣстанѣте неразоумно ѡсоуж(д)ающе на злобоу глава (ж) своимь.

Разночетенията в текста на превод А спрямо Б могат да се представят по следния начин:

1) Лексикални замени, които най-общо имат принадлежност към общия фонд на монашеската литература. Забележима е замяната при наречия: А колнцѣмь – Б колмн; А донелнже – Б дон'деже; А дрѣвле – Б онде; А нынѣ – Б зде; А тако – Б како. В Б се среща допълване на фразата с ꙗко и с ꙗко еже. Замени се установяват при глаголи и глаголни форми, съществени за смисъла на текста: А подобатн – Б достонт; А похотѣтн – Б възж(д)елѣтн; А датн – Б раздатн; А вълѣстн – Б вънитн; А оукарꙗюще (оукарꙗтн) – Б хꙋлѧще (хоулитн); А оуклонитн – Б съвращатн. Замяната на съществителни е по-рядка: А дѣанне – Б дѣланне; А попечєнніє – Б раскаанїе; А правда – Б оправданне; А ꙗдь – Б питанїе. Понякога съществителното е заменено с глаголна форма: А похотѣнніє – Б ꙗко еже похотѣтн; А ноуж(д)ьнікъ – нꙋдѧщїн сѧ; А наслаж(д)єнїе – Б наслаждатн сѧ. Замяна на прилагателни: А чистѣншин – Б праведнѣншин; А неповни'ноіє – Б невиновное; А множаншее – Б больша. Превод Б, от една страна, пази древното състояние на езика, но, от друга, се стреми към по-ясен езиков израз.

По-редки са замените на цели изрази: А ꙗкоже м'ноу мірьсцн – Б ꙗкоже е(с) лѣпо мирстїн; А соудн всѣхь – Б сѫдїн еднь; привлича вниманиe замяната на пр'вааго житнꙗ в А с чистааго жн(т)ꙗ, както и на ѡбла(д)аюцнн. чрьн'цн в А с мирьстн н чр'нцн.

2) Разместване в синтаксиса на фразата – с перифраза или с промяна на формите – се установява на малко места, но е показателно за подхода на преводачите, напр.: А колнцѣмь паче н҃нꙗ вь блг(д)тн д҃шею болещою. по(д)баать – Б колмн паче н҃нѣ до(с)онть вь благодѣтн д҃шеѧ; А н за ѡбилоую ꙗдь. н пытніє н смѣхь – Б н за ѡбїлное питанїе. н смѣ(х) н питне; А да вьсплачоут' се. да слышоуть без' боꙗзни живоущин. н ѡвладаюшн н ꙗкы вь властн нмоущн наслаж(д)єнніє мира – Б да слышѫ(т) ꙋбо н мирстїн без боазнї живѫще н, н ꙗкы подь властїѧ нмѧще н, наслаждатн сѧ мира; А ѡсоуж(д)ающе н оукарꙗюще аще гдѣ что мало – Б осѫж(д)аѧще н хꙋлѧще. аще где мальмн.

Особеностите на редакцията в Белгр. 26 са в две насоки – книжовникът е имал подръка протограф, близък до превод Б, като приликите с преписите от тази група са видими; наред с това са съхранени ясни следи, че той е сверявал на места текста с превод А. Последното личи както в предаването на библейските цитати, така и в някои отделни места от текста, напр. А н дрѣвлє не похоцешн селоу блнж'ніаго своіего – Б онде, не вьзж(д)елаешн села блнжнааго – е предадено в Белгр. 26 н древлиє. не вьждєлѣюшн блнжнїаго сн. Иновации в текста на Белгр. 26 се забелязват на следните места: А ꙗко

за праз(д)но слово. слов(о) нн въз(д)атн – Б ꙗко н за празно слово въздатн ны є(с) слово – Белгр. 26 ꙗко н за празнословнє: слово въз(д)атн ны; А вьсн тьч҃но прнєхомь. ѡбла(д)ѥшн н чрьн҃цн – Б въсн тьчно прнѧхо(м). мнрьстн н чр҃нцн – Белгр. 26 ꙗко в҃сн равнопрнєхомь мнр҃сцїн, н чрьн҃цн; А глоусін н слѣпін ѿ мнр҃скынхь слышнте н прозрнте. – Б глоусн, н слѣпїн м(н)рослоужеб҃нницн всн, слышнте н прозрнте. – Белгр. 26 глоусн, н слѣпїн м(н)рослоужеб҃нницн вс҃н. слышнте н прозрнте.

Съпоставката в контекст се вижда от следната таблица:

Превод А		Превод Б		Редакция на превод Б
Хил. 382	РАН 310	Хлуд. 137	Виен. 42	Белгр. 26
нстѣн жнтнн нмѣтн	нстѣє жїтне нмѣтн	нстнно жнтне нмати	не се чете	нстнн҃нѣн жнтнє нмѣтн
колнцѣмь паче нн҃нѧ вь блг(д)тн д҃шеюболещою. по(д)баать	колнцѣ(м) паче нн҃нѧ вь б҃лг(д)атн д҃шею болещее подобаеть	колмн паче н҃нѣ до(с)онть вь благодѣтн д҃шеѧ	колмн паче нн҃нѧ до(с)нть вь блг(д)тн д҃шею	колнцѣмь паче нн҃нѧ вь благо(д)тн. д҃шею болѥщеє до(с)нть
донелнже сь попеченнємь нстннымь	донелнже с попеченїемь нстнны(м)	дон҃деже вь раскаанїе, нстннымь	дон҃деже вь раскаанїе, нстнны(м)	донелѣже вь раскаѧннє нстнн҃нымь
ч(с)тѣншааго жнтнѧ н дѣѧннѧ больша оу на(с) тежеть х(с)ь	чнстѣншаго жїтнѧ н дѣанїа бол҃щаго оу на(с) тежеть х҃с	праведнѣнша жн(т)ѧ дѣланїа болшнмн вь на(с) вьстѧзѳеть х(с)ь	праведнѣнша жнтїа. н дѣланїа болшнмн вь на(с) въстезоуєть х҃с	праведнѣнша жнтїа н дѣѧннѧ, болше оу на(с) вьстезоуєть х҃сь.
внж(д)ь мн разлнчноє н прѣмѣнєноє. тамо р(ч)є	вн҃ждь мн разлнчное н прѣмененое. тамо р(ч)є	зрн разлнчнааго, н прѣмѣннааго. онде бо р(ч)є.	зрн разлнчнааг(о), н прѣмѣн҃нааго. ѡнде бо р(ч)є	Зрн разлнчнаго н врѣмен҃наго. ѡнде бо р(ч)є
здѣ же не вьзрншн на похотѣннє	здѣ же не вьзрншн на похотѣннє	зде же, нн вьзрншн ꙗко еже по(х)тѣтн	зде же не възрншн ꙗко еже похотѣтн	зде(ж) не вьзрншн ꙗко же похотѣтн.
н дрѣвлє не похоще́шн селоу блнж҃нѧго своєго	н дрѣвле не похоще́шн селоу блнжнѧго своего	онде, не вьзж(д) елаєшн села блнжнааго	онде, не възж(д) елаєшн села блнжнѣго.	н древлє. не вьждєлѣєшн блнжнѧго сн

н҃нꙗ же продажь имѣнїе своѥ. и даж(д)ь нищнмь	н҃нѣ же продаж(д)ь имѣнїе свое и даж(д)ь нищн(м)	зде же, продаешн ж(д)е иманїа и раз(д)ан нїщїмь	зде же, продаж(д)ь иманїа и раз(д)ан нищнмъ	н҃нꙗ же продаж(д)ь своѥ имѣнїе и раздан нищнмь
да и ѥще м'ножаншеѥ правдын	да и еще множаншее правди	да аще болша онѣ(х), оправданїа	да аще бол'ша онѣ(х) ѡправданїа	Да аще бол'ша ѡнѣхь ѡправданнꙗ
и ноуж'нищи вьсхытеть ѥ	и ноуж(д)ьнищи вьсхытеть е	и ѹдѧщїи сѧ вьсхытѧть е	и ноудещїи се вьсхытеть ѥ	и ноудещен се вьсхытають ѥ
вьлѣзоуть нѣщии вь ниѥ. и тѣсни бо и скрьбнь си поуть	вьлѣзоуть нѣщїи [...] крьбны поуть	вънїдѫ(т) нѣщїи въ не. тѣсныи бо и скрьбныи пѫ(т)	вьиидоу(т) нѣщїи вь не. тѣсныи бо и скрьбныи поу(т)	вьиидоу(т) нѣщїи вь нее. тѣсьнь бо ѥ(с) и скрьбьнь пѹть
тако не скрьбьнь и тѣсьнь	тако не тѣсьнь ли и скрьбьнь	и како не тѣсенъ и скрьбе(и)	и како не тѣсенъ и скрьбе(и)	и како не тѣсьнь и скр'бьнь
ꙗко за праз(д)но слово. слов(о) ни вьз(д)ати	ꙗко [...] вьз(д)ати	ꙗко и за празно слово въздати ны е(с) слово	ꙗко и за празно слово вьз(д)ати ны ѥ(с) слово	ꙗко и за празнословиѥ: слово вьз(д)ати ны
и за ѡбилоую ꙗдь. и пытиѥ и смѣхь	и за ѡбилоую ꙗдь. [...]	и за ѡбїлное питанїе. и смѣ(х) и питие	и за ѡбїлное питанїе, и смѣ(х) и питїе	и за ѡбилноую пищоу. и смѣхы и питиѥ
да вьсплачоут' се. да слышоуть без' боꙗзни живоущии. и ѡвладаѥшни и ꙗкы вь власти имоущи наслаж(д)ениѥ мира	да слышеть и да вьсплачють се без' боазны живоущен. и ѡбла(д)ющен и ꙗко въ власти имоуще наслаж(д)енїе мира	да слышѫ(т) ѹбо и мирстїи без боазнї живѫщен, и ꙗкы подь властїѧ имѧще и, наслаждати сѧ мира	да слыше(т) оубо и мир'стїи без боазнї живоущен, и ꙗкы подь властїю имоущен, наслаж(д)ати се мира	да слышеть мир'сцїи, и без'боꙗзни живоущен. и ꙗко подьвластю имоущен наслаж(д)ати се мира
ѡсоуж(д)ающе и оукарꙗюще аще гдѣ что мало	ѡсоуж(д)ающе и оукарꙗюще. аще гдѣ что мало	осѫж(д)аѧще и хѹлѧще. аще где мальми	ѡсоуж(д)ающе и хоулеще. аще где мальми	ѡсоуж(д)аюше и хоулеще. аще где малы

сь пр҃ваго жнтнꙗ оуклонивше се	с҃ прьваго жнтна оуклонивше (с)	сь ѵнстааго жн(т)ꙗ сьвращашѫ (с)	сь ѵнстаго жнтїа сьвращьшоу се	сь ѵнстаго жн(т)ꙗ сьвращеше се
ꙗкоже м҃ноу мірьсцн	ꙗкоже м҃ноу мірьсцн	ꙗкоже е(с) лѣпо мнрьстїн	ꙗкоже ѥ(с) лѣпо мнрьстїн	ꙗкоже ѥ(с) лѣпо мнр҃сцїн
н ѥднныинь бь҃. н законооуставннкь. н соудн всѣхь	н єднинь бь҃. н законооуставннкь н соудни всѣ(х)	н єдинъ бь҃, н законꙋꙋставнникь н сѫдїн єдинь	н єдїнь бь҃, н законоуꙋставнникь н соудїн єдїнь	н ѥдинь бь҃, н законоꙋꙋставнникь н соудиꙗ всѣмь
вьсн тьу҃но прнѥхомь. ѡбла(д)ѥшн н ѵрьн҃цн	в҃сн тьѵно прїєхѡ(м). ѡбла(д)аюцнн. ѵрьн҃цн	въсн тьѵно прнѧхо(м). мнрьстн н ѵр҃нцн	вьсн тьѵно прнєхо(м). мнр҃стн н ѵрьн҃цн	ꙗко в҃сн равнопрнєхомь мнр҃сцїн, н ѵрьн҃цн
н прѣстанете. не разоумѣюще н ѡсоуж(д)ающе. на зло своєн главѣ	н прѣстанѣте неразоумно ѡсоуж(д)ающе на злобоу глава (ж) своимь	ѡставнте сѧ не разꙋмѣваѧще, н ѡсѫж(д)аѧще зло на своѧ главы	ѡставнте се неразоумѣвающен, н ѡсоуж(д)ающе зло на своєє главы	оставѣте се проѵеє неразоумѣцїн, н ѡсоуж(д)ющен на зло своє главы
гдѣ разлну҃ноє. н неповнн҃ноє н ѿлоуѵенїе	гдѣ разлнуное. н неповнн҃ное ѿлоуѵенїе	где разлнуное. н невнновное. н ѿлѫѵеное	где разлнуное ⁘ н невнновное. н ѿлоуѵеное⁘	где разлнуноє н невнновноє. н ѿлоуѵен҃ноє

III. Какво е отношението на разглеждания откъс спрямо р ъ к о п и с н а т а т р а д и ц и я? Публикувах анализи на няколко преводни паренетични произведения, съдържащи се в кръг от ръкописи, който включва и по-горе разгледания текст: (1) т.нар. *Московски флорилегий* (МФ), състоящ се от 166 кратки наставления, чийто византийски текст е проучен и издаден от Доротей Гетов, а славянският превод е публикуван съвместно с автора на тези редове[10]; (2) сбирка от афористични наставления за морално усъвършенстване, подредени според гръцката азбука (АП), озаглавена Поучєнніє пользно по алфавнтоу, поместено в ръкописите непосредствено след *Московския флорилегий* (CPG 6082), което обхваща 24 наставления в проза, подредени според реда на гръцката азбука, се приписва на Нил Синайски (345 – ок. 430)[11]; (3) Кратко поучение за благодарността към Бога и за мо-

[10] Наименованието *Florilegium Mosquense* е предложено от Марсел Ришар (Richard 1964: 497; най-ранен гръцки препис от съчинението се съхранява в сбирката на РГБ–Москва, ръкопис № 126, от XII в. (Getov 2006; Милтенова, Гетов 2002: 305–307).

[11] Драгутин Анастасиевич споменава настоящото паренетично поучение под № 21 в своя дисертационен труд върху гръцките азбучни поучения (Anastasijewić 1905: 59); Гръц-

литвата (ПБ) под заглавие О блгдарьствын. стго васнлнꙗ, което представлява извлечение от хомилията на св. Василий Велики за мъченица Юлита (BHG 972; PG 31: col. 244 A; CPG 2849) (Милтенова 2012); (4) Поучение върху десетте Божи заповеди (ПБЗ), озаглавено Ѿ апльскынхь оуставь. калко поб(д)аіеть жнтнн хртнꙗннноу, с няколко славянски превода и редакции, чийто първообраз възхожда към извлечение от началото на книга VII от раннохристиянското съчинение *Constitutiones apostolorum*, добре проучено и издадено (Metzger 1985–1987; Funk 1970) (Милтенова 2008); (5) съчинение, състоящо се от мъдри изречения (сентенции) (ПГ), под заглавие Прп(д)бнаго ѿца нашего ннла. ѡ разоумын оученїа дшепользнаа, което включва подборка от наставления в духа на християнската етика, групирани в две части (съединени и преплетени една с друга): (a) *Sententiae,* Inc.: Φόβον ἔχε θεοῦ καὶ πόθον (CPG 6583a; PG 79: 1252–1262); (b) *Sententiae abducentes hominem a corruptibilibus,* Inc.: Ὁδὸς εἰς ἀρετήν, ἡ τοῦ βίου φυγή (CPG 6583b; PG 79: 1240–1250) (Miltenova 2011). Преписите, които варират според броя и подредбата на изреченията, и във византийските, и в славянските ръкописи се разпространяват освен с името на Нил Анкирски/Синайски (ок. 390–430) и с името на Исихий Йерусалимски (ок. 380 – ок. 433), но текстът първоначално е принадлежал на Евагрий Понтийски (ок. 345 – 399) (Guillaumont, Guillaumont 1971: 272–539; Sinkewicz 2003: XVII–XL); (6) Тълкувание на Василий Велики върху *Книга на пророк Исайя* (ТВВИ) (*Enarratio in prophetam Isaiam* – CPG 2911; PG 30: col. 618–668) под заглавие Прѣпо(д)бнаго ѿца нашего васнлнꙗ ѿ тлькованнꙗ исаіе пр(о)рка, в което славянският превод е предаден в подборки (Милтенова 2013); (7) извадка от *Послание на анахорет Марк до Никола* (ПМ) (CPG 6094), което съдържа напътствие към младеж за правилата на добродетелния живот (Милтенова 2015).

Изброените паренетични произведения, заедно с други кратки откъси се откриват в гръцки ръкописи, сходни по съдържание, които съм разгледала на друго място (Miltenova 2017). Съдържанието им включва богословски въпросо-ответни съчинения и извлечения от съчиненията на отците на Църквата – Йоан Дамаскин, Максим Изповедник, Нил Синайски, Исихий Йерусалимски и др. Преводите, които се установяват, са два, които напълно съответстват на двата превода на разглежданата компилация:

А. Превод на МФ, АП, ПБ, ПБЗ, ПГ, ТВВИ и ПМ в състава на монашески флорилегий от втората половина на X в., вероятно по времето на цар Петър (927–970). Доказателство са както датировката на гръцкия първообраз на МФ, така и езиковите особености на славянския превод на МФ, АП, ПБ,

---

кият текст на АП е известен по три преписа – в ръкопис от сбирката на манастира Ватопед на Атон (Vatop. 38) от първата половина на X в. (Lamberz 2006: 168–183), в споменатия в бел. 23 ръкопис Gr. 126, РГБ–Москва, от XII в. (Papoulidis 1981: 491) и в ръкопис Theol. gr. 167 от НБ–Виена, XIV в. (Hunger, Kresten 1984: 268–275).

ПБЗ и ТВВИ. Косвен аргумент може да се търси в тълкуванията на Иполит Римски и Ипатий Ефески за настъпването на Второто пришествие, включени в същия състав (Tăpkova-Zaimova, Miltenova 2011: 257–273).

Б. МФ, ПБ, ПБЗ, ТВВИ, ПГи ПМ са прередактирани през XIV в. в българско книжовно средище, свързано с традициите на исихазма. Хронологията и локализацията на превода се определят въз основа на комплексно лингво-текстологическо изследване. Наред с тези два превода ПБЗ се разпространява през XIV–XV в. и като самостоятелно съчинение и носи следи на допълнителна редакция. То се съдържа и в Белгр. 26, упоменат по-горе.

При сравнение на група А и Б в последната е налице т.нар. „контролируема традиция на текста“, т.е. българският книжовник от XIV в. е сверявал, „изправял“, а някъде е преосмислял ранния превод, представен в групата на Хил. 382, внасяйки свое разбиране и интерпретация въз основа на гръцкия текст. Съдейки по цялостния състав на Хлуд. 237, както и по разместването, липсата или добавянето на отделни текстове (например липсата на АП), вероятно през XIV в. е бил използван гръцки ръкопис с променен състав спрямо този, послужил като източник за ранния превод. Редовно са проведени лексикални и морфологични замени в Хлуд. 237 спрямо Хил. 382; установяват се и някои синтактични размествания. В една част от изброените текстове разликите са по-забележими (в МФ), в друга – те са по-незначителни (в ПБ и ПБЗ). Забелязва се частично коригиране на библейските цитати в Хлуд. 237 спрямо Хил. 382, тогава когато книжовникът от XIV в. е сметнал, че те са предадени неточно – също както в разгледания по-горе текст.

IV. Как може да се определи гръцкият оригинал, който стои в основата на откъса под заглавие Како по(д)баѥть хр(с)тнѧннноу нстѣн жнтнн нмѣтн. паѵе по законоу. жнвьшнхь? Както споменах в началото, преписът в РАН 310 е свързан от Йон Раду Мирча със съчинение на Евлогий Александрийски. Причината за тази идентификация е изразът ѥвлогата деспота, следващ заглавието, който е разбран от Мирча буквално, че Евлогий е име на автор. Всъщност изразът е транслитериране с кирилица на гръцкия израз Εὐλόγα τα δέσποτα – „благославяй [тези неща], владико“[12]. Това обяснява и думата амїнь след формулата, с която завършва заглавието. Въпреки че не се визира патриарх Евлогий, който заема архиепископския престол в Александрия през VI – началото на VII в. (570–608 или 583–607), инициатор на Александрийския църковен събор (589) и известен като противник на монофизитите, се наложи да бъде проверено дали има следа в неговото творчество, тъй като Йон Раду Мирча е посочил догматическия труд *За св. Троица и Въплъщението* (PG 86, 2: col. 2913, 2937–2964) като извор на славянския превод. Творчеството на Евлогий Александрийски в продължение на десетилетия

[12] Благодаря много на проф. Кирил Павликянов за консултацията.

се смята за важен елемент от антиеретическите спорове, макар да са запазени само фрагменти от него. О. Барденхойер (Bardenhewer 1896) издава гръцкия текст на *За св. Троица и Въплъщението*, придружен с анализ и превод на съвременен немски. Съмнение в авторството на съчинението изказва С. Епифанович, подкрепено от аргументи за компилативния характер на съществуващите откъси, вплетени в съчиненията на други патристични автори (Епифанович 1917). Неотдавна фрагментите от творчеството на Евлогий Александрийски са подложени на нов анализ от Б. Роозен, в който са обобщени всички данни във византийската и в източната традиция (Roosen 2015). Тези проучвания не дават отговор за произхода на гръцкия оригинал на разглеждания текст – сравнението с гръцките текстове категорично не подкрепя авторството на Евлогий.

Послание към евреите (10:1–18) е обект на немалко хомилии – на Евсевий Александрийски (CPG 3487), Ориген (CPG 1466, CPG 1450), Йоан Дамаскин (CPG 8045), Йоан Златоуст (CPG 4440, както и тълкувания в CPG 4433, CPG 4604, CPG 4619 и др.), Теодорит Кирски (CPG 6209), Амфилохий Иконийски (CPG 3254), Кирил Александрийски (CPG 5240) и др. Но славянският текст няма точен паралел в техните творби. Най-адекватното възприемане на съдържанието на откъса е, че той представлява мозайка от извадки и най-вече от библейски цитати от Новия завет в съкратен вид. В ранния превод е останал изразът н пр(о)чаѧ след цитата от Матей (5:20), което вероятно маркира извадка. Перикопите са подбрани според популярната тема за връзката между *Стария* и *Новия завет*, който се явява реализация на спасителната мисия на Иисус Христос. Откъсът неслучайно започва с цитата от *Послание на апостол Павел към евреите* (10:1), който акцентира върху контраста между сянката (σκιά) на закона и истинската реалност (εἰκὼν) на спасението (Stylianopoulos 1972: 215–218). Тезата на апостола е, че Мойсеевият закон представлява само сянка, а не истинската реалност на спасението. По-нататък Мойсеевият закон е наречен τύπος, ('предвестник') на истинската реалност на спасението в Христос, на бъдещите добри неща (μελλόντων αγαθών). Акцентът в компилацията обаче не е типологическата връзка между двата завета, а съществената разлика между тях, което по-нататък е илюстрирано с разгърната антитеза за промененото значение на Божиите заповеди. Предупреждението, че няма да получат спасение – към тези, които не разбират значението на Новия завет, не се подчиняват на закона или се отклоняват от него, са перикопите от Матей (5:20, 23:24, 7:5). Тук се усеща съзвучие с *Беседа против богомилите* на Презвитер Козма. Обкръжението на откъса в ръкописите, флорилегия, в който той е вплетен, го е запазило и препредало в продължение на няколко века, от X до XIV в., в два превода и една редакция – като свидетелство за актуалността на темата и приемствеността в съставите.

Хил. 382

(18б) Како по(д)баѥть хр(с)тнѧнннoу нстѣн жнтнн нмѣтн. паче по законоу. жнвьшнхь. Аще оубо стѣнь нмы закон8 боу(д)щнхь бл҃гынь. тѣлесемь болещен. ѿлоучаше ѿ ст҃ыхь wграж(д)енын. колнцѣмь паче н҃нѧ. вь благ(д)тн д҃шею болещою. по(д)баать ц҃рквe ѿлоучатн. донелнже сь попеченнѥмь нстннымь. н wбращеннѥм' на свръшеноѥ з(д)равнѥ възвратет' се. а ѧкоже ч(с)тѣншааго жнтнѧ н дѣѧннѧ больша. оу на(с) тежеть х(с)ь. слоушан ѥго гл҃ѥща. аще не боудеть лншьшн правда ваша. паче н книгоунн н фарнсен. н пр(о)чаѧ.

н внж(д)ь мн разлнчноѥ н прѣмѣнѥноѥ. тамо р(ч)е не оубнѥшн. з(д)ѣ же не разьгнѣваѥшн се на брать свон. тамо не сьблюдншн. здѣ же не възрншн на похотѣннѥ н дрѣвлѥ не похощешн селоу (18в) блнж'нѧго своѥго [...] н҃нѧ же продажь нмѣннѥ своѥ. н даж(д)ь ннщннмь. да н ѥще м'ножаншеѥ правдын. н цѣломоудрнѧ w нѣхь. н в'сего бл҃гааго тежемын ѥсмь каако не оубо ноуж(д)ноѥ цр(с)твнѥ нб(с)ноѥ. н ноуж'ннцн вьсхытеть ѥ. н многымн скр'бьмн н троудын. вьлѣзоуть нѣцнн вь нѥ. н тѣснн бо н скрьбнь сн поуть. веды к' немоу. н мало нхь ѥсть ходещн по нѥмоу. н сп҃сающїх' се. н тако не скрьбьнь н тѣсьнь. ѧко за праз(д)но слово. слов(о) нн вьз(д)атн. н за wбнлоую ѧдь. н пытнѥ н смѣхь. w горе смѣющнм' се. ѧко вьспл(а)чоут' се. да вьсплачоут' се. да слышоуть без' боѧзнн жнвоущнн. н wвладаѥшн н ѧкы вь властн нмоущн наслаж(д)еннѥ мнра. безь бѣды н безь грѣха. н чрьнце ѧко ѥднннн соуще повнн'ны. wсоуж(д)ающе н оукарѧюще аще гдѣ что мало. акы чл҃вкы вндеть ю. сь пр'ааго жнтнѧ оуклоннвше се. н н(е) бо вѣ(д)ть ѧкоже м'ноу мірьсцн. ѿ многаго безоумнѧ (18г) н прнльпеннѧ кь мнроу. ѧко ѥднна вѣра н ѥдннынь б҃ь. н законооуставннкь. н соудн всѣхь. чрьн'цемьмь (sic!) н мнрьскын. тѣм'же комарь нсцѣж(д)ющe. н вельблюдь пожнрющe. н брьвнѧ вь wчню носеще. н сьн соучьць много пытающе не чоують. каако самн се ѿ того wсоуж(д)ають. н вьсего лншають ѿвѣта н пр(о)стынѥ.

Нбо г҃ь кь своннмь оученнкомь р(ч)е. не всего чрьн'ца р(ч)е. нь вьсе ѥзыкы кр(с)теще н оучеще. храннтн вса ѥлнко заповѣдахь вамь. глоусн н слѣпн н ѿ мнрьскынхь. слышнте н прозрнте. ѧко вьсн тьч'но прнѥхомь. wбла(д)ѥшн н чрьн'цн. заповѣды г(д)нѥ храннте в'се. н прѣстанете. не разоумѣющe н wсоуж(д)ающе. на зло своѥн главѣ. н на развращеннѥ слышещнмь. аще бо всн повелѣннѥмь. храннтн заповѣдн. гдѣ разлнч'ноѥ. н неповнн'ноѥ н ѿлоученнѥ.

Хлуд. 237

(262б) Ѩко по(д)баеть хр(с)тнанїн8 нстнно жнтне нматн. паче по закон8 жнвшнхъ.

Аще 8бо стѣнь нмы законь, бж҃(д)щн(х) благынь. тѣлеснѣ болѧщѧ ѿлж҃чааше ѿ ст҃ыхь ограж(д)енїн. колмн паче н҃нѣ до(с)нть. вь благодѣтн д҃шеѧ болѧщн(х), ѿ ц҃рквe ѿлж҃чатн. дон'деже вь раскаанїе, нстннымь покаанїемь н wбращенїемь на сьврьшеноѥ з(д)равнѥ възвратат' сѧ. ѧкоже праведнѣнша жн(т)ѧ дѣланїа болшнмн вь на(с) вьстѧ38еть х(с)ь. Слышн его гл҃ѧща. аще не нзбж҃де(т) правда ваша паче книжннкъ н фарнсен не вьннде(т) вь цр(с)тво нб(с)ноѥ.

н зрн разлнчнааго, н прѣмѣннааго. онде бо р(ч)е. не 8бнешн. зде же нн разгнѣваѥшн сѧ на брата своѥго. wнде, не съблж҃дншн. зде же, нн възрншн ѧко еже по(х)тѣтн. онде, не вьзж(д)елаѥшн села блнжнааго. зде же, продаѥшн ж(д)е нманїа (263а) н раз(д)ан нїцїїмь. да аще болша онѣ(х), оправданїа н цѣломж҃дрїа. н всего благаго дѣла тѧжемн есмы. како не н8ждно цр(с)тво нб(с)ноѥ, н н8дѧщїн сѧ вьсхытѧть е. н многымн скрьбмн н тр8ды, вънїдж҃(т) нѣцїн въ не. тѣснын бо н скрьбнын пж҃(т). веды кь нем(8). н мало

н(х) є(с) ходѧщїн(х), н сп҃сѧщнх сѧ, н како не тѣсенъ н скрьбе(н), ꙗко н за празно слово въздатн ны є(с) слово. н за ѡбїлное пнтанїе. н смѣ(х) н пнтне. ѡ горе бо ρ(ч)е насыщены(м), ꙗко възалуѧ(т). ѡ горе смѣѧщнм сѧ, ꙗко въсплачѧ(т). да слышѫ(т) ꙋбо н мнρстїн без боазнї жнвѫщен, н ꙗкы подь властїѧ нмѧщен, наслаждатн сѧ мнра безь бѣды. н безь вины. н чρньцѧ ꙗкы едїны сѫщѫ повнины і осѫж(д)аѧще н хꙋлѧще. аще где мальмн ꙗко ѵл҃кы вндѧще н(х), сь ѵнстааго жн(т)ꙗ сьвращашѫ (с). не бо вѣдѧ(т) ꙗкоже (є)с лѣпо мнρстїн. ѿ многааго безꙋмна н сластолюбна мнρскаго. ꙗко едїна вѣра н еднѫ б҃ь, н законꙋставнкь н сѫдїн еднь, чρьнце(м) н мнρскы(м). тѣм'же мъшнцѧ ѡцѣж(д)аѧтъ, н вел'бжда пожнраѧть. брънна въ ѡчню носѧще, н сѧчьца пытаѧще. нечюѧще како се(б), ѿ того бо ѡсѫж(д)аѧтъ. н всего лишаѧтъ се(б). ѿвѣта. н простынѧ.
Нбо н г҃ь кь своимъ ꙋченикомъ ρ(ч)е. ше(д)ше ꙋнте не всего чρ'нца ρ(ч)е. нѫ вьсѧ ꙗзы(к). кρ(с)тѧщен ꙋчѧще. хранитн всѣ елико заповѣдахь ва(м). глꙋсн н слѣпїн мнρьскыхъ, слышнте н прозρнте. ꙗко въсн тьчно прнѧхо(м). мнρьстн н чρ'нцн, заповѣдн г҃нѧ вьсѧ. ѡставнте сѧ не разꙋмѣваѧще, н ѡсѫж(д)аѧще зло на своѧ главы. н на развращенїе слышѫщїнмъ. аще бо вьсѧ вьсн дльжни есмы хранїтн заповѣдн. где различное. н невиновное. н ѿлѫченое.

Белгр. 26

(324а) О томь. ꙗко подобаѥть хρнстиѧнинноу истин'нѣн житиѥ имѣти паче жившихь вь законѣ.
Аще оубѡ истѣн'ным законь без'боу(д)щн(х) благынь, тѣлесиѣ болѥщеѥ ѿлоучаше ѿ ст҃ыхь ѡраж(д)ении. колн(324б)цѣмь паче н҃нѧ вь благо(д)тн. д҃шею болѥщеѥ до(с)нть ѿ цρ҃кве ѿлоучатн. донелѣже вь раскаѧниѥ истин'ным покаѧниѥмь, н ѡбращенїемь, на сьврьшен'ноѥ з(д)равїе въз'вратит' се.
А ꙗкоже праведнѣнша житїа и дѣѧниѧ, болше оу на(с) вьстезоуѥть х҃сь. слышы ѥго гл҃юща. аще не боудеть лишьшн правда ваша, паче книгочїн и фарисеи. и ꙗже потомь.
Зρн различнаго и врѣмен'наго. ѡнде бо ρ(ч)е не оубиѥшн. зде же не разгнѣваѥш(н) се на бра(т) своѥго. не с'блоудншн. зде(ж) не вьзρншн ꙗко же похотѣтн. и древлѥ. не вьждеѧлѣѥшн блнжнѧго сн. н҃нѧ же продаж(д)ь своѥ имѣнїе и раздан нищнмь.
Да аще бол'ша ѡнѣхь ѡправданиѧ и цѣломоудрїа. и в'сего благаго дѣла тежемн ѥсмо. како не ноужно ли цρ(с)тво нб(с)ноѥ. и ноудещен се вьсхытають ѥ. и мно(г)ми скρ'бьмн и троуды, вьиндоу(т) нѣцїн вь нее. тѣсьнь бо ѥ(с) и скрьбьнь пꙋть ведын кь немоу.
И мало ѥ(с) ходещн(х) по нѥмь, и сп҃сающих' се. и како не тѣсьнь и скρ'бьнь, ꙗко и за празнословиѥ: слово вьз(д)атн ны. и за ѡбн(325а)лноую пищоу. и смѣхы и пнтиѥ. О горе бо ρ(ч)е насытившим' се, ꙗко вьзьалують. и горе смѣющим' се ꙗко вьсплачють. да слышѥть мнρ'сцїн, и без'боѧзни живоущен. и ꙗко подь властю имоущен наслаж(д)атн се мнра, безь бѣды и безь вины всакоѥ. и чρьн'це ꙗко ѥдины соуще повин'ны(х) ѡсоуж(д)аюше и хоулѥще. аще где малы ꙗко ѵл҃кы виндѥще ѥ, сь ѵнстаго жн(т)ꙗ сьвращеше се.
Не бо вѣдѥть ꙗкоже ѥ(с) лѣпо мнρ'сцїн ѿ многаго безоумна и сластолюбиѧ мнρскаго. ꙗко ѥдина вѣра. и ѥдинь б҃ь, и законоꙋставникь, и соудиѧ всѣмь чρьньцемь, и мнρ'скымь. тѣм'же исцѣлѧѥть авела. Сн же блоуды пожнрають. и клады вь оуню носще, и соуч'ца мно(г) пнтають. не чююще како себе ѿ то(г) ѡсоуж(д)ають. и всего лишають себе ѿвѣта и простынѥ.
Нбѡ и г҃ь, кь своимь оучеником(м) ρ(ч)е, шь(д)ше наоучнте не всакого чρьн'ца ρ(ч)е. нь все ѥзыкы и кρ'стещен оучеще хранитн вса ѥлико заповѣда(х) вамь. глоусн, и слѣпїн м(н)рослоужеб'нинцн всн, слышнте и прозρнте. ꙗко в'сн равнопрнѥхомь мн(325б)ρ'сцїн, и чρьн'цн заповѣдн в'се. оставѣте се прочеѥ неразоумѣщїн, и ѡсоуж(д)ющен на зло своѥ главы. и на развращенїе слышещнмь. аще бо в'се заповѣдн всн дльжни ѥс'мо хранитн. где различноѥ и невиновноѥ. и ѿлоучен'ноѥ.

ЛИТЕРАТУРА

Богдановић 1978 — Б о г д а н о в и ћ, Д. *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*. Београд, 1978 [Bogdanović, D. Katalog ćirilskih rukopisa manastira Hilandara. Beograd, 1978].

Васиљев 1984–1985 — В а с и љ е в, Љ. *Геометријски иницијал од средине XIII до двадесетих година XIV века и његов палеографски значај у датирању српских пергаментних рукописа*. – Археографски прилози, 6–7 (1984–1985), 131–156.

Епифанович 1917 — Е п и ф а н о в и ч, С. Л. *Псевдо-Евлогий*. – Труды Киевской Духовной Академии, 1917, янв.–февр., с. 132–143; переизд.: Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Москва, 1996, с. 167–176 [Epifanovich, S. L. Psevdo-Evlogiĭ. – Trudy Kievskoĭ Dukhovnoĭ Akademii, 1917, ianv.–fevr., s. 132–143; pereizd.: Prep. Maksim Ispovednik i vizantiĭskoe bogoslovie. Moskva, 1996, s. 167–176].

Иванова 1979 — И в а н о в а, Кл. *За Хилендарския препис на първия Симеонов сборник*. – Старобългарска литература, 5 (1979), с. 57–96 [Ivanova, Kl. Za Hilendarskia prepis na parvia Simeonov sbornik. – Starobalgarska literatura, 5, (1979), s. 57–96].

Ильинский 1912 — И л ь и н с к и й, Г. А. *Слепченский апостол XII века.* Москва, 1912 [Il'inskiĭ G. A. Slepchenskiĭ apostol XII veka. Moskva, 1912].

Истрин 1896 — И с т р и н, В. М. *Отчет командированного за границу приват-доцента Московского университета Василия Истрина за вторую половину 1894 года*. – ЖМНП, 304 (1896), № 4 (апрель), отд. III, с. 48–63 [Istrin, V. M. Otchet komandirovannogo za granitsu privat-dotsenta Moskovskogo universiteta Vasiliia Istrina za vtoruiu polovinu 1894 goda. – ZhMNP, 304 (1896), № 4 (aprel'), otd. III, s. 48–63].

Йовчева, Тасева 1994 — Й о в ч е в а, М., Л. Т а с е в а. *Преславска лексика в превода на Псевдо-Методиевото Откровение*. – Palaeobulgarica, 18 (1994), № 3, с. 44–52 [Yovcheva, M., L. Taseva. Preslavska leksika v prevoda na Psevdo-Metodievoto Otkrovenie. – Palaeobulgarica, 18 (1994), № 3, s. 44–52].

Јелесијевић 2011–2012 — Ј е л е с и ј е в и ћ, Сн. *У Народној библиотеци Србије целовит препис састава делимично сачуваног у Изборнику из 1076*. – Археографски прилози, 33 (2011–2012), с. 61–78 [Jelesijević Sn. U Narodnoj biblioteci Srbije celovit prepis sastava delimično sačuvanog u Izborniku iz 1076. – Arheografski prilozi, 33 (2011–2012), s. 61–78].

Лавров 1899 — Л а в р о в, П. А. *Апокрифические тексты*. – СбОРЯС, 67 (1899), № 3, с. I–XIV [Lavrov, P. A. Apokrificheskie teksty. – SORIAS, 67 (1899), № 3, s. I–XIV].

Лихачев 1899 — Л и х а ч е в, Н. П. *Палеографическое значение бумажных водяных знаков.* Ч. 1. Санкт-Петербург, 1899 [Likhachev, N. P. Paleograficheskoe znachenie bumazhnykh vodia͡nykh znakov. Ch. 1. Sankt-Peterburg, 1899].

Миклас 1977 — М и к л а с, Х. *Към въпроса за славянския превод на Филиповата „Диоптра“*. – Старобългарска литература, 2 (1977), с. 169–171 [Miklas, H. Kam vaprosa za slavyanskia prevod na Filipovata „Dioptra“. – Starobalgarska literatura, 2 (1977), s. 169–171].

Миклас 1994 — М и к л а с, Х. *Къде са отишли парорийските ръкописи*? – В: Търновска книжовна школа. Паметници, поетика, историография. Т. 5. Велико Търново, 1994, с. 29–43 [Miklas, H. Kade sa otishli paroriyskite rakopisi? – V: Tarnovska knizhovna shkola. Pametnitsi, poetika, istoriografia. T. 5. Veliko Tarnovo, 1994, s. 29–43].

Милтенов 2013 — М и л т е н о в, Я. *Златоструй. Старобългарски хомилетичен свод, създаден по инициатива на цар Симеон*. София, 2013 [Miltenov, Ya. Zlatostruy. Starobalgarski homiletichen svod, sazdaden po initsiativa na tsar Simeon. Sofia, 2013].

Милтенова 2006 — М и л т е н о в а, А. *Към въпроса за многократните преводи и редакции в състава на монашеските флорилегии*. – В: Многократните преводи в Южнославянското средновековие. Доклади от международната конференция. София, 7–9 юли 2005 г. София, 2006, с. 309–312 [Miltenova, A. Kam vaprosa za mnogokratnite prevodi i redaktsii v sastava na monasheskite florilegii. – V: Mnogokratnite prevodi v Yuzhnoslavyanskoto srednovekovie. Dokladi ot mezhdunarodnata konferentsia. Sofia, 7–9 yuli 2005 g. Sofia, 2006, s. 309–312].

Милтенова 2008 — М и л т е н о в а, А. *Раннехристианское „Поучение о десяти Божьих заповедях“ и его славянские переводы*. – В: Труды Отдела древнерусской литературы (К 70-летию доктора филологических наук, профессора Гелиана Михайловича Прохорова), 58 (2008), с. 458–493 [Miltenova, A. Rannekhristianskoe „Pouchenie o desiati Bozh'ikh zapovediakh“ i ego slavianskie perevody. – V: Trudy Otdela drevnerusskoĭ literatury (K 70-letiiu doktora filologicheskikh nauk, professora Geliana Mikhaĭlovicha Prokhorova), 58 (2008), s. 458–493].

Милтенова 2009 — М и л т е н о в а, А. *Неизвестно паренетично съчинение под формата на азбучен акростих (предварително проучване)*. – В: Средновековието в огледалото на един филолог. Сборник в чест на Светлина Николова (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 18). София, 2009, с. 352–367 [Miltenova, A. Neizvestno parenetichno sachinenie pod

formata na azbuchen akrostih (predvaritelno prouchvane). – V: Srednovekovieto v ogledaloto na edin filolog. Sbornik v chest na Svetlina Nikolova (= Kirilo-Metodievski studii. Kn. 18). Sofia, 2009, s. 352–367].

Милтенова 2012 — М и л т е н о в а, А. *Оптика на извадките: „За благодарността към Бога“ от Василий Велики в старобългарската литература*. – В: Литературознанието като възможност за избор. Сборник в чест на Рая Кунчева. Пловдив, 2012, с. 683–696 [Miltenova, A. Optika na izvadkite: „Za blagodarnostta kam Boga“ ot Vasiliy Veliki v starobalgarskata literatura. – V: Literaturoznanieto kato vazmozhnost za izbor. Sbornik v chest na Raya Kuncheva. Plovdiv, 2012, s. 683–696].

Милтенова 2013 — М и л т е н о в а, А. *Тълкуванията на Василий Велики към Книга на пророк Исаия в средновековната славянска книжнина: нови данни*. – Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“, Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев“, 98 (17), 2013, с. 275–291 [Miltenova, A. Talkuvaniyata na Vasiliy Veliki kam Kniga na prorok Isaia v srednovekovnata slavyanska knizhnina: novi danni. – Godishnik na Sofiyskia universitet „Sv. Kliment Ohridski“, Tsentar za slavyano-vizantiyski prouchvania „Ivan Duychev“, 98 (17), 2013, s. 275–291].

Милтенова 2015 — М и л т е н о в а, А. *Послание на анахорет Марк до Никола (CPG 6094) в старобългарски превод*. – Старобългарска литература, 52 (2015), с. 61–83 [Miltenova, A. Poslanie na anahoret Mark do Nikola (CPG 6094) v starobalgarski prevod. – Starobalgarska literatura, 52 (2015), s. 61–83].

Милтенова, Гетов 2002 — М и л т е н о в а, А., Д. Г е т о в. *Византийският паметник „FLORILEGIUM MOSQUENSE“ и неговите славянски преводи.* – В: Международна конференция „Византийското културно наследство и Балканите“, септември, 6–8, 2001, Пловдив. Пловдив, 2002, с. 305–320 [Miltenova, A., D. Getov. Vizantiyskiyat pametnik „FLORILEGIUM MOSQUENSE“ i negovite slavyanski prevodi. – V: Mezhdunarodna konferentsia „Vizantiyskoto kulturno nasledstvo i Balkanite“, septemvri, 6–8, 2001, Plovdiv. Plovdiv, 2002, s. 305–320].

Михаила 1977 — М и х а и л а, Г. *Две копии Симеонова сборника в библиотеке Румынской академии* [Mikhaila G. Dve kopii Simeonova sbornika v biblioteke Rumynskoĭ akademii]. – In: Nahtigalov zbornik. Ljubljana, 1977, p. 255–280.

Михаила 1987 — М и х а и л а, Г. *Списки Сборника царя Симеона в библиотеке Румынской академии* [Mikhaila G. Spiski Sbornika

tsaria Simeona v biblioteke Rumynskoĭ akademii]. – Palaeobulgarica, 11 (1987), № 3, с. 3–20.

Николова 1980 — Н и к о л о в а, Св. *Патеричните разкази в българската средновековна литература*. София, 1980 [Nikolova, Sv. Paterichnite razkazi v balgarskata srednovekovna literatura. Sofia, 1980].

Николова, Йовчева, Попова, Тасева 1999 — Н и к о л о в а, Св., М. Й о в ч е в а, Т. П о п о в а, Л. Т а с е в а. *Българското средновековно културно наследство в сбирката на Алексей Хлудов в Държавния исторически музей в Москва*. София, 1999 [Nikolova, Sv., M. Yovcheva, T. Popova, L. Taseva. Balgarskoto srednovekovno kulturno nasledstvo v sbirkata na Aleksey Hludov v Darzhavnia istoricheski muzey v Moskva. Sofia, 1999].

Попов 1872 — П о п о в, А. Н. *Описание рукописей и каталог книг Церковной печати библиотеки А. И. Хлудова.* Москва, 1872 [Popov, A. H. Opisanie rukopiseĭ i katalog knig Tserkovnoĭ pechati biblioteki A. I. Khludova. Moskva, 1872].

Радченко 1898 — Р а д ч е н к о, К. Ф. *Отчет магистранта К. Ф. Радченко о занятиях рукописями в библиотеках и других ученых учереждениях Москвы и С.-Петербурга в течение сентября и октября 1896 г.* – Университетские известия, 38 (1898), № 4, с. 67–68 [Radchenko, K. F. Otchet magistranta K. F. Radchenko o zaniatiiakh rukopisiami v bibliotekakh i drugikh uchenykh ucherezhdeniiakh Moskvy i S.-Peterburga v techenie sentiabria i oktiabria 1896 g. – Universitetskie izvestiia, 38 (1898), № 4, s. 67–68].

Симеонов сборник — *Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.).* Т. 1. *Изследвания и текст*. София, 1991. Т. 2. *Речник-индекс*. София, 1993 [Simeonov sbornik (po Svetoslavovia prepis ot 1073 g.). T. 1. Izsledvania i tekst. Sofia, 1991. T. 2. Rechnik-indeks. Sofia, 1993].

Сирку 1898 — С ы р к у, П. А. *К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке.* Т. 1. Вып. 1. *Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского.* Санкт-Петербург, 1898 [Syrku, P. A. K istorii ispravleniia knig v Bolgarii v XIV veke. T. 1. Vyp. 1. Vremia i zhizn' patriarkha Evfimiia Ternovskogo. Sankt-Peterburg, 1898].

Спасова 2008 — С п а с о в а, М. *Къде са отишли… или откъде са дошли парорийските ръкописи?* – В: Киприанови четения. 600 години от успението на св. Киприан, митрополит Московски. Велико Търново, 2008, с. 399–406 [Spasova, M. Kade sa otishli… ili otkade sa doshli paroriyskite rakopisi? – V: Kiprianovi chetenia. 600 godini ot uspenieto na sv. Kiprian, mitropolit Moskovski. Veliko Tarnovo, 2008, s. 399–406].

Спасова 2009 С п а с о в а, М. *Приписка с името на книжовника Дионисий в български ръкопис от 1355/1365 г.* – В: „България, земя на блажени…“. In memoriam Professoris Iordani Andreevi. Международна конференция в памет на проф. дин Йордан Андреев. Велико Търново, 2009, с. 423–433 [Spasova, M. Pripiska s imeto na knizhovnika Dionisiy v balgarski rakopis ot 1355/1365 g. – V: „Bulgaria, zemya na blazheni…“. In memoriam Professoris Iordani Andreevi. Mezhdunarodna konferentsia v pamet na prof. din Yordan Andreev. Veliko Tarnovo, 2009, s. 423–433].

Сперански 1932 С п е р а н с к и й, М. Н. *Неизвестный византийский флорилегий в старом славянском переводе*. – Труды славяноведения АН СССР, 1 (1932), с. 105–116 [Speranskiĭ, M. N. Neizvestnyĭ vizantiĭskiĭ florilegiĭ v starom slavianskom perevode. – Trudy slavianovedeniia AN SSSR, 1 (1932), s. 105–116].

Срезневский 1893–1903 С р е з н е в с к и й, И. И. *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам*. 1–3. Санкт-Петербург, 1893–1903 [Sreznevskiĭ, I. I. Materialy dlia slovaria drevnerusskogo iazyka po pis’mennym pamiatnikam. 1–3. Sankt-Peterburg, 1893–1903].

Срезневский 1876 С р е з н е в с к и й, И. И. *Пандекты Никона Черногорца*. – В: Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках (= СбОРЯС, 2. 4). Санкт-Петербург, 1876, с. 217–296 [Sreznevskiĭ, I. I. Pandekty Nikona Chernogortsa. – V: Svedeniia i zametki o maloizvestnykh i neizvestnykh pamiatnikakh (= SbORIAS, 2. 4). Sankt-Peterburg, 1876, s. 217–296].

Турилов, Мошкова 1999 Т у р и л о в, А. А., Л. В. М о ш к о в а. *Славянские рукописи афонских обителей.* Под ред. А.-Э. Тахиаоса. Фессалоники, 1999 [Turilov, A. A., L. V. Moshkova. Slavianskie rukopisi afonskikh obiteleĭ. Pod red. A.-E. Takhiaosa. Fessaloniki, 1999].

Яцимирский 1921 Я ц и м и р с к и й, А. И. *Описание южнославянских и русских рукописей заграничных библиотек*. Т. 1 (= СбОРЯС, 98, № 2). Петроград, 1921 [Y a t s i m i r s k i ĭ, A. I. Opisanie iuzhnoslavianskikh i russkikh rukopiseĭ zagranichnyh bibliotek. T. 1 (= Sbornik ORYAS, 98, № 2). Petrograd, 1921].

Штављанин-Ђорђевић, Гроздановић-Пајић, Цернић 1986 Ш т а в љ а н и н - Ђ о р ђ е в и ћ, Љ., М. Г р о з д а н о в и ћ - П а ј и ћ, Л. Ц е р н и ћ. *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*. Београд, 1986 [Štavljanin-Đorđević, Lj., M. Grozdanović-Pajić, L. Cernić. Opis ćirilskih rukopisa Narodne biblioteke Srbije. Beograd, 1986].

Anastasijewić 1905 — A n a s t a s i j e w i ć, D. N. *Die paränetischen Alphabete in der griechischen Literatur*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Kgl. Bayer. Ludwigs-Maximilians-Universität München. München, 1905.

Bardenhewer 1896 — B a r d e n h e w e r, O. *Ungedruckte Excerpte aus einer Schrift des Patriarchen Eulogius von Alexandrien (580–607) über Trinität und Incarnation*. – Theologische Quartalschrift, 78 (1896), № 3, p. 353–401.

Besters-Dilger 2014 — B e s t e r s - D i l g e r, J. *Die Großen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Uspenskij spisok: Der Kommentierte Apostolos*. München–Berlin–Washington D.C., 2014.

Birkfellner 1975 — B i r k f e l l n e r, G. *Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich*. Wien, 1975.

BHG — *Bibliotheca hagiographica graeca,* 3rd ed., 3 vols. Ed. François Halkin (= Subsidia Hagiographica 8a). Bruxelles, 1957 (reprinted 1986).

CPG — *Clavis patrum graecorum: qua optimae quaeque scriptorum patrum graecorum recensiones a primaevis saeculis usque ad octavum commode recluduntur*. Ed. Maurice Geerard. Turnhout, 1974–2003.

Funk 1970 — F u n k, F. X. *Die apostolischen Konstitutionen. Eine litterar-historische Untersuchung*. Frankfurt am Main, 1970 (Rottenburg, 1891).

Getov 2006 — G e t o v, D. *Florilegium Mosquense: an Edition*. – Revue d'histoire des textes, n.s. 1 (2006), p. 1–36.

Guillaumont, Guillaumont 1971 — G u i l l a u m o n t, A., C. G u i l l a u m o n t. *Évagre le Pontique, Traité pratique ou Le moine*. T. 1 (= Sources chrétiennes, 170). Paris, 1971.

Hunger, Kresten 1984 — H u n g e r, H., O. K r e s t e n. *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*. T. 3/2. Cod. Theol. 101–200. Wien, 1984.

Jagić 1883 — J a g i ć, V. *Quattuor Evangeliorum versionis palaeoslovenicae Codex Marianus Glagoliticus.* Berlin–Sanktpeterburg, 1883. Reprint Graz, 1960.

Krumbacher 1897 — K r u m b a c h e r, K. *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527–1453)*. München, 1897.

Kuzidova 2003 — K u z i d o v a, I. *A Glance at Medieval South Slavonic Anthologies of Wise Sentences (Genre Peculiarities, Terminology and Text Heading)*. – Scripta & e-Scripta, 1 (2003), p. 175–185.

Lamberz 2006 — L a m b e r z, E. *Katalog der griechischen Handschriften des Athosklosters Vatopedi*. Band 1. Codices 1–102. Thessalonike, 2006.

Matejic 1976 — M a t e j i c, M. *Hilandar Slavic codices: A checklist of the Slavic manuscripts from the Hilandar Monastery (Mount Athos, Greece).* Columbus, Ohio, 1976.

Matejic, Thomas 1992 — M a t e j i c, P., H. T h o m a s. *Catalog. Manuscripts on Microform of the Hilandar Research Library (The Ohio State University)*. 1. Columbus, Ohio, 1992.

Metzger 1985–1987 — M e t z g e r, M. *Les Costitutiones Apostoliques*. 1–3. Paris, 1985–1987.

Miltenova 2011 — M i l t e n o v a, A. *Towards the Slavic Translations of Capita Paraenetica Ascribed to either Nilus of Ankyra or to Hesychius of Jerusalem*. – In: Σπαραγματα Βυζαντινοσλαβικης κληρονομίας (Χαριστήριος Τόμος στον Καθηγητή Ιωάννη Χρ. Ταρνανίδη). Θεσσαλονίκη 2011, σ. 125–154 [Sparagmata Byzantinoslabikēs klēronomias (Charistērios Tomos ston Kathēgētē Iōannē Chr. Tarnanidē). Thessalonikē 2011, s. 125–154].

Miltenova 2017 — M i l t e n o v a, A. *Translations of Monastic Florilegia in Medieval Bulgarian Literature (10th–14th c.)*. – In: Medieval Bulgarian Art and Letters in a Byzantine Context. American Research Center in Sofia. Sofia, 2017, p. 437–465.

Mircea 2005 — M i r c e a, I. R. *Répertoire des manuscrits Slaves en Roumanie auteurs Byzantins et Slaves.* Rév. du texte slave P. Bojčeva. Rév. du texte francais Sv. Todorova. Sofia, 2005.

Panaitescu 1959 — P a n a i t e s c u, P. P. *Manuscrisele Slave din Biblioteca Academiei RPR*. 1. Bucureşti, 1959.

Panaitescu 2003 — P a n a i t e s c u, P. P. *Catalogul manuscriselor slavo-române şi slave din Biblioteca Academiei Române*. 2. Bucureşti, 2003.

Papoulidis 1981 — P a p o u l i d i s, K. K. Συνοπτικὴ ἀναγραφὴ ἑλληνικῶν χειρογράφων καὶ ἐγγράφων τῆς Βιβλιοθήκης *Lenin* τῆς Μόσχας. – Θεολογία, 52 (1981), σ. 481–499 [Synoptikē anagraphē ellēnikōn cheirographōn kaì engraphōn tēs Bibliothēkēs Lenin tēs Moschas. – Theologia, 52 (1981), s. 481–499].

PG — M i g n e, J. P. *Patrologiae Cursus Completus*. *Series Graeca*. 161 vols. Paris, 1857–1866.

Pollmann 2001 — P o l l m a n n, K. *Hypocrisy and the History of Salvation: Medieval Interpretations of Matthew 23*. – Wiener Studien, 114 (2001), p. 469–482.

Richard 1964 — R i c h a r d, M. *Florilèges spirituels. III. Florilèges grecs*. – In: Dictionnaire de spiritualité. T. 5. Paris, 1964 (repris: Opera Minora, 1 (1976), № 1), col. 475–512.

Roosen 2015 — R o o s e n, B. *Eulogii Alexandrini quae supersunt. Old and new fragments from Eulogius of Alexandria's oeuvre (CPG 6971–6979)*. – Medioevo Greco. Rivista di Storia e Filologia Bizantina, 15 (2015), p. 201–240.

Sava Chilandarec 1896 — S a v a C h i l a n d a r e c. *Rukopisy a starotisky Chilandarské*. Popisuje Sava Chilandarec. Úvod upravil a ukazatelem opatžil Fr. Partrnek. – Věstnik královské české společnosti nauk, 6 (1896), p. 20–21, № 24.

Sinkewicz 2003 — S i n k e w i c z, R. E. *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*. Oxford, 2003 (Oxford Early Christian Studies).

Stylianopoulos 1972 — S t y l i a n o p o u l o s, Th. G. *Shadow and Reality*: *Reflections on Hebrews 10:1–18*. – Greek Orthodox Theological Review, 17 (1972), p. 215–230.

Tăpkova-Zaimova, Miltenova 2011 — T ă p k o v a - Z a i m o v a, V., A. M i l t e n o v a. *Historical and Apocalyptic literature in Byzantium and Medieval Bulgaria*. Sofia, 2011.

Thomson 1985 — T h o m s o n, F. *The Slavonic Translations of Pseudo-Methodius of Olimpu Apocalypsis*. – In: Търновска книжовна школа, 4. Културното развитие на българската държава – краят на XII–XIV в. София, 1985, с. 143–173 [Tarnovska knizhovna shkola, 4. Kulturnoto razvitie na balgarskata darzhava – krayat na XII–XIV v. Sofia, 1985, s. 143–173].

Thomson 1993 — T h o m s o n, F. J. *The Symeonic Florilegium – Problems of Its Origin, Content, Textology and Edition, Together with an English Translation of the Eulogy of Tzar Symeon*. – Palaeobulgarica, 17 (1993), № 1, p. 37–53.

Vrooland, Veder 2006 — V r o o l a n d, J., W. V e d e r. *О рукописной традиции Симеонова сборника*. – Полата книгописьнаѧ [O rukopisnoĭ traditsii Simeonova sbornika. – Polata knigopisnaya], 35 (2006), p. 68–80.

A COMPILATION WITH THE NAME OF PSEUDO-EULOGIUS OF ALEXANDRIA IN OLD BULGARIAN TRANSLATION

(Summary)

The translation of a mosaic of New Testament pericopes is analysed, which is a guide to the basics of the Christian life. Pericopes have been selected for the popular theme of the Old and New Testament relationships. The emphasis in the compilation, however, is not on the typological connection between the two Testaments, but on the essential difference between them, which is illustrated by the detailed antithesis of the changed meaning of God's commandments. The earliest Old Church Slavonic translation dates from the 10th century and is preserved in a miscellany from the Hilandar monastery No. 382 from the 13th–14th century. An identical copy in the MS No. 310, Moldavian provenance, 16th c. (Library of the Rumanian Academy, Bucharest) allows us to reconstruct the archetype. In the 14th century, a new version of the same text was created in Bulgaria, as attested

in MSS Hlud. No. 237, c. 1340–1350 (State Historical Museum, Moscow) and No. 42, 14th c. (Austrian National Library, Vienna), which was the result of a new collation of the Old Bulgarian translation with the Greek text. A copy genetically related to this group is preserved in the MS 26, Serbian provenance, third quarter of 14th c. (Serbian National Library, Belgrade). The selective translation, adapted from the Greek original, well illustrates the compilation work of the writers and the continuity between the Old Bulgarian, Middle Bulgarian and Serbian traditions.

Keywords: Compilation; Pericopes; Old Church Slavonic; Middle Bulgarian; Serbian.

Anissava Miltenova,
Institute for Literature –
Bulgarian Academy of Sciences

Марияна Цибранска-Костова (София, България)

ПРАВО И ВЛАСТ В ПРЕДИСЛОВИЕТО КЪМ *ЕКЛОГАТА*: СЛАВЯНСКИ ЕЗИКОВИ ПРОЕКЦИИ*

Византийският законодателен сборник на императорите иконоборци Лъв III Исавър (717–741) и съуправителя му Константин V Копроним (съуправник 720–740; император 741–775), станал популярен с името *Еклога* (Ἔκλογὴ τῶν νόμων – 741), е първият по време и най-значимият по разпространение източник на византийското имперско правораздаване, който е преведен на старобългарски език. Независимо от споровете в науката относно локализацията и датировката на този превод от много учени той се приема за дело на преславските книжовници в епохата на цар Симеон Велики (893–927)[1]. Възможно е след падането на България под византийска власт (1014) да е пренесен в Русия (Максимович 2014). Аргументи се откриват в езика на запазените преписи и наличието на старобългаризми, които впоследствие се възпроизвеждат като думи еталон от преписвачите в различни ареали на разпространение и по различно време. Но както при редица други ранни писмени паметници преводът на *Еклогата* не е засвидетелстван в препис, по-ранен от XIV в. Сред източниците на първо място в хронологическата верига се поставя *Еклогата* в руския сборник за съдиите „Мерило праведное“ по неговия Троицки препис от втората половина на XIV в., РГБ Троице-Сергиевской Лавры 15, (Мерило праведное 1961, л. 165б–195б, Предисловието към *Еклогата* на л. 165б–168б; Корогодина 2011; Белякова, Мошкова, Опарина 2017: 51; Вершинин 2019: 16–17). В него *Еклогата* фигурира и в съкратената си редакция, което показва, че още през втората

* Публикацията съдържа резултати от изследване, финансирано със средства от целева субсидия за НИД на УНСС по договор № НИД НИ–16/2021.

[1] Превод на новобългарски у Благоев 1932, Предисловието на с. 154–161; Андреев 1985; Найденова 2007: 14–16; Славова 2008: 194–201; изложение на проблематиката у Липшиц 1965: 21–25; Щапов 1978: 75; Щапов 1993; различно мнение за произхода на превода у Пичхадзе 2016: 86 за южнославянски преводач на *Еклогата,* но превеждал за руски читатели и ползватели.

половина на XIII в., когато се предполага, че е възникнал прототипът на сборника, на руска почва византийският правен свод е познавал различни форми на разпространение. *Еклогата* остава типична за така наречената руска Чудовска редакция на *Кормчая книга*, чиито най-ранни представители също са от XIV в. Следователно всички известни на науката писмени свидетелства са с руски произход[2]. Дълго време те остават недостъпни за научно изследване. Това е причината не само в българската правноисторическа наука, но и в славистиката в цялост анализите на славянската *Еклога* да се осъществяват преди всичко по нейното възпроизвеждане в 50-та глава на *Църковнославянската печатна кормчая* на патриарсите Никон и Йоасаф от 1653 г. (ПК 1653: 1101–1154; Žužek 1964), в състава на която попадат и други преводни светскоправни паметници – като *Прохиронът* (49-а глава), старозаветната юридическа компилация *Nomos Mosaïcos* (45-а глава), *Законът за съдене на хората* (46-а глава). С една от последните си фундаментални разработки доайенът на славянското право Я. Н. Шчапов наложи нов стандарт за проучване на славянската *Еклога,* издавайки критически текста на пълната и кратката ѝ редакция по 10 основни източника, с консултация на общо 41 ръкописа, в които са представени различните типове редакции, при подчертано внимание към най-ранните по датировка до XV в. (Щапов 2011: 231–232; Burgman, Ščapov 2011). В основата на изданието авторът с основание поставя редакциите на *Еклогата* в богословско-юридическия сборник за съдиите „Мерило праведное“ и кормчиите, тъй като доказва, че те не само възхождат към общ архетип, но в значително по-голяма степен се доближават до първоначалния славянски превод, отколкото съзнателно редактираният печатен текст (Щапов 1993: 97). Така по примера на критическото издание на Л. Бургман на византийската *Еклога,* снабдено и с надежден немски превод (Burgmann 1983), славянската *Еклога* може да бъде проучвана пълноценно.

Независимо от факта, че е юридически свод на императорите иконоборци, в славянското средновековно пространство, *Еклогата* придобива безспорен, практически без конкуренция авторитет на единствен светскоправен норматив в периода IX–X в.[3] Наред с други, няколко факта спома-

---

[2] Изключение е само сръбска компилация на *Еклогата* от XVII в., която обаче възхожда към *Църковнославянската печатна кормчая* и по тази причина не е надежден източник за възстановяване на първоначалния превод. По този въпрос Щапов 1993: 93.

[3] При липса на нарочни езиковедски проучвания върху *Еклогата* не е коментиран достатъчно задълбочено въпросът дали старобългарският превод е положен в основата на руските редакции, особено на съкратената *Еклога* и други нейни преработки, или има самостоятелен руски превод. В полза на второто вж. цитираното мнение у Белякова, Мошкова, Опарина 2017: 51, че Ростовският епископ Фьодор II е разполагал с такъв през годините на своето управление (1169–1172). Тук няма да се спирам на въпроса за съществуването на *Еклогата* и *Прохирона* под формата на ограничен брой ексцерпти в най-ранните запазени

гат да се обобщят нейните идеологически, социално-правни и книжовни функции и да се разсъждава върху причините за тази популярност в ранен етап от развоя на правната мисъл сред славяните. Те изпъкват още повече на фона на спецификите в преводната история на *Прохирона*, официален законодателен свод на Македонската династия от 870–879/ 907 (Zepos 1962: 114–228), чийто цялостен славянски превод датира едва от 1219–1220 г., и на пълната липса на славянски преводи на редица други византийски светскоправни кодекси, сред които *Морският закон, Военният закон, Епанагогата* и др.

1. На първо място, състоянието на славянската писмена традиция не е изключение, а потвърждение на правилото, че обвиненията срещу *Еклогата* в извращение на древните закони, нейното отхвърляне и дори забрана е дело на централната византийска власт в лицето на Македонската династия още от времето на нейния основател Василий I Македонец (867–886)[4]. С неговото име се свързва периодът на така наречения „правен класицизъм", или „македонски ренесанс", в правораздаването, както промулгацията на *Исагогата* (*Епанагогата*) около 879/885–886 г. с участието на патриарх Фотий и *Василиките*, най-значимото дело на императора законотворец, продължено и завършено от сина му Лъв VI Мъдрия (966–912) (Медведев 2001: 186; Schminck 2005; Troianos 2012: 151–156). Докато иконоборчеството доминира през VIII в. и първата половина на IX в., периодът 850–1050 г. се нарича пост-Юстинианов апогей (Chitwood 2012: 18). Политическият реформизъм и утвърждаването на иконопочитанието срещу иконоборството са фактори, предопределили отрицателното отношение към *Еклогата* в програмни идейни документи на византийската централна власт. Но това нито спира реалното разпространение на компендиума, още по-малко го лишава от неговия авторитет, особено в периферните части на империята и в териториите извън нея. Типични примери са преработките на *Еклогата* в катепанатите на Южна Италия, Сицилия под нормандска власт, Калабрия, където се появяват компилации въз основа на нея, като например *Ecloga ad*

кормчии – *Ефремовската* от XII в. и *Устюжката* от XIII–XIV в., които разкриват интереса към проблемите на брачното право и родството. За това у Цибранска-Костова 2021: 25–29.

[4] Във византинистиката се спори дали тези обвинения се отнасят до *Еклогата*, или до *Епанагогата*, но надделява традиционното мнение за противоборство между Исаврийската и Македонската династия по отношение на валидността на обнародваните по тяхно време правни паметници. Обобщение и коментар у Chitwood 2012: 34; ключовият израз от Предисловието към *Прохирона* ἀνακάθαρσις τῶν παλαιῶν νόμων се схваща като прочистване, пречистване на старите закони – Reinigung der alten Gesetze у Schminck 1986: 61. Анализирайки *Прохирона*, М. Бенемански специално подчертава обвиненията към предишното законодателство в „извращение на добрите законоположения от предишните времена" (Бенеманский 1906: 56).

Procheiron Mutata (IX–X в.) (Freshfield 1928: 8; Липшиц 1965: 25; Burgmann 1983: 59–80; Rognoni 2021), още *Ecloga privata aucta* и др. Същото се случва в орбитата на Slavia Orthodoxa, чийто културен център през IX–X в. е Първото българско царство.

2. Доказателство за авторитета на *Еклогата* в славянска среда са още няколко факта: п ъ р в о, въз основа на нейния 17-и титул за наказанията възниква първата славянска светскоправна компилация, влязла в научно обращение под съкратеното название Законъ соудныи людемъ, която в най-старите преписи на кратката редакция се допълва от ясни отправки към върховната светска власт – правила цр҃ѧ Кн҃стѧнн҃ѧ (Тихомиров, Милов 1961: 35; интерпретацията на името Константин варира в научните изследвания – от Константин-Кирил Философ до Константин Велики); в т о р о – Πρόχειρος νόμος на Македонската династия (870–879 или 907) със своите 40 титула следва подредбата и разположението на основните титули от 18-титулния състав на *Еклогата*. Така проблемите на семейното право и брака са разположени в началото; предпоследен и в двата компендиума е титулът за наказанията, а последен този за разпределението на военната плячка; т р е т о – Предисловието на *Еклогата* не само е преведено в цялост като манифест към законодателния свод, но в славянска среда познава и самостоятелно разпространение, докато така нареченият Prooimion към *Прохирона* остава непознат в писмен вид и не е известно да е бил превеждан някога. Това е важно обстоятелство, защото именно в това Предисловие се произнася сурова критика срещу предишните законотворци: „това, което те наричат *подбор* (ἐκλογὴ), не са избрани закони, а преобръщане на доброто законодателство, вредно за държавността и непоследователно“[5]. Подобни санкции не са били валидни в славянска среда в началото на писмената история на превода. Нещо повече, най-ранните запазени преписи на *Еклогата* се надписват с имената на *верните* царе Леон и Константин[6]. Известно е обаче, че Лъв III и Константин Копроним олицетворяват пълното отрицание и предаването на анатема на иконоборството, поради което се заклеймяват с едно

---

[5] Английски превод Freshfield 1928: 50–52; Schminck 1986: 55–62 в оригинал и превод на немски; нов английски превод на избрани фрагменти у Chitwood 2012: 33–36, откъдето Паев 2013 превежда на български.

[6] В някои руски преписи имената на императорите иконоборци се отъждествяват с едноименните императори иконопочитатели Лъв VI Мъдрия и неговия син Константин VIII не само поради именната идентичност, а за легитимация, след като иконоборците са анатемосани на Седмия Вселенски събор (Втори Никейски) през 787 г. Този факт се документира от руски преписи на *Еклогата* в 16 титула (Лысенко 2014: 40). В други Лъв и Константин са обявени за братя, което напомня за синовете на Василий I Македонец (Щапов 2011: 13), т.е. настъпвало е преосмисляне и уподобяване. Самата *Еклога* според наслова си е наричана просто νόμος, или още νεάρα διάταξις ‘ново нареждане’, за да се подчертае реформаторският ѝ характер.

от най-обидните приложения в Православието, сравни в иконографския репертоар на Ватиканския препис на *Манасиевата хроника*– цѣрь Копронꙗ иконоборе̑ (Boeck 2015: 170). Същият император е тачен единствено сред еретическите движения на богомилството и неоманихейството, както посочва Евтимий Зигавин (Попруженко 1899: 28). Очевидно е, че законодателството на Исаврийците не се възприема с етикета на еретическото. Краткото и ясно изложение на *Еклогата* (в Предисловието ѝ ꙗвьственѣ и чаще), целящо да даде практическа насока за процесуалното приложение на светския закон и за събирането на едно място на закони, недостъпни в периферните части на империята, го прави удобно и подходящо в славянска среда. Отново в Предисловието изрично се посочва, че законите трябва да се познават не само в богохранимия царски град, т.е. в столицата Константинопол, но и в периферията, провинцията. Кодексът не преследва дидактически цели и в него не се поставя филологическата задача да се преведе адекватно терминологията на Юстиниановия юридически корпус от латински на гръцки, каквато заявка дава в своето Предисловие *Прохиронът.* Както отбелязва А. Шминк, *Еклогата* не е насочена към юриста, а към отделния субект на империята, тя има социално-икономическа значимост (Schminck 2005: 310). Доминиращата практическа насоченост на *Еклогата* се добавя до оценката, че Лъв III и Константин V са били „much maligned but effective rulers“, особено по отношение на справянето с арабската инвазия, териториалните придобивки и утвърждаването на силна централна власт (Chitwood 2012: 34; Лысенко 2014: 17–19). Ако се следва схемата на К. Н. Сигаар за етапите на взаимоотношенията между Християнския запад и византийското наследство – admiratio през X в., aemulatio през XI в. (съревнование, стремеж към споделяне) и renovatio през XII–XIII в. (цитирано по Boeck 2015: 52), може да се каже, че определящи в славянския свят в началния етап на усвояване на византийските юридически текстове са били идеологическият и властлегитимиращият фактор посредством книжовни преводи. Това означава, че преводите развиват правно-политически концепти и разкриват историята на институциите. Този аспект при рецепцията на средновековния правен текст е всепризнат и се защитава в множество изследвания (Laiou, Simon 1994).

3. Това, че за *Еклогата* се предполага наличие на ранен старобългарски превод, не е случаен факт и в голяма степен се дължи на кредитирането ѝ с основния идеологически пълнеж за зависимостта между Божията власт, земния владетел и закона, на въплъщението на византийската автократична идея, че всяка власт е от Бога, че Законът е даден на хората от Бога и че Владетелят е този, който трябва да бди за неговото съблюдаване. Тази идея е развита в Предисловието, което Я. Щапов с основание нарича политически трактат. В него императорското законодателство се разглежда като божест-

вено откровение, а благополучното управление на династията зависи от спазването на Божията воля (Щапов 2011: 7). Всички изследователи, които са се занимавали с този въпрос, изтъкват, че идейната платформа за същността на царската власт е от първостепенна необходимост за управлението на новохристиянизираните славянски държави, търсещи чрез своя самодържец политическа легитимация по модела на византийските императори, но също така и отстояващи своята идентичност и независимост. Оттук произтича постановката, че най-ранните светскоправни преводни текстове, в частност *Еклогата*, са имали безспорна идеологическа и легитимираща властта функция; че превеждането им е било акт на самоопределение и утвърждаване на нравствено-етичните принципи на християнството, а не толкова или поне не само проява на законодателна инициатива (Naydenova 2014; Angelini 2014, както и изчерпателна библиография у двамата автори). Например именно в *Еклогата* за пръв път подробно се разглежда християнското брачно право и се провъзгласява библейският принцип за нерушимостта на свещения брачен съюз според Мат. 19:6 и Марк. 10:9; това е обвързано с икономически и социални последствия, които водят до преустройство в обществения ред и моралните устои на обществото (Липшиц 1965: 80). Тезата за идеологическата, нравствената и идентичностната роля на преводите на светските законови текстове е пряко свързана с един фундаментален въпрос – прилагани ли са реално византийските светски закони с всичките им тънкости от институционален, юридически и дори терминологичен характер в ареалите на тяхната книжовна рецепция, в една колкото общохристиянска, толкова и различна обществена среда? Отговорът му продължава да е отворен.

Нека проверим с какви езикови знаци се утвърждава идеологическата платформа на властта в Предисловието към *Еклогата*[7]. Ще се съсредоточа върху няколко подбрани факта.

1. На първо място, византийската *Еклога* изхожда от религиозния принцип за върховенството на Божия закон и осмислянето на добрия светски закон през призмата на християнството. В съответствие с това в Предисловието се наблюдава подчертано присъствие на композити, разкриващи всеобхватната нравствена същност на християнските понятия за добро и благо, справедливост и държавност. Това проличава от пълния превес на образувания с първи компонент благ-, следвани от тези с добр- в съответствие с тенденциите в старобългарската книжнина и с догматическо-

[7] Използвам изданието: на Я. Н. Щапов (2011) на славянския текст, като запазвам графичния вид при цитиране на примери, при възстановяване на заглавна дума се придържам към старобългарската норма; на Л. Бургман (1983) за гръцкия текст. Допълнително се сравнява с *Църковнославянската печатна кормчая*.

то разбиране, че Бог е благо и добро в същността си. Представители са благораздрѣшеннїє, благостоѧннїє, благосъбраннїє, благочьстьнъ[8], които се отнасят до благосъстоянието на обществото, събраните блага в обобщаващ метафоричен смисъл, благочестието на закона: изволихомъ на благособраниѥ таковагѡ благочестивагѡ закона силы свѣдѣниѥ и доброрасоуждениѥ вещи и благораздрѣшениѥ (Щапов 2011: 14). Любопитен факт е, че от двете сложни думи добродѣтельнъ и доброрасѫжденнїє само втората е калка от грц. εὐκρίνεια. Добродѣтельнъ се добавя в печатната *Еклога*, но редакцията едва ли е случайна. Тя е доказателство, че действията на царската власт по обезпечаването със закони са не просто дѣтельнаѧ, τά πρακτέα, а нещо богоугодно и обществено целесъобразно. Христознаменьнъ (крьстознаменьнъ в ПК) е обобщение за паството, народа, най-важния адресат на държавната политика. Друга група композити се отнася към конкретни прояви на беззаконие, опасни с опорочаването на самата идея за законност. Заклеймяването на безскрупулните чиновници и подкупните съдии е топос във византийските светскоправни текстове (Dagron 1994: 28–29). Основното отричано качество е сребролюбието (алчността, користолюбието) в най-широкото му разбиране като стремеж към материално облагодетелстване. За това качество има най-много названия, съчетания и перифрази: даропрїнманнїє, δοσοληψία; лнхонмьнъ πλεονεκτικός; лнхонмѣтн, πλεονεκτέω; извличат се още съчетанията мъздѫ подаѧтн, продатн на сребрѣ, срамьноѥ подаѧннїє и дори библейският цитат „мьзды и дарове ослѣплѧють очи мудрыхь“ (Ам. 2:7, Щапов 2011: 17). Лексемите с първи компонент лнхъ- са калки от старовисоконемски и са широко застъпени в старобългарския класически корпус (Добрев 1985: 487; СтбР 1: 800). В Предисловието към *Еклогата* те са белег на архаичност. Според Ж. Дагрон понятието ἔννομος πολιτεία назовава изобщо цивилизацията, уреденото общество, в което социалният живот се състои от норми и закони, които ги регламентират. Неправомерното притежание и корупционното облагодетелстване са пречки пред обществения ред. Мъздоимството е колкото библейски топос, толкова отрицателна практика, срещу която императорът е длъжен да се произнесе. По този повод заслужава да се отбележи, че в изследвания текст лексемата жнтнїє назовава обществено-политическото устройство, πολίτευμα, което контекстово се отъждествява със законодателството (сравни оустроити дрѣвнеѥ житиѥ, ἀποκαθίστασθαι τὴν ἀρχαίαν τοῦ πολιτεύματος δικαιοδοσίαν – Щапов 2011: 60, 62; Липщиц 1965: 43 в превод „восстановить древнее правосудие в государстве“; Burgmann 1983: 166–167, „да се възстанови старата юриспруденция на държавата“; очевидно в славянския превод остава без точно съответствие сложното понятие юрисдикция, δικαιοδοσία LS 1996: 428).

---

[8] В Приложението лексемите се привеждат под формата на кратка речникова статия с гръцки еквивалент.

2. В пряка връзка с горния въпрос са 14-те цитата от Свещеното писание, разпределени така: 10 от Стария завет и 4 от Новия завет. Свещеното писание е основен източник за *Еклогата.* Тази черта на компендиума е защитена именно в Предисловието. Цитатите развиват следните теми: допитването до Закона е допитване до Божието откровение (Ис. 8:20); Божият наместник на земята въздава съд и правда, той избира „поста“ да въздава справедливост, да „разкъсва оковите на неправдата“ (Ис. 58:6; 3 Царств. 10:9); сребролюбието е пречка пред въздаването на правдата (Ис. 5:23–24; Ам. 3:6; Втор. 16:19); неподкупността на съдника е основен постулат (особено в Книга на Иисуса, син Сирахов 7:4, 6); същите теми са защитени и с новозаветните цитати – Йоан 7:24 „не съдете по външност, а съдете с праведен съд“ (Библия 1982: 1307). Цитатът от I Петр. 5:2 е обръщение към свещениците с усърдие да пасат своето стадо, но в текста на *Еклогата* то е перифраза към царската власт и морална платформа за задълженията на императора към поданиците му. Оттук произтича една от открояващите се особености на Предисловието – владетелят има пастирска функция, наподобяваща сакралната функция на църковен предстоятел (Найденова 2019: 27). Неслучайно употребеното съществително старѣшиньство, κορυφαιότης се отнася към върховния апостол Петър, но и към върховната роля на императора. Преобладаващите старозаветни цитати можем да обясним с основната идея на Стария завет за тържествения договор между Бог, който простира благодатната си воля върху народа на Израил, гарантирайки му просперитет, и народа на Израил, който става Божи народ, единствено спазвайки същата Божия воля. Прякото ѝ предаване върху водача Мойсей се осъзнава като вечно сакрално отношение между човека и Бога, вечно мерило за правото в обществото. Фигурата на Моисей Законодавеца дава основания за символични уподобявания и сравнения, например на цар Симеон с Мойсей, и по този начин се легитимира царската институция в епоха на съграждане на българското царство, което има нужда от здрав правен фундамент (Рашев 1995).

3. Държавността и властта на царя са отразени в поредица ключови думи и съчетания. Още първите редове утвърждават идеята, че Бог връчва властта в ръцете на владетеля. За целта съчетанието державоу царствию поручивъ намъ, τὸ κράτος τῆς βασιλείας ἐγχειρίσας ἡμῖν се запазва непроменено във всички преписи. В него дрьжава развива типичното за старобългарските паметници значение ‘власт, сила, могъщество, господство’ (СтбР 1: 437) и пряко съответства на утвърдените употреби на лексемата в богослужебната книжнина. В този смисъл властта от Бога и тази на царя са поставени в пряка връзка. Върховенството на царската власт е сравнено с това на ап. Петър, а пастирската функция на владетеля е подкрепена от съчетанието пастн вѣрьноѥ стадо. Идеята за симфония между канона и закона, между

светското и църковното законодателство проличава в мотивацията на земната власт като проекция на Божествената. От ключовите лексеми, подходящи за тематиката на Предисловието, като законъ, неправьда, правьда, сѫдъ, най-висока честота на употреба има правьда и производните праведьнъ законъ, мѣрила, субстантивната употреба праведьноѥ и дори етимологичната фигура правьдѫ исправити, отсъстваща в гръцкия оригинал. Правдата е „душата на Закона“ (Щапов 2011: 15). Въздаването ѝ е в прерогативите на владетеля. Земната справедливост е представителка на небесната – всѣхъ земныхь произволивше ꙗко ходатаи небеснымъ суща – а последната е поостра от всеки меч в борбата с враговете (Щапов 2011: 14; Липшиц 1965: 42). Лексемата ходатаи, πρόξενος, известна на класическия старобългарски корпус, е натоварена да предаде идеята за това, че земната правда е застъпник и защитник на божествената и че нейното изпълнение е в ръцете на владетеля. Изискванията към него не са назовани в отделен параграф, нито са изброени цялостно, но в дискурсната стилистика на формите за 1л. мн.ч. с обобщаващ характер се открояват: почитането на Бога и страхът от Бога, силата срещу враговете, кротостта, благото отношение към поданиците (нашею кротостию, τῇ ἡμετέρᾳ πρᾳότητι – Щапов 2011: 16; Burgmann 1983: 166), отбягването на човешките страсти и особено справедливостта, защитена по всевъзможни начини с лексеми, библейски цитати и разбирана като равенство пред закона. Във връзка с това се развива и темата за праведните мерки, за везните на правосъдието, откъдето изразът „праведна мѣрила“ се намесва в триадата *Бог–владетел–закон* и метафорично изгражда йерархията *Върховният съдник–владетелят–съдията.*

По този начин в *Еклогата* се декларира вярност към висшата Божествена справедливост. Тази идея е с особена актуалност в новохристиянизирана България. Тя се подкрепя от редица книжовни паметници, чиито преводи или пък компилации я развиват по един или друг начин. За пример може да се посочи както *Законът за съдене на людете*, където ясно се съпоставят и допълват светският и Божият закон с употребата на двете формули – по законоу людскомоу и по црькьвьномоу законоу, още божии законъ (Vašica: 1971: 182), така и *Анонимната хомилия* от *Клоцовия сборник* без открит до момента гръцки първоизточник (Смядовски 1985: 80–82). *Анонимната хомилия* се разглежда като „княжеско огледало“ (Николов 1999; Славова 2008: 202). Неслучайно текстът е известен с оглавлението Напоменоутиѥ владаромъ, т.е. поучително слово към владетеля и изискванията към него за съблюдаване на Божия ред на земята. Включването на *Анонимната хомилия* в обкръжението само на четива за Страстната седмица в състава на *Клоцовия сборник* е пряка последица от обвързването на покайната дисциплина с Великия пост, а от друга страна е доказателство колко важни са били практиките на покаянието и изкуплението, на християнския морал в цялост за новопокръстените славяни. Оттук доминиращата роля на владе-

теля е да бъде посредник между Бога и народа в изпълнението на Божията воля. Божият закон, разбиран като нравствено-етичен комплекс, е вечен, универсален и поради това подходящ да осигури духовните устои във всяко общество и по всяко време, респективно при прехода от езичество към християнство. Оказва се, че този аспект в голяма степен определя идейно-тематичната насоченост на Предисловието към *Еклогата*, на *Анонимната хомилия* и на *Закона за съдене на людете.* Следователно става въпрос за актуална идейна рамка, защитена в различни по жанр произведения, утвърждаващи чрез писменото слово фундамента на християнската вяра и новия обществен (законов) ред, който трябва да изградят новопокръстените славянски народи в своите държавни обединения. И трите текста посочват основното задължение на светските владетели (владнкъı ѕємлѧ в *Анонимната хомилия*) в приложението на Божията правда.

4. Наред с общата идейна платформа на властта текстът на Предисловието към *Еклогата* застъпва няколко конкретни прагматични идеи: отсега нататък ще настъпи прекратяване на беззаконните обединения и насилствените сделки. Тази декларация се поставя в контекста на библейската старозаветна норма с метафоричен и символичен смисъл „разкъсай оковите на неправдата“ по Ис. 58:6 (Библия 1982: 871). Предисловието защитава тезата, че законодателството на императорите е призвано да изпълнява това, което е угодно Богу и полезно за обществото: и ко оугѡднымь богу и ѡбще полезныхь обрѣтениє (Щапов 2011: 14). В преводите на съвременни езици се говори за анулирането на насилствените съглашения и договори (нужные сочетаниѧ – Щапов 2011: 60; Burgmann 1983: 163; „възлите на насилствените договори“ Благоев 1932: 155). Както посочва Ж. Дагрон, завещанията, брачните договори, търговските споразумения и др. са прояви на юридическата традиция (Dagron 1994: 28). Изложението на *Еклогата* в отделните титули дава множество примери за законодателните решения в конкретните социални сфери, техния терминологичен апарат и органите, които ги прилагат.

5. Дискурсните лексикални маркери на императорската власт в Предисловието са няколко. На първо място, това е непреведеният гърцизъм скипетры според преписа в „Мерило праведное“ и скнпєтръ според ПК, τὰ σκῆπτρα (Щапов 2011: 16; Burgmann 1983: 166). В контекста грц. σκήπτρον развива идеята за владетелското достойнство чрез предметната символика на властта – жезъла. Изразът скнптръ цѧрствнѩ поржѵнтн става универсална езикова формула, наследена от византийските образци, за получаването на власт свише. Подобен на този е изразът за венчанието с венеца на царската власт – вѣнчати сѧ намъ вѣнца, στεφανοῦσθαι ἡμᾶς τοῦ περικειμένου διαδήματος (Щапов 2011: 13; Burgmann 1983: 162). Тъй като цялата законодателна инициатива на императорите е концентрирана в столицата, в Предисловието

се съдържат административно-управленски реалии от сферата на правораздаването и царската канцелария. Славянският превод запазва дословно употребените титулатури: куѥстѡрь – κυαίστωρ (Famerie 1999: 213), квестор, началник на императорската канцелария, който подписва издаването на законите и се явява висша съдебна инстанция; патрикии – πατρίκιος, благородник, член на синклита; оупатъ < нпѧтъ – ὕπατος, контекстово императорски чиновник. Благочестивата царска хазна е назована с термина сакелии (ἐκ σακελλίου, σακέλλιον LS 1996: 1580). От нея следва да се заплаща на съдебните служители, за да се изкорени позорният стремеж към печалба. Единственото длъжностно название, което се превежда със славянско съответствие, е пнсьць 'писар' – письцѧ срещу ἀντιγραφεῖς (Burgmann 1983: 162). Я. Николаевич изтъква, че цитирането на конкретните имена на квестора Никита и на писарите Марин и Мариан се среща изключително рядко в гръцките преписи на *Еклогата* и е типично за *Ecloga privata* и южноиталианската преработка *Ecloga ad Procheiros mutata*, но е остатък от по-ранно време (Щапов 2011: 15, 61). Тъй като личните имена, лишени от актуалност, лесно се пропускат, фактът, че в пълната славянска *Еклога* те са налице, би следвало да е доказателство, че преводът датира от ранна епоха, когато в Предисловието гръцките имена са били все още жизнени и на първоначалното си място. Двете имена в извода на „Мерило праведное" са Марианна и Марианъ в родително-винителна форма, което съответства само на някои от запазените гръцки преписи Μαρῖνον καὶ Μαριανόν (Burgmann 1983: 163, 51). В ПК те са Марианъ и Марїѧ (ПК 1653: 1103).

Накрая ще обърна внимание на няколко особености в извлечението от Предисловието към *Еклогата* в така наречените *Книги законные* (Павлов 1885: 41–42). Компилацията, известна само в руски преписи от XV в., включва препис на *Земеделския закон*; титули XXXIX, XI, XXVII на *Прохирона*; 5 глави от титул XIV на *Еклогата*. Тези извадки се оформят в единно цяло чрез Предисловието към *Еклогата* в силно съкратен вид, което служи за оглавление: *Предисловие Книг Законных, ими же годится всякое дѣло исправляти всѣмь православнымь царемь, княземь и всѣмь властелемъ*. То насочва към политико-правната функция на текста да бъде помощник в правораздаването на царе и князе. На първо място, от изследвания текст тук влиза само последният абзац от няколко реда, но текстоорганизиращата му функция показва, че Предисловието запазва своя програмен характер. То има висок авторитет в очите на компилатора (Щапов 1993: 95). На второ място, основната тема в извадката е отрицанието на мъздоимството, за което се използва същият набор от цитати. Но както установява Я. Щапов, финалът, определящ възнаграждението на писарите от императорската хазна, е променен и възнаграждението си праведните съдии получават *директно от Бога*. Прагматичната теза за изкореняване на порочното користолюбие прераства в идеологема за върховенството на *Божията плата, възмезди-*

ето: мьздоу ѿ бг҃а чьющн прїѩтн праведноую, н не посоулова дѣла правдоу прѣзрѣтн (Павлов 1885: 42). Това е важен показател как е бил възприеман текстът на Предисловието. На трето място, налице са нови лексеми за същите понятия – мьздонмьство вм. даропрннманнє; отоуждатн сѧ вм. огрѣбатн сѧ; прнбытъкъ вм. обрѣтеннє. Най-интересна от лексикална гледна точка остава лексемата посоуловъ < посоулъ, посоулонмьство 'вземане на лихва, лихварство' без точно грц. съответствие, но възпроизвеждаща смисъла на финала на Предисловието към *Еклогата*. Според А. Павлов тя е сърбизъм и насочва към южнославянски произход на компилацията; най-старите текстове от моравския етап на старобългарския книжовен език и руски текстове я познават в друго значение: (по)соулнтн 'обещавам, грижа се' (Павлов 1885: 18; SJS 3: 205; Пичхадзе 2011: 104, 399). Борбата срещу лихварството и подкупността на съдебните чиновници наред с равенството пред съда без оглед на имущественото състояние са две от най-важните социално-правни достижения на *Еклогата.*

В заключение може да потвърдим, че програмният характер на Предисловието към *Еклогата* в голяма степен е определил високия авторитет на паметника и неговото възприемане не само като законов текст, а като идеологическа платформа на властта в новата християнска правно-етична система. В него се утвърждават основни понятия на правния език и се осъществява т.нар. културна импликация на правото (Вин 2019: 315). След появата на *Прохирона* двата най-важни компендиума на преводното светско право сред славяните продължават да съжителстват, да стават източници на нови компилации, за да попаднат накрая в *Църковнославянската печатна кормчая*, където се установява най-пълният корпус от преводни византийски светскоправни текстове на православното славянство. Една бъдеща задача би следвало да бъде установяването на приемствеността и новаторството в терминологичния апарат на славянската *Еклога* и *Прохирона*, както задълбочаването на анализа за книжовно-историческия и политическия контекст на въвеждането им в орбитата на славянската култура.

ПРИЛОЖЕНИЕ: ИЗБРАНА ЛЕКСИКА ОТ ПРЕДИСЛОВИЕТО КЪМ *ЕКЛОГАТА*

Благоразрѣшеннє ср. Постановление, правилно отсъждане, εὐλύτωσις
Благостоѧннє ср. Устойчивост, здравина, εὐσταθής
Благосъбраннє ср. Събрани блага, εὐσύναπτος
Благочьстьнъ прил. Благочестив, εὐσεβής
Богохраннмъ прич.-прил. Пазен от Бога, θεοφύλακτος
Варѧтн гл. Бързам, стремя се към, προαιρέω

Въздание ср. Въздаване на справедливост, отсъждане, ἀντίδοσις
Всесилнъ прил. Всесилен, παντοδύναμος
Вѣнець м. Царска корона, венец, διάδημα
Даропринимание ср. Приемане на дарове, материални облаги, δοσοληψία
Добродѣтельнъ прил. Добродетелен, добавка в ПК за грц. τά πρακτέα; в МП дѣтельнаѩ
Доброрасѫждение ср. Правилна преценка, отсъждане, εὐκρίνεια
Дрьжава ж. Власт; императорска, царска власт, κράτος
Житие ср. Политическо устройство, πολίτευμα
Законьнъ прил. Законен, νομιμός
Ипатъ м. Ипат, длъжностно название, ὕπατος
Исправление ср. Поправяне, изправяне, διόφθωσις
Квесторъ м. Висш магистрат, κυαίστωρ
Лихоимьнъ прил. Богат, който притежава в излишество, πλεονεκτικός
Лихоимѣти гл. Имам, притежавам в излишество, πλεονεκτέω
Мимонти гл. Отмина, мина покрай, заобиколя, παρελκεύω. Само в МП
Мъногообразьнъ прил. Многообразен, многовидов, πολυτελής
Мѣрило ср. Везна, мярка, στάθμιων
Мѫдрьствовати гл. Разсъждавам, обмислям, σοφίζω
Огрѣбати сѧ гл. Въздържам се, избягвам, ἀπέχεσθαι
Патрикии м. Висш сановник, πατρίκιος
Письць м. Служител във фискалната канцелария; финансов чиновник, ἀντιγραφεύς
Послоушьство ср. Без послоушьства, без свидетели, ἀμάρτυρα
Праведьнъ прил. Праведен, δίκαιος
Правление ср. Управление, ръководство, κυβέρνησις
Правьда ж. Правда, справедливост, δικαιοσύνη
Приименитъ прил. Много известен, прочут, ἐνδοξότατος
Причастьникъ м. Участник, съобщник, μέτοχος
Прѣждецарьствовати гл. Царувам преди друг, (προβε)βασιλεύω
Прѣмѫдръ прил. Премъдър, σοφός
Прѣславьнъ прил. Преславен, ἐνδοξότατος
Пѣснивьць м. Псалмопевец, апелатив към Давид, ψαλμῳδός
Сакелии м. Императорската хазна, σακέλλιον.
Самовластие ср. Свободната човешка воля, αὐτεξούσια
Скипетръ м. Скиптър, τὰ σκῆπτρα
Старѣшиньство ср. Първенство, върховенство, κορυφαιότης
Съвѣсть ж. Съвест, διάνοια
Съчѧтание ср. Връзка, преносно сделка, στραγαλλίς
Сѫдъ м. Съд, κρίσις
Оуставление ср. Връщане към нормално състояние, ἀναστολή
Ходатан същ. Застъпник, ходатаи, πρόξενος
Христознаменьнъ (крьстознаменьнъ ПК) прил. Христоименит, χριστοσημείωτον
Цѣсарьствие ср. Царство, владение, βασιλεία
Цѣсарьскъин прил. Царски, βασιλικός
Чѧще нареч. По-сбито, по-изящно, по-последователно, λεπτοτέρως

ЛИТЕРАТУРА

Андреев 1985 — А н д р е е в, М. *Еклога.* – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. Под ред. на П. Динеков. София, 1985, с. 647–648 [Andreev, M. Ecloga. – V: Kirilo-Metodievska entsiklopedia. T. 1. Pod red. na P. Dinekov. Sofia, 1985, s. 647–648].

Белякова, Мошкова, Опарина 2017 — Б е л я к о в а, Е. В., Л. В. М о ш к о в а, Т. А. О п а р и н а. *Кормчая книга: от рукописной традиции к печатному изданию.* Москва–Санкт-Петербург, 2017 [Beliakova, E. V., L. V. Moshkova, T. A. Oparina. Kormchaia kniga: ot rukopisnoĭ traditsii k pechatnomu izdaniiu. Moskva–Sankt-Peterburg, 2017].

Бенеманский 1906 — Б е н е м а н с к и й, М. *Ὁ Πρόχειρος νόμος императора Василия Македонянина*. Сергиев Посад, 1906 [Benemanskiĭ, M. O Procheiros nomos imperatora Vasiliia Makedonianina. Sergiev Posad, 1906].

Библия 1982 — *Библия, сиреч книгите на Свещеното Писание на Ветхия и Новия Завет*. Издание на Св. Синод на Българската православна църква. София, 1982 [Biblia, sirech knigite na Sveshtenoto Pisanie na Vethia i Novia Zavet. Izdanie na Sv. Sinod na Balgarskata pravoslavna tsarkva. Sofia, 1982].

Благоев 1932 — Б л а г о е в, Н. П. *Еклога.* София, 1932 [Blagoev, N. P. Ekloga. Sofia, 1932].

Вершинин 2019 — В е р ш и н и н, К. В. *Мерило праведное в истории древнерусской книжности и права.* Москва–Санкт-Петербург 2019 [Vershinin, K. V. Merilo pravednoe v istorii drevnerusskoĭ knizhnosti i prava. Moskva–Sankt Peterburg, 2019].

Вин 2019 — В и н, Ю. Я. *Рецепция понятий и терминов византийского права у средневековых южных славян и в русском государстве (до XIII в.).* – Ricerche Slavistiche. Nuova serie, 62 (2019), № 2, с. 235–316 [Vin, Iu. Ia. Retseptsiia poniatiĭ i terminov vizantiĭskogo prava u srednevekovykh iuzhnykh slavian i v russkom gosudarstve (do XIII v.) – Ricerche Slavistiche. Nuova serie, 62 (2019), № 2, s. 235–316].

Добрев 1985 — Д о б р е в, Ив. *Германизми*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. Под ред. на П. Динеков. София, 1985, с. 486–487 [Dobrev, Iv. Germanizmi. – V: Kirilo-Metodievska entsiklopedia. T. 1. Pod red. na P. Dinekov. Sofia, 1985, s. 486–487].

Корогодина 2011 — К о р о г о д и н а, М. *О произхождении Мерила праведного*. – В: Современные проблемы археографии. Сб. ст. по материалам конференции, проходившей в Библиотеке РАН 25–27 мая 2010 г. Санкт-Петербург, 2011, с. 125–131 [Korogodina, M. O proizkhozhdenii Merila pravednogo. – V: Sovremennye problemy arkheografii. Sb. st. po materialam konferentsii, prokhodivsheĭ v Biblioteke RAN 25–27 maia 2010 g. Sankt-Peterburg, 2011, s. 125–131].

Липшиц 1965 — Л и п ш и ц, Е. Э. *Эклога: Византийский законодательный свод VIII в*. Москва, 1965 [Lipshits, E. E. Ekloga: Vizantiĭskiĭ zakonodatel'nyĭ svod VIII v. Moskva, 1965].

Лысенко 2014 — Л ы с е н к о, О. Л. *Эклога 726 г. – памятник права Византии эпохи иконоборчества и „правового новаторства“*. – Вестник Московского университета. Сер. 11. Право, 2014, № 3, с. 16–41 [Lysenko, O. L. Ekloga 726 g. – pamiatnik prava Vizantii epokhi ikonoborchestva i „pravovogo novatorstva“ – Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 11, Pravo, 2014, № 3, s. 16–41].

Максимович 2014 — М а к с и м о в и ч, К. А. *Византийская империя.* 2. *Право и церковь*. – В: Православная энциклопедия. Т. 8. Москва, 2014, с. 181–189 [Maksimovich, K. A. Vizantiĭskaia imperiia. II. Pravo i tserkov'. – V: Pravoslavnaia entsiklopediia. T. 8. Moskva, 2014, s. 181–189].

Медведев 2001 — М е д в е д е в, И. П. *Правовая культура Византии*. Санкт-Петербург, 2001 [Medvedev, I. P. Pravovaia kul'tura Vizantii. Sankt-Peterburg, 2001].

Мерило праведное 1961 — *Мерило праведное по рукописи XIV века.* Издано под наблюдением и со вступительной статьей академика М. Н. Тихомирова. Москва, 1961 [Merilo pravednoe po rukopisi XIV veka. Izdano pod nabliudeniem i so vstupitel'noĭ stat'eĭ akademika M. N. Tikhomirova. Moskva, 1961].

Найденова 2007 — Н а й д е н о в а, Д. *Преводни византийски законови паметници в Първото българско царство (IX–X век).* Автореферат на дисертация за присъждане на образователна и научна степен „доктор“. София, 2007 [Naydenova, D. Prevodni vizantiyski zakonovi pametnitsi v Parvoto balgarsko tsarstvo (IX–X) vek. Avtoreferat na disertatsia za prisazhdane na obrazovatelna i nauchna stepen „doctor“. Sofia, 2007].

Найденова 2019 — Н а й д е н о в а, Д. *Анонимната хомилия в Клоцовия сборник и най-ранните юридически текстове*. – Palaeobulgarica, 43 (2019), № 4, с. 20–37 [Naydenova, D. Anonimnata homilia v Klotsoviya sbornik i nay-rannite yuridicheski tekstove. – Palaeobulgarica, 43 (2019), № 4, s. 20–37].

Николов 1999 — Н и к о л о в, А. *Към въпроса за разпространението на някои византийски „княжески огледала“ в старобългарската литература (края на IX–X в.).* – В: Средновековните Балкани. Политика, религия, култура. Доклади от научна конференция – София, 18–19 юни 1998 г. София, 1999, с. 74–88 [Nikolov, A. Kam vaprosa za razprostranenieto na nyakoi vizantiyski „knyazheski ogledala“ v starobalgarskata literatura (kraya na IX–X v.). – V: Srednovekovnite Balkani. Politika, religia, kultura. Dokladi ot nauchna konferentsia – Sofia, 18–19 yuni 1998 g. Sofia, 1999, s. 74–88].

Павлов 1885 — П а в л о в, А. С. *„Книги законные“, содержащие в себе в древнерусском переводе византийские законы земледелческие, уголовные, брачные и судебные*. – СбОРЯС, 38 (1885), № 3, с. 1–93 [Pavlov, A. S. „Knigi zakonnye“, soderzhashchie v sebe v drevnerusskom perevode vizantiĭskie zakony zemedelcheskie, ugolovnye, brachnye i sudebnye. – SBORIAS, 38 (1885), № 3, s. 1–93.

Паев 2013 — П а е в, К. *Византийски правни паметници от Македонската династия (867–1056)*. – Studia Iuridico-Historica, 2 (2013), № 2, с. 66–91 [Paev, K. Vizantiyski pravni pametnitsi ot Makedonskata dinastiya (867–1056). – Studia Iuridico-Historica, 2 (2013), № 2, s. 66–91].

Пичхадзе 2011 — П и ч х а д з е, А. А. *Переводческая деятельность в домонгольской Руси. Лингвистический аспект.* Москва, 2011 [Pichkhadze, A. A. Perevodcheskaia deiatel'nost' v domongolskoĭ Rusi. Lingvisticheskiĭ aspect. Moskva, 2011].

Пичхадзе 2016 — П и ч х а д з е, А. А. *Славянский перевод Эклоги* [Pichkhadze, A. A. Slavianskiĭ perevod Eklogi]. – In: Proceedings of the V. V. Vinogradov Russian Language Institute. 9. History of the Russian language and culture. In memoriam Viktor M. Zhivov. Moscow, 2016, p. 86–97.

ПК 1653 — *Печатна кормчая от времето на патриарх Никон, издадена в Московския печатен двор през 1653 г.* [Pechatna kormchaya ot vremeto na patriarch Nikon, izdadena v Moskovskia pechaten dvor prez 1653 g.]

Попруженко 1899 — П о п р у ж е н к о, М. *Синодик царя Бориса.* Одесса, 1899 [Popruzhenko, M. Sinodik tsaria Borisa. Odessa, 1899].

Рашев 1995 — Р а ш е в, Р. *Цар Симеон, пророк Мойсей и българският Златен век*. – В: 1110 г. Велики Преслав. Шумен, 1995, с. 55–74 [Rashev, R. Tsar Simeon, prorok Moysey i balgarskiyat Zlaten vek. – V: 1110 g. Veliki Preslav. Shumen, 1995, s. 55–74].

Славова 2008 — С л а в о в а, Т. *Юридическа литература*. – В: История на българската средновековна литература. София, 2008, с. 194–203 [Slavova, T. Yuridicheska literature. – V: Istoria na balgarskata srednovekovna literatura. Sofia, 2008, s. 194–203].

Смядовски 1985 — С м я д о в с к и, Ст. *Анонимна хомилия в Клоцовия сборник*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. Гл. ред. П. Динеков. София, 1982, с. 80–82 [Smyadovski, St. Anonimna homilia v Klotsovia sbornik – V: Kirilo-Metodievska entsiklopedia. T. 1. Gl. red. P. Dinekov. Sofia, 1982, s. 80–82].

СтбР — *Старобългарски речник*. Отг. ред. Д. Иванова-Мирчева. Т. 1. София, 1999; Т. 2. София, 2009 [Starobalgarski rechnik. Otg. red. D. Ivanova-Mircheva. T. 1. Sofia, 1999; T. 2. Sofia, 2009].

Тихомиров, Милов 1961 — Т и х о м и р о в, М. Н., Л. В. М и л о в. *Закон Судный людем. Пространной и сводной редакции*. Москва, 1961 [Tikhomirov, M. N., L. V, Milov. Zakon Sudnyĭ liudem. Prostrannoĭ i svodnoĭ redaktsii. Moskva, 1961].

Цибранска-Костова 2021 — Ц и б р а н с к а-К о с т о в а, М. *Прохирон/Закон градски. Юридическото наследство на православното славянство.* София, 2021 [Tsibranska-Kostova, M. Prochiron/Zakon gradski. Yuridicheskoto nasledstvo na pravoslavnoto slavyanstvo. Sofia, 2021].

Щапов 1978 — Щ а п о в, Я. Н. *Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв.* Москва, 1978 [Shchapov, Ia. N. Vizantiĭskoe i iuzhnoslavianskoe pravovoe nasledie na Rusi v XI–XIII vv. Moskva, 1978].

Щапов 1993 — Щ а п о в, Я. Н. *Эклога законов в русской письменной традиции*. – Византийский временник, 54 (1993), с. 93–104 [Shchapov, Ia. N. Ekloga zakonov v russkoĭ pis'mennoĭ traditsii. – Vizantiĭskiĭ vremennik, 54 (1993), s. 93–104].

Щапов 2011 — Щ а п о в, Я. Н. *Византийская „Эклога законов" в русской письменной традиции. Исследование, издание текстов и комментарии*. Санкт-Петербург, 2011 [Shchapov, Ia. N. Vizantiĭskaia „Ekloga zakonov" v russkoĭ pis'mennoĭ traditsiĭ. Issledovanie, izdanie tekstov i kommentarii. Sankt-Peterburg, 2011].

Angelini 2014 — A n g e l i n i, P. *Byzantine Law Among the Slav Populations: A Comparative Perspective.* – In: Cyril and Methodius: Byzantium and the World of the Slavs. Thessaloniki, 28–30 November 2013. Thessaloniki, 2014, p. 414–424.

Boeck 2015 — B o e c k, E. N. *Imagining the Byzantine Past. The Perception of History in the Illuminated Manuscripts of Skylitzes and Manasses.* Cambridge, 2015.

Burgmann 1983 — B u r g m a n n, L. *Ecloga. Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos' V.* Hrsg. von L. Burgmann (= Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Bd. 10). Frankfurt am Main, 1983.

Burgmann, Ščapov 2011 — B u r g m a n n, L., J. Š č a p o v. Die Slavische Ecloga (= Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Bd. 23). Frankfurt a. Main, 2011.

Chitwood 2012 — C h i t w o o d, *Z. Byzantine legal culture under the Macedonian dynasty 867–1056. A dissertation presented to the Faculty of Princeton University in candidacy for the degree of doctor of philosophy*. Princeton, 2012 (http://arks.princeton.edu, посетен на 20.05.2021).

Dagron 1994 — D a g r o n, G. *Lawful Society and Legitimate Power. Ἔννομος πολιτεία ἔννομος ἀρχή* [Ennomos politeia ennomos archē]. – In: Law and Society in Byzantium: Ninth–Twelfth Centuries. A. Laiou, D. Simon (eds.). Washington, 1994, p. 27–52.

Famerie 1999 — F a m e r i e, E. *La transposition de quaestor en grec*. – L'Antiquité Classique, 68 (1999), p. 211–225.

Freshfield 1928 — F r e s h f i e l d, E. H. *A Manual of Eastern Roman Law. The Procheiros nomos.* Published by the Emperor Basil I at Constantinople between 867 and 879. Cambridge, 1928.

Laiou, Simon 1994 — L a i o u, A. E., D. S i m o n (eds). *Law and Society in Byzantium. Ninth-Twelfth Centuries.* Washington, D.C., 1994.

LS 1996 — *A Greek-English Lexicon*. Compiled by H. G. Liddell and R. Scott, with revised supplement. Oxford, 1996.

Naydenova 2014 — N a y d e n o v a, D. *Cyrillo-Methodian Legal Heritage and Political Ideology in the Medieval Slavic States*. – Papers of BAS, 1 (2014), № 1, p. 3–16.

Rognoni 2021 — R o g n o n i, C. *Texts and Juridical Practice in Byzantine Italy.* – In: A Companion to Byzantine Italy. Vol. 8 of Brill's Companion to the Byzantine World. Ed. S. Cosentino. Brill, 2021.

Schminck 1986 — S c h m i n c k, A. *Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbüchern.* Hrsg. D. Simon (= Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Bd. 13). Frankfurt am Main, 1986.

Schminck 2005 — S c h m i n c k, A. *Leges ou nomoi? Le choix des princes slaves à l'époque de Photius et les débuts de l'Ανακάθαρσις τῶν παλαιῶν νόμων* [Anakatharsis tōn palaiōn nomōn]. – In: The Eastern Roman Empire and the Birth of the Idea of State in Europe. Eds. S. Flogatis and A. Pantelis (= European Public Law. Series 80). London, 2005, p. 309–316.

Schminck 2015: — S c h m i n c k, A. *Die Titelrubriken der Ecloga, der Eusagoge und des Prochiron.* – Annali del Seminario Giuridico del Università degli studi di Palermo, 58 (2015), p. 275–290.

SJS — Slovník jazyka staroslověnského. 1–4. Praha, 1958–1997 http://gorazd.org/gulliver [25.04.2021].

Troianos 2012 — T r o i a n o s, Sp. *Byzantine Canon Law to 1100*. – In: The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500. Eds. W. Hartmann, K. Pennington. Washington, 2012, p. 115–169.

Vašica 1971 — V a š i c a, J. *Zakonъ sudnyi ljudьmъ.* – In: Magnae Moraviae Fontes Historici. 4. Leges textus iuridici supplementa. Brno, 1971, p. 178–198.

Zepos 1962 — Z e p o s, I., P. Z e p o s. *Jus Graecoromanum.* Vol. 2. *Leges imperatorum Isaurorum et Macedonum.* Ed. altera. Aalen, 1962 (reprint from Athen, 1931).

Žužek 1964 — Ž u ž e k, I. *Kormčaja Kniga. Studies on the Chief Code of Russian Canon Law* (= Orientalia Christiana Analecta. T. 168). Roma, 1964.

LAW AND POWER IN THE PREAMBLE TO THE *ECLOGA*: SLAVONIC LINGUISTIC PROJECTIONS

(*Summary*)

Based on the Y. N. Shchapov' s critical edition of the complete Slavonic translation of the *Ecloga*, and the L. Burgmann's edition of the Greek original, the article aims at analyzing some linguistic data from the Preamble to the *Ecloga*. The author attempts to answer the question what factors determine its popularity in the 9th –10th period of the written legal culture among Slavs, provided that the Byzantine *Ecloga* was the work of the iconoclastic emperors. Similarities for its application in the peripheral areas and outside territories of the Empire, where compilations appeared, are considered. The plausible hypothesis of Old Bulgarian translation from tsar Symeon' epoch (896–927) is not coincidental but largely due to its crediting with the basic ideological concepts for the dependence between God's power, the earthly ruler and the law, developed in the Preamble. Therefore it is considered to be a political treatise. Lexical data confirm this: presence of composita revealing the all-encompassing moral essence of Christian notions of good, justice and statehood; institutional and administrative terms; biblical quotations (10 from the Old and 4 from the New Testament). The program character of the Preamble justifies the perception of the *Ecloga* not only as a legal text, but as an ideological platform of power and new Christian legal-ethical system. Basic concepts of legal language reveal the cultural implication of law.

Keywords: the Preamble to the Ecloga; Slavonic legal translations; legal language.

Mariyana Tsibranska-Kostova,
Institute for Bulgarian Language –
Bulgarian Academy of Sciences

Десислава Найденова (София, България)

„НИТО МОЕ, НИТО ТВОЕ ДА Е: РАЗДЕЛЕТЕ ГО“ – МАЙЧИНСТВОТО В СРЕДНОВЕКОВНИТЕ СЛАВЯНСКИ ПРАВНИ ТЕКСТОВЕ*

Добрият познавач на библейския текст вече се е досетил, че заглавието на настоящото изследване препраща към *Трета книга Царства*, в която е описан известният Соломонов съд (3Цар 3:16–28). Соломон трябвало да се произнесе относно спора между две жени, претендиращи, че са майки на едно и също дете. Казусът бил сложен. И двете жени били блудници, живеещи в общ дом, родили приблизително по едно и също време. Свидетелските показания на жените се разминавали напълно, а други свидетели нямало. Соломон обаче решил да изпита майчината им любов и наредил детето да бъде разрязано на две. В този момент истинската майка, за която най-важно било то да живее, го отстъпила на мнимата. Този разказ не просто обобщава всичко онова, за което ще стане дума в настоящия текст. Той е добър пример за обвързването на темата за закона и за правовата норма със Стария завет, върху проучването на който са посветени голяма част от научните изследвания на Светлина Николова.

1. ТЕМАТА ЗА МАЙЧИНСТВОТО И ДЕЦАТА В НАУЧНИТЕ ИЗСЛЕДВАНИЯ

В едно военно и мъжко общество, каквото е средновековното, където икономическите трудности и болестите подлагат съществуването на постоянна заплаха, а плодовитостта се превръща по-скоро в проклятие, отколкото в благо (Льо Гоф 1999: 333), рядко можем да видим жената в ролята на майка. В *Житието на св. Филотея* от Патриарх Евтимий сред аргументите, с които светицата убедила съпруга си да живеят целомъдрено, са и тези, че бременността е съпътствана от болки и притеснения, раждането – опасно,

* Публикацията съдържа резултати от изследване, финансирано със средства от целева субсидия за научноизследователска дейност на УНСС по договор № НИД НИ–16/2021.

грижата за децата – безмерно тежка, а и те често разочароват родителите си (Kałużniacki 1901: 78–99; Иванова 1987: 581–582). Време на висока детска смъртност и преждевременното съзряване, децата като че ли отсъстват от средновековния свят. Детството е епизод, който преминава бързо в житията. То е момент, който трябва да покаже бъдещата святост. Според християнските писатели красотата на детството се основава на липсата на страсти. Децата трябва да бъдат сериозни и послушни. Те трябва да мълчат, да не използват нецензурни думи, а ако играят, то това трябва да са спокойни игри (Kalogeras 2001). Художниците на религиозни сцени често ги представят като част от множеството, което посреща Исус при влизането в Йерусалим, или като тълпата, която се подиграва на светеца (Hennessy 2013). Изключение са членовете на владетелското семейство, които може да видим в миниатюрите и ктиторските портрети (Hennessy 2006). Всичко казано дотук обяснява закъснелия интерес към темата за майчинството и децата (Kalldelis 2010) на фона на „големия бум на феминистичните изследвания" в областта на медиевистиката, превръщайки я едва напоследък в изключително актуален обект на проучване (вж. например Papaconstantinou, Talbot 2009; Arianzi 2012; Brubaker, Tougher 2013; Vuolanto et al. 2018; Cojocaru 2021).

2. ПЕНИТЕНЦИАЛНАТА КОМПИЛАЦИЯ В РЪКОПИС № 32 ОТ СБИРКАТА НА В. ГРИГОРОВИЧ В РУСКАТА ДЪРЖАВНА БИБЛИОТЕКА В МОСКВА

Темата за майчинството – за добрата и лошата майка, отразена в правните текстове, е много обширна. Казусите, които са включени в тях, обхващат момента на зачеване (пиенето на отвари, магии за зачеване и помятане) и се разпростират до възпитанието и задължението на родителите да задомят децата си в подходяща възраст, за да ги предпазят от блудство (Prinzing 2009 и посочената там литература; отношенията между родители/деца в славянския Псевдозонар са разгледани от Цибранска-Костова 2018).

В настоящото изследване съм ограничила вниманието си до един конкретен текст, част от пенитенциалната компилация в ръкопис № 32 (1713) от сбирката на В. Григорович (ф. 87) в Руската държавна библиотека в Москва – Служебник от края на XV– началото на XVI в. (нататък Григ. 32)[1]. Неговите палеографски и езикови особености свидетелстват, че е възникнал в западнобългарски скрипторий, локализиран в (или близост до) мястото, където е открит – с. Бояна, Софийско (Цибранска-Костова 2011: 9–58). Интересуващият ни текст се намира на л. 83а. В него се казва, че ако жена пие отвара, за да няма деца, ще погуби душата си и в деня на Страшния съд неродените

[1] Достъп до ръкописа и неговото подробно описание на адрес: https://lib-fond.ru/lib-rgb/87/f-87-32/#image-2, последно посетен на 27.11.2022 г. Пенитенциалната компилация е издадена от М. Цибранска-Костова (Цибранска-Костова 2011).

деца, превърнати в змии, ще ядат плътта ѝ. Аще ли жена пїеть былїе да не ѝма́ть де́цоу. то҃ себѣ ѡ҆скврънѧѥть. а҆ д҃шоу си погꙋблѧѥть. и҆ въ стра́шнии соу҃ х҃вьвъ хо́дить. и҆ дѣти ѡ҆ный змїе тво́рет҄ се. и҆ наꙋ҃ноу т҃ без҄ ми́лостивно ѩс҃ти ю҃. (Цибранска-Костова 2011: 69). Прави впечатление, че по своята структура това правило се отличава от заобикалящите го текстове, според които за всяко правонарушение се налага конкретна мярка (епитимия) за определен срок: лишаване от причастие, брой поклони на ден, четене на псалми. Целта на настоящото изследване е да се идентифицират неговите източници и да се направи опит да се отговори на въпроса как е попаднало в пенитенциалната компилация.

3. ПРЕКЪСВАНЕТО НА БРЕМЕННОСТТА

Медицинските трактати съдържат различни рецепти и препоръки за това как може да се предотврати нежелана бременност, а изворите, житията и патеричната литература свидетелстват, че прибягването до тях е било често явление (Poulakou-Rebelakou, Lascaratos, Marketos 1996). Приемането на билки, отвари и каквито и да е други средства с цел прекъсване на бременността или предпазването от такава се санкционира както от светското законодателство, така и от каноничното право[2]. Санкциите са различни: парична глоба, бой и заточение, смърт. За такава простъпка жена може да бъде лишена от причастие за 1 година, за 10 години или до живот. Тази вариативност на наказанията се дължи на различните мнения за това кога ембрионът получава душа (Koch 1985). В римското право той се мисли за част от тялото на майката и като такава не е признат за правен субект. Византийското законодателство като цяло не третира аборта сам по себе си като убийство и престъпление. Наказанието[3] е насочено към взимането на отвара (разбирано като извършване на езически или магически практики), към наруша-

---

[2] Въпросът е разгледан подробно в научната литература. За византийското право вж. Cupane, Kislinger 1985. За рецепцията му в славянските държави с множество примери от различни славянски ръкописи вж. Левин 1991: 180–184. За латинските пенитенциали вж. Lutterbach 1999: 198–208.

[3] Заслужава да се спомене един случай от практиката на патриарх Филотей I Кокин, датиращ от 1370 г., който е единственият известен до момента, в който наказание понася бъдещият баща. Ответник по това дело бил лекарят Сиропулус, който срещу пет златни солида, наметало и стъклена ваза, направена от александрийски кристал, приготвил и дал отвара, предизвикваща помятане, на монах на име Йоасаф от манастира св. Богородица Одигитрия, който имал връзка с анонимна монахиня от манастира „Св. Андрей“. За тази простъпка Сиропулос е осъден на заточение, а монахът Йоасаф е наказан с изгонване от манастира. Макар отсъствието на сведения за монахинята да означава, че би могло тя да е починала след изпиването на отварата или да е била наказана от предстоятеля на своя манастир, някои изследователи са склонни да разглеждат казуса като дело, насочено срещу използването на магически практики, отколкото като процес, осъждащ прекъсването на бременността, тъй като обичайно в такива случаи наказателна санкция търпи жената (Congourdeau 1982).

ването на наследственото право (новела 31 на Лъв VI разрешава на съпруга да поиска разтрогване на брака, ако съпругата е прекъснала бременността без негово знание, смъртно наказание се предвижда за тези жени, които правят това с цел да облагодетелстват определени наследници) и цели да предотврати причиняването на смърт на майката (Antoniadis-Bibicou 1973; Cupane, Kislinger 1985). Суровостта на санкцията се увеличава с времето, което се дължи на влиянието на каноничното право. Мнението на църковните отци също не е еднозначно[4]. Правилата на Василий Велики (№ 2 и 8) примат ембриона за съвършен индивид и осъждат както онези, които осигуряват, така и жените, които приемат абортивни средства, като извършители на волно убийство и на 10 години отлъчване от църковния живот. В същия дух 91-во правило на събора в Трул приравнява аборта с убийството[5]. В някои по-късни пенитенциални редакции се предвижда смекчаване на наказанието, ако прекъсването на бременността е преди 40-ия ден, докогато детето, според съставителите, е без душа[6] (Левин 1991: 181–182; Lutterbach 1999: 198–208). Такова правило като поместеното в Григ. 32 не е познато до момента по други ръкописи и неговият произход не може да се свърже нито с текстовете със светска регламентация, нито с правилата на Вселенските и Поместните събори, нито с тези на светите отци.

4. НАРОДНАТА ТРАДИЦИЯ

Въз основа на наблюденията, че пенитенциалните текстове нямат постоянен състав и броят и характерът на включените в тях правила се приспособяват към потребностите на всекидневието (Гуревич 1981: 132–175), както и на данните, че ръкопис Григ. 32 е създаден в района на Западна България във време на отсъствие на стройна църковна организация, логично е първо да се предположи, че мотивът за превръщането на децата в змии

---

[4] В основата на спора е тълкуването на Изх 21:22–25 „Ако се бият някои и ударят трудна жена, така щото да пометне, а не последва друга повреда, тогава оня, [който я е ударил] непременно да бъде глобен, според както мъжът ѝ би му наложил, и да плати, както определят съдиите. Но ако последва повреда, тогава да отсъдиш живот за живот, око за око, зъб за зъб, ръка за ръка, нога за нога, изгаряне за изгаряне, рана за рана, удар за удар“.

[5] Интересен разказ, запазен в хилендарски сборник от XV в. (Хил. 278, л. 134а–134б), представящ сложното и противоречиво отношение към прекъсването на бременността, привежда в своето изследване И. Левин. В него се говори за монахиня, която, подстрекавана от Дявола, се поддала на ласкателствата на млад певец. Установила, че е бременна, тя се разкаяла за сторения грях и отправила молба към Бога да отнеме от нея „заченатото в похот“, защото, ако посегнела на живота си заради срама, детето също щяло да загине. Молбата ѝ била чута, детето умряло и монахинята прекарала следващите 15 години в молитви и пост като изкупление за греха си. Авторът на текста така високо оценил дълбокото ѝ покаяние, че я определил като „девица“ (Левин 1991: 84).

[6] Според някои каноници душата на момчето се вселява по-бързо в тялото (на 40-ия ден), отколкото тази на момичето – на 90-ия ден (Koch 1985).

отразява местна фолклорна традиция. Според изнесените от И. Георгиева данни в традиционните народни вярвания некръстени, мъртвородени, пометнати или умъртвени деца след своята смърт се превръщат в зли демони, наричани най-често *нави*, *навяци*, *неврейчета*, *лаусничета*. Те са невидими, летят от „голяма вечерня до първи петли“, като пищят, свирят, престорват гласа си на детски и плачат като деца. Нощем те търсят къде има родилка, бременна жена или новородено, спускат се през комина, изпиват кръвта на жертвата или я удушават. Все от некръстени деца се образуват демонични същества, познати под названието *мора*, *морава*. Тези същества имали вид на разярено животно и давели с непоносимата си тежест заспалите, така че те започвали да крещят насън (Георгиева 1993: 206–207). Както става видно, подобно вярване, че умъртвените деца се превръщат в змии и ще накажат майките си в деня на Страшния съд, не е запазено в народната традиция.

5. АПОКРИФНАТА ЛИТЕРАТУРА

Макар и да не съдържа точно съвпадение, указание за посоката, в която трябва да се търси източникът на правилото, дава *Житието на Андрей Юродиви*. Този текст е един от източниците на т.нар. *Номоканон при Великия Требник*, един от най-разпространените канонично-правни сборници на Балканите в периода XV–XVIII в. (Павлов 1897: 1–52). В житието се говори за посещението на Епифаний, воден от св. Андрей в ада, тъмно и зловонно място, където са затворени различни животни, в каквито са се превърнали душите на грешниците – плъхове, котки, лисици, змии, усойници, врани и др.[7] Змиите, и особено змиите, налагащи наказание, се срещат в египетската, еврейската, гръко-римската и ислямската традиция. Те обикновено се появяват в митове, култове и епоси като изпълнители на божествени присъди и носят както спасение, така и страдание. Те са задължителна част от беситария на отвъдното и като такива имат устойчиво присъствие в апокрифната литература[8]. В три апокрифни текста децата присъстват като обвини-

---

[7] Rydén 1995: 167–169. Убийците са представени като скорпиони, магьосниците като змии, содомитите като плъхове и като кучета, хвърлени на бунището и ядени от червеи, блудниците като свине, крадците като вълци, измамниците като лисици, сребролюбците като котки, сприхави като диви зверове, лъжците като змии, лакомите като коне, пияниците като демони, еретиците като тор, блудниците като магарета, клеветниците като врани; онези, които говорят зло за другите, като гарвани; онези, които съдят грешките на другите безчувствено, Бог превръща в разярени кучета, които ядат човешка плът; тези, които пеят песни, като квичащи прасета, проститутките като кози, негодниците, които тънат в игри, смях, подигравки и пиянство, като нечисти влечуги и потомци на усойници.

[8] Представите за отвъдното и живота след смъртта във византийската книжовна традиция са разгледани обстойно от В. Маринис (Marinis 2017). За рецепцията на тези идеи в славянската култура вж. Stanković 2021.

тели и наблюдатели на наказанието на родителите си. Това са *Апокалипсисът на Петър*, етиопската версия на Варух и *Апокалипсисът на Павел*[9]. И в трите текста децата се оплакват, че бащите и майките им са ги хвърлили на зверовете[10]. На свой ред родителите им са измъчвани от зверове, макар и не точно тези, на които са хвърлили потомството си. В *Апокалипсиса на Павел* мъже и жени са измъчвани от огнен звяр, а в етиопската версия на Варух свещениците и вдовиците, които са направили аборт, висят на огнени дървета, докато огнени змии и кучета ги поглъщат. Най-ранен от трите текста е *Апокалипсисът на Петър*. М. Химелфарб посочва, че в етиопската му версия се съдържат две последователни наказания за интересуващото ни престъпление. При първото жените стоят до шия в яма с екскременти, а абортираните им деца ги гледат. Децата седят срещу тях, а от очите им излиза мълния и пронизва очите на майките. При второто наказание мъже и жени стоят голи, докато децата им, които са „в място за наслада“, ги обвиняват пред Бог. Зловонно мляко излиза от гърдите на майките и се превръща в поглъщащи плътта им зверове (Himmelfarb 1983: 97). Участието на децата в наказанието е ключов момент, което се потвърждава и от факта, че по-късно Климент Александрийски подбира именно тези пасажи от *Апокалипсиса на Петър*, като подробно се спира на мълниите, които излизат от очите на децата и пронизват тези на майките. Важно с оглед настоящото проучване е да се отбележи, че в някои апокалиптични текстове жените блудници, както и тези, които са убили своите деца, са наказани да стоят в огнената река, докато змии сучат от гърдите им. Във Видението на Езра ангелът обяснява, че „това са тези, които убиха своите деца и не са отдали гърдите си на други сираци“ (Himmelfarb 1983: 72).

---

[9] Апокрифните книги, описващи пътешествията и наказанията в Ада, в различните им редакции са проучени подробно от М. Химелфарб (Himmelfarb 1983). Част от тези текстове имат славянски преводи (Santos-Otero 1978–1981 и критичната рецензия на Фр. Томсън: Thomson 1980; Thomson 1985). Различни въпроси, свързани с езика и текстовата им история, са разгледани в научната литература. Тяхното проследяване е извън целите на настоящото проучване. Трябва да се отбележи, че цялостно проучване е направено единствено за *Апокалипсиса на Павел*, вж. Trunte 2013.

[10] В *Апокалипсиса на Павел* четем: „Това са жените, които унищожаваха божието създание с принуда, насилствено го изнасяха из утробата си. А онези са мъжете, които бяха с тях. Техните деца молеха бога и ангела, който беше над мъката, като казваха: „Отмъстете заради нас на тези, които ни обидиха, защото те погубиха божието създание; те прочее имаха божие име, но не опазиха божиите заповеди, а ни дадоха за храна на кучетата и да ни тъпчат свинете, други ни хвърляха в реката.“ Децата бяха предадени на ангела Тимелеха, който владееше над мъките, за да ги занесе в просторното място на милостта, а техните бащи и майки пъхнаха във вечната мъка“ (Петканова 1982: http://macedonia.kroraina.com/bg_ap/dp_35.html).

Фрагмент от иконографията на Страшния съд в храма „Св. Никола“ в Калотина, 1331–1337 г. Снимка: Фондация „Балканско наследство“

6. ИКОНОГРАФИЯТА НА ВТОРОТО ПРИШЕСТВИЕ

Апокалиптичните разкази за географията на Ада се превръщат в основен източник на стенописната програма на Второто пришествие. Тук бих искала да обърна внимание на едно изображение, част от иконографията на Страшния съд в храма „Св. Никола“ в Калотина, чието изписване се отнася към 1331–1337 г., доказващо, че те са били познати и по българските земи (Gerov, Kirin 1993–1994)[11]. Сред грешниците в Ада е представена жена, чиито гърди са ядени от змии (обр. 1[12]). Изображението е придружено от надпис, който според разчитането на Х. Андреев гласи: жена коѧ не подаєть тр8го дьть (Андреев 2004: 146)[13]. Геров и Кирин (Gerov, Kirin

[11] Gerov, Kirin 1993–1994 посочват като паралели на „Св. Никола“ в Калотина църквите „Св. Никола“ в Станичене, „Св. Петър“ в Беренде и „Св. Никола“ в Охрид.

[12] Изображението ми бе предоставено от Фондация „Балканско наследство“, за което изказвам благодарност.

[13] Андреев посочва паралел на това изображение от църквата „Св. Богородица Левишка“, Призрен, от 1306 г. с надпис: жена не подоющи чв8ж[о]е дете.

1993–1994) посочват, че програмата на Страшния съд представя стар иконографски вариант, в който композицията не е обединена, а се състои от няколко части, обособени в различни регистри. Трябва да се отбележи, че този стенописен модел, и по-специално изображението сред грешниците в Ада на жени, чиито гърди са ядени от змии, е широко разпространен. Най-рано той се открива в Яни Килисе, Кападокия (датировката на църквата е спорна и се поставя в широк хронологически диапазон IX–XI в.), присъства и в различни църкви от Крит и Кипър за дълъг период от време XIII–XVI в. (Lymberopoulou, Duits 2020). Иконографската им програма, ктиторските портрети, разположени срещу сцените на грешниците в Ада, преобладаването на жени-светици, честото изписване на св. Ана и на Богородица Глюкофилуса дават основание да се направи изводът, че това са семейни параклиси (Semoglou 2020)[14]. Особено важни с оглед настоящото изследване са надписите, придружаващи изображенията. Това са блудници (η πόρνη)[15], жени, които не кърмят децата си (η μη θηλάζουσα τα νήπια), които отказват млякото си на други деца (η μη θηλάζουσα ξένο βρέφος), които изхвърлят децата си (η αποστρέφουσα τα νήπια) или които пият отвари, за да не заченат (Lymberopoulou 2020[16]). Всички тези грешници са извършили един и същ грях[17] (за изобразяването на жените блудници вж. Meyer 2009). Те са се противопоставили на очакванията на обществото жените да стават майки и да се държат майчински спрямо децата си.

7. ОТКАЗЪТ ОТ КЪРМЕНЕ

Припокриването на блудството, прекъсването на бременността и отказът от кърмене е резултат не само от влиянието на апокрифната литература[18]. То има и чисто практично обяснение. Отказът от кърмене обрича на смърт детето.

---

[14] Изказана е хипотезата, че липсата на монаси-светци в „Св. Никола“ в Калотина и предпочитанието към жени-светици се дължи на това, че църквата е била погребален параклис на монахини (Gerov, Kirin 1993–1994).

[15] Ортографията на гръцките надписи следва разчитането и публикацията на Lymberopoulou 2020.

[16] С най-голяма фреквентност сред надписите, съпътстващи изображенията на жените, чиито гърди са нападнати от змии, в църквите на о. Крит, е този, посочващ ги като некърмещи децата си (Lymberopoulou 2020).

[17] Прегрешението им е дотолкова разпознаваемо за обществото, че често пъти надписът към изображението е само νήπια – деца (Lymberopoulou 2020).

[18] В *Апокалипсиса на Илия* се казва, че ако някоя жена е наказана с мъчение, което засяга нейната гръд, то това са жени, които отдават телата си на чужди мъже. В *Апокалипсиса на Ездра* жена виси, обесена на кука, и четири диви звяра сучат от гъдите ѝ. Ангелът пояснява, че на нея ѝ се е зловидяло да дава млякото си на други деца, и дори е хвърляла своите собствени деца в реката (Himmelfarb 1983: 91–101). Въпросът за връзката между апокрифните

Въпросът за ползите от кърменето и изобщо за храните, които се считат за подходящи за кърмачета и деца, е добре застъпен във византийската медицинска литература (Laskaratos, Poulakou-Rempelakou 2003; Kokoszko, Dyba 2016; Constantinou, Skouroumouni-Stavrinou 2022). Според тях кърмата, осигурена от майката или кърмачка, е идеалната храна за бебето. Тъй като повечето лекари от онова време смятат, че коластрата е нездравословна, те съветват да изчакат няколко дни между раждането и началото на кърменето. През този период новороденото трябвало да се храни с бистър мед с високо качество, последван от капки хладък разтвор на мед и вода или със смес от мед и козе мляко. След около четири дни кърменето може да започне и през следващите няколко месеца бебето трябва да бъде само на кърма. Майките трябва да се грижат за диетата си, за да се гарантира качеството на млякото. Въвеждането на твърда храна се препоръчва най-рано от шестмесечна възраст. Тя може да се състои отначало от хляб, омекотен с хидромел (вода с мед), мляко (от овце или кози), сладко вино или медено вино, преминаване по-късно към супа от спелта, много влажна каша или яйце, сварено достатъчно рохко, за да се пие. Храните за възрастни се въвеждат постепенно и детето не би следвало да бъде напълно отбито най-рано до двегодишна възраст, ако не и по-късно – до три или четири години (Laskaratos, Poulakou-Rempelakou 2003; Bourbou et al. 2013; Kokoszko, Dyba 2016). Лекарите очевидно са знаели, че отбиването е труден момент за бебетата. Преждевременното спиране на кърменето, съчетано с липса на медицински познания, лошо и недостатъчно хранене и лоши хигиенни условия, може да бъде фатално за тях.

Важността на този етап от живота на детето е подчертана и от включването му в житийната литература като епизод, подсказващ бъдещата святост. Константин-Кирил не иска да поема чужда гръд освен майчината (Ангелов, Кодов 1973). В *Житието на Симеон Стилит* се казва, че светецът отказва да пие мляко от лявата гърда, а Метафрастовото *Житие на Никола Мирликийски* разказва, че той суче само в сряда и петък, и то само по веднъж от всяка гърда (Caseau 2009). Друг топос, свързан с кърменето, е оцеляването

текстове и стенописната програма на Страшния съд на о. Крит е разгледан от Stathakopoulos 2020. Авторът застъпва тезата, че иконографският модел следва основно два разказа: *Ходене на Богородица по мъките* и *Слово за Анастасия Черноризица*. Особено интересно е неговото наблюдение, че само в критската редакция на *Ходенето на Богородица по мъките* като прегрешение е отбелязан отказът от кърмене. Богородица вижда жени, обвинени в блудство, закачени на кука и двуглави зверове глозгат гърдите им. По-нататък други жени, овесени за краката, от чиито уста излиза огън. Ангелът обяснява, че това са жени, които са мразели своите деца и са давали млякото си на чуждите (Stathakopoulos 2020). За ролята на Богородица като застъпница и изобразяването на Богородичните чудеса на Балканите в един по-късен период вж. Гергова 2012.

на детето след смъртта на майката[19]. Заради св. Теофано, която остава сираче, от гърдите на жената, която трябва да я отгледа, потича мляко. Две жени отправят молитви на гроба на Мария Млада да имат кърма, за да не умрат децата им. Светицата изпълнява молбата им (Arianzi 2012: 85–87).

Данните от археологическите разкопки и проведеният изотопен анализ на костите показват, че кърмата е съставлявала значителна част от диетата на децата до третата година от живота им, а в някои случаи дори и до 6–7-годишна възраст (Bourbou et al. 2013). Ранното отбиване предлага според изследователите правдоподобно обяснение за честото натрупване на смъртни случаи около 1–2-годишна възраст. Ненавременното въвеждане на твърди храни обяснява повредата по зъбния емайл, както и някои специфични патологични състояния по черепа и скелета в резултат от инфекции и метаболитни нарушения (Talbot 2009).

Няма законови разпоредби или канонично правило, които да санкционират отказа от кърмене. По този въпрос могат да се приведат само някои косвени свидетелства. В своите проповеди Йоан Златоуст прокламира кърменето на детето от майката, тъй като това доказва майчината любов и нежност и играе решаваща роля при оценката на жената като добра майка. Той възхвалява бедните майки, които дават на децата си да сучат, осъжда онези, които се срамуват от това, и критикува богатите майки, които сами не кърмят и по този начин не даряват с нежна любов рожбите си (Arianzi 2012: 327). Тук бих искала да приведа едно правило от т.нар. *Номоканон при Великия Требник*, което би могло да има отношение към въпроса за отбиването. То гласи, че на едногодишна епитимия подлежат жени, които дават на детето си антисикоти. Ако детето е некръстено, [това] не е грях (Нже напаѧютъ дѣтнца своѧ, глаголемымн антїснкотїн, еднно лѣто да не прнчастѧтсѧ, аще же бѣ некрещенное, нн еднъ грѣх, вж. Павлов 1897: 196). В коментарите към текста Павлов посочва източника на правилото и разглежда подробно възможните значения на гърцизма антїснкотїн, като приема, че с него се обозначава всяко питие, успокояващо и приспиващо неспокойните деца (Павлов 1897: 196–199). Със същото основание би могло да се приеме тълкуването на термина от Дюканж и да се предположи, че става дума за горчиво средство, с което жените мажат гърдите си, за да накарат кърмачетата да не сучат. В речника на А. Бончев лексемата е предадена и в двете ѝ значения като горчив сок за отбиване на кърмачета и като знахарско лекарство против детски болести (Бончев 2002: 24). Византийските меди-

[19] *Житието на Теодор Тирон* също разказва за безуспешните усилия на баща му да намери дойка, след като майка му умира след раждането. Накрая той приготвил смес от жито и ечемик, сварени с мед и вода, и напълнил с нея железен съд във формата на майчина гърда, за да нахрани бебето. Така бащата хранил детето, докато му поникне първият зъб (Caseau 2009).

цински трактати обръщат внимание на това, че някои майки имат навика да втриват горчиво вещество в гърдите си, за да отбият своите деца, но отхвърля този метод, тъй като, предупреждават те, това може да доведе до смъртта на детето (Laskaratos, Poulakou-Rempelakou 2003). Йоан Златоуст, а по-късно и константинополският патриарх Герман II (1222–1240) също са знаели за тази техника на отбиване (Schiffer 2007). Трябва да се отбележи, че родителите, които не се грижат за прехраната на децата си или ги изоставят, се наказват от светското законодателство с депортиране и конфискация на имуществото за изоставяне на деца и кърмачета (подробно Miller 2003). Петнадесетият канон на събора в Гангра (340–341) гласи, че родителите, които изоставят децата си под претекст, че искат да живеят в аскетизъм, не осигуряват прехраната им и не успяват да ги възпитат с дължимата любов към Бога, са отлъчени от Църквата. През XII в. Йоан Зонара коментира този канон, като казва, че хората трябва да се грижат за децата си повече, отколкото животните, които хранят малките си, грижат се за тях и ги защитават от опасности, позовавайки се на думите на апостол Павел: „Но всеки, който не се грижи за родините си, особено за собствения си дом, се е отрекъл от вярата...“ (Antoniadis-Bibicou 1973; Prinzing 2009). Задължението на родителите да изхранват децата си не приключва с края на детството. То е валидно и по-късно, независимо дали децата се намират все още под бащина власт, в случай на бедност и на болест.

8. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Текстът в пенитенциалната компилация от ръкопис Григ. 32, който гласи, че ако жена пие отвара, за да няма деца, ще погуби душата си и в деня на Страшния съд неродените деца, превърнати в змии, ще ядат плътта ѝ, трябва да се разглежда в контекста на групата правила, сред които е поместено и които санкционират небрежното отношение на родителите към детето, което може да доведе до неговата смърт. Негов източник е апокрифната книжнина, описваща пътешествията в Ада. Запазен е принципът на талиона[20]. Децата ядат тялото на майките си, така както те са постъпили с тях. В *Ходене на Богородица по мъките* Божията майка вижда грешници, които до врата са погълнати от пламъците на огъня. Ангелът обяснява, че това са тези, които ядат човешка плът. Как е възможно, попитала Богородица, човек да яде плътта на друг човек. Ангелът отговаря, че това са онези, които изхвърлят децата от утробата си и ги хвърлят за храна на кучетата и

[20] Левит 24:19–21: „На оногова, който причини повреда върху тялото на ближния си, да се направи също, каквото е той направил: строшено за строшено, око за око, зъб за зъб; както той е причинил повреда на човека, тъй и нему да се направи. Който убие добитък, да го заплати, а който убие човек, да бъде умъртвен“.

които предават своите братя на крале и архонти (Baun 2007: 393). Появата на змиите сред същества в Ада изследователите обясняват като заемка от египетската традиция. В описанието на бедите, които ще сполетят Египет през последните дни, коптският *Апокалипсис на Илия* предсказва голям ужас: „По онова време царят ще заповяда всяка кърмачка да бъде хваната и доведена при него в окови и те ще кърмят дракони, които ще изсмукват кръвта от гърдите им (Himmelfarb 1983: 72). В друга редакция на същия текст се казва: „Горко на бременните и кърмачките в онези дни! Те ще пробият коремите на бременните жени, ще накарат змии да влязат в тях, които ще смучат кръвта от гърдите им ...“ (Duits 2020).

Мотивът за жената в ролята и на майка има устойчива традиция[21]. В една сцена от иконографията на Второто пришествие, запазена в църквата „Св. Атанасий“ в Епир от 1812 г., изображението на жената, чиито гърди са нападнати от змии, е придружено от надпис, в който се казва, че това са онези, които са кърмили турски деца (Semoglou 2020). *Номоканонът при Великия требник*, един от най-разпространените каноничноправни сборници в периода XV–XIX в., строго санкционира побратимяването с турчин (според обичайното право млечните братя са специална форма на родство), което е тема на друго, бъдещо изследване.

ЛИТЕРАТУРА

Ангелов, Кодов 1973 *Климент Охридски. Събрани съчинения*. Т. 3. *Пространни жития на Кирил и Методий*. Подг. за печат Б. Ст. Ангелов, Хр. Кодов. София, 1973 [Kliment Ohridski. Sabrani sachinenia. T. 3. Podg. za pechat B. St. Angelov, Hr. Kodov. Sofia, 1973].

Андреев 2004 А н д р е е в, Х. *Надписите от църквите „Св. Петър“ при с. Беренде и „Св. Никола“ в с. Калотина.* Дисертация за присъждане на образователната и научна степен „доктор“. София, 2004 [Andreev, H. Nadpisite ot tsarkvite “Sv. Petar” pri s. Berende i “Sv. Nikola” v s. Kalotina. Disertatsiya za prisazhdane na obrazovatelnata i nauchna stepen “doctor”. Sofia, 2004].

Антонов, Майзульс 2011 А н т о н о в, Д., М. М а й з у л ь с. *Демоны и грешники в древнерусской иконографии: семиотика образа*. Москва, 2011 [Antonov, D., M. Maĭzul’s. Demony i greshniki v drevnerusskoĭ ikonografii: semiotika obraza. Moskva, 2011].

[21] В един руски синодик от XVII в. е поместена миниатюра, изобразяваща гигантската паст на Ада, в която демоните тласкат нечестивите. В нея са представени различни мъчения, сред които жени, които са убили плода си в утробата, с кървави гърди, нахапани от змии, жаби и скорпиони (Антонов, Майзульс 2011: 296).

Бончев 2002 Б о н ч е в, А. *Речник на църковнославянския език*. Т. 1. *А–О*. София, 2002 [Bonchev, A. Rechnik na tsarkovnoslavyanskia ezik. T. 1. A–O. Sofia, 2002].

Георгиева 1993 Г е о р г и е в а, И. *Българска народна митология*. София, 1993 [Georgieva, I. Balgarska narodna mitologia. Sofia, 1993].

Гергова 2012 Г е р г о в а, И. *Чудесата на Пресвета Богородица в културата на Българското възраждане*. София, 2012 [Gergova, I. Chudesata na Presveta Bogoroditsa v kulturata na Balgarskoto vazrazhdane. Sofia, 2012].

Гуревич 1981 Г у р е в и ч, А. Проблемы средневековой народной культуры. Москва, 1981 [Gurevich, A. Problemy srednevekovoĭ narodnoĭ kul'tury. Moskva, 1981].

Иванова 1987 *Стара българска литература*. Т. 4. *Житиеписни творби*. Съст. и ред. К. Иванова. София, 1987 [Stara balgarska literatura. T. 4. Zhitiepisni tvorbi. Sast. i red. K. Ivanova. Sofia, 1987].

Левин 1991 Л е в и н, И. *Секс и общество на православните славяни*. София, 1991 [Levin, I. Seks i obshtestvo na pravoslavnite slavyani. Sofia, 1991].

Льо Гоф 1999 Л ь о Г о ф, Ж. *Цивилизацията на средновековния Запад*. София, 1999 [Le Goff, J. Tsivilizatsiyata na srednovekovnia Zapad. Sofia, 1999].

Павлов 1897 П а в л о в, А. *Номоканон при Большом Требнике. Его история и тексты греческий и славянский, с обяснительными и критическими примечаниями*. Москва, 1897 [Pavlov, A. Nomokanon pri Bol'shom Trebnike. Ego istoriia i teksty grecheskiĭ i slavianskiĭ, s obiasnitel'nymi i kriticheskimi primechaniiami. Moskva, 1897].

Петканова 1982 *Стара българска литература*. Т. 1. *Апокрифи*. Съст. и ред. Д. Петканова. 2. изд. София, 1982 [Stara balgarska literatura. T. 1. Apokrifi. Sast. i red. D. Petkanova. 2. izd. Sofia, 1982].

Цибранска-Костова 2011 Ц и б р а н с к а - К о с т о в а, М. *Български епитимийник от XV–XVI век*. София, 2011 [Tsibranska - Kostova, M. Balgarski epitimiynik ot XV–XVI vek. Sofia, 2011].

Цибранска-Костова 2018 Ц и б р а н с к а - К о с т о в а, М. *Аксиосферата „отношения между родители и деца" в един средновековен юридически паметник*. – Български език, 65 (2018), № 4, с. 58–72 [Tsibranska–Kostova, M. Aksiosferata „otnoshenia mezhdu roditeli i detsa" v edin srednovekoven yuridicheski pametnik. – Balgarski ezik, 65 (2018), № 4, s. 58–72].

Antoniadis-Bibicou 1973 A n t o n i a d i s - B i b i c o u, H. *Quelques notes sur l'enfant de la moyenne époque byzantine (VIe–XIIe siècles)*. – In: Annales de démographie historique, 1973. Enfant et Sociétés. Paris–La Haye, 1973, p. 77–84.

Arianzi 2012 A r i a n z i, D. *Kindheit in Byzanz: Emotionale, geistige und materielle Entwicklung im familiären Umfeld vom 6. bis zum 11. Jahrhundert* (= Millennium-Studien / Millennium Studies, 36). Berlin, 2012.

Baun 2007 B a u n, J. *Tales from Another Byzantium: Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*. Cambridge, 2007.

Bourbou et al. 2013 B o u r b o u, Ch., B., F u l l e r, S. G a r v i e - L o k, M. R i c h a r d s. *Nursing Mothers and Feeding Bottles: Reconstructing Breastfeeding and Weaning Patterns in Greek Byzantine populations (6th – 15th Centuries A.D.) Using Carbon and Nitrogen Stable Isotope Ratios*. – Journal of Archaeological Science, 40 (2013), p. 3903–3913.

Brubaker, Tougher 2013 *Approaches to the Byzantine Family*. Ed. by L. Brubaker, Sh. Tougher. London, 2013.

Caseau 2009 C a s e a u, B. *Childhood in Byzantine Saints' Lives*. – In: Becoming Byzantine: Children and Childhood in Byzantium. Ed. by A. Papaconstantinou, A.-M. Talbot. Washington, 2009, p. 127–166.

Cojocaru 2021 C o j o c a r u, O.-M. *Byzantine Childhood. Representations and Experiences of Children in Middle Byzantine Society*. London, 2021.

Congourdeau 1982 C o n g o u r d e a u, M.-H. *Un proces d'avortement a Constantinople au 14e siecle*. – Revue des études byzantines, 40 (1982), p. 103–115.

Constantinou, Skouroumouni-Stavrinou 2022 C o n s t a n t i n o u, S., A. S k o u r o u m o u n i - S t a v r i n o u. *Premodern Galaktology: Reading Milk in Ancient and Early Byzantine Medical Treatises*. – Journal of Late Antique, Islamic and Byzantine Studies, 1 (2022), № 1–2, p. 1–40.

Cupane, Kislinger 1985 C u p a n e, C., E. K i s l i n g e r. *Bemerkungen zur Abtreibung in Byzanz*. – Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, 35 (1985), p. 21–49.

Gerov, Kirin 1993–1994 G e r o v, G., A. K i r i n, A. *New Data on the Fourteenth Century Mural Paintings in the Church of Sveti Nikola (St. Nicholas) in Kalotina*. – Zograf, 23 (1993–1994), p. 51–64.

Duits 2020 D u i t s, R. *Hell from West to East: Western Resonances in Cretan Wall Painting*. – In: Hell in the Byzantine world. A history of art and religion in Venetian Crete and the Eastern Mediterranean. 1. Essays; 2. A catalogue of the Cretan material. Ed. by A. Lymberopoulou, R. Duits. Cambridge–New York, 2020, p. 191–234.

Hennessy 2006 H e n n e s s y, C. *A child bride and her representation in the Vatican Epithalamion, cod. gr. 1851*. – Byzantine and Modern Greek Studies, 30 (2006), № 2, p. 115–150.

Hennessy 2013 H e n n e s s y, C. *The Byzantine Child: Picturing Complex Family Dynamics*. – In: Approaches to the Byzantine Family. Ed. by L. Brubaker, S. Tougher (= Birmingham Byzantine and Ottoman Studies, № 14). London, 2013, p. 207–232.

Himmelfarb 1983 H i m m e l f a r b, M. *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*. Philadelphia, 1983.

Kalldelis 2010 K a l l d e l i s, A. *The Study of Women and Children: Methodological Challenges and New Directions*. – In: The Byzantine World. Ed. by P. Stephenson. London, 2010, p. 61–71.

Kalogeras 2001 K a l o g e r a s, N. *What do they think about children? Perceptions of childhood in early byzantine literature*. – Byzantine and Modern Greek Studies, 25 (2001), p. 2–19.

Kałużniacki 1901 *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393) nach den besten Handschriften*. Hrsg. von E. Kałużniacki. Wien, 1901.

Koch 1985 K o c h, E. *Der Nasciturus als Rechtsgut. Historische Lehren und Begründungen*. – In: Cupido legume. Hrsg. von L. Burgmann, M.-T. Fögen, A. Schminck. Frankfurt a. M., 1985, p. 87–98.

Kokoszko, Dyba 2016 K o k o s z k o, M., J. D y b a. *Medical Science of Milk Included in Celsus Treatise "De medicina"*. – Studia Ceranea, 6 (2016), p. 323–253.

Krausmüller 2019 K r a u s m ü l l e r, D. *How Widespread Was the Belief in Demonic Tollgates in Sixth- to Ninth-Century Byzantium?* – Byzantinische Zeitschrift, 112 (2019), p. 85–104.

Laskaratos, Poulakou-Rempelakou 2003 L a s k a r a t o s, J., E. P o u l a k o u-R e m p e l a k o u. *Oribasius (4th Century) and Early Byzantine Perinatal Nutrition*. – Journal of Pediatric Gastrenterology Nutrition, 36 (2003), p. 186–189.

Lutterbach 1999 L u t t e r b a c h, H. *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jhrhunderts* (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 43). Köln, 1999.

Lymberopoulou 2020 L y m b e r o p o u l o u, A. *Hell on Crete*. – In: Hell in the Byzantine world. A history of art and religion in Venetian Crete and the Eastern Mediterranean. 1. Essays; 2. A catalogue of the Cretan material. Ed. by A. Lymberopoulou, R. Duits. Cambridge–New York, 2020, p. 117–190.

Lymberopoulou, Duits 2020 *Hell in the Byzantine world. A history of art and religion in Venetian Crete and the Eastern Mediterranean*. 1. *Essays*; 2. *A catalogue of the Cretan material*. Ed. by A. Lymberopoulou, R. Duits. Cambridge–New York, 2020.

Marinis 2017 M a r i n i s, V. *Death and the Afterlife in Byzantium: The Fate of the Soul in Theology, Liturgy, and Art*. Cambridge, 2017.

Meyer 2009 M e y e r, M. *Porneia: Quelques considérations sur la représentation du péchédans l'art byzantine*. – Cahiers de Civilisation Médievale, 52 (2009), № 207, p. 225–244.

Miller 2003 M i l l e r, T. *The Orphans of Byzantium. Child Welfare in the Christian*. Washington, 2003.

Papaconstantinou, Talbot 2009 *Becoming Byzantine: Children and Childhood in Byzantium*. Ed. by A. Papaconstantinou, A.-M. Talbot. Washington, 2009.

Poulakou-Rebelakou, Lascaratos, Marketos 1996 P o u l a k o u-R e b e l a k o u, E., J. L a s c a r a t o s, S. M a r k e t o s. *Abortions in Byzantine times (325–1453 AD)*. – Vesalius, 2 (1996), № 1, p. 19–25.

Prinzing 2009 P r i n z i n g, G. *Observations on the legal status of children and the stages of childhood in Byzantium*. – In: Becoming Byzantine: Children and Childhood in Byzantium. Ed. by A. Papaconstantinou, A.-M. Talbot. Washington, 2009, p. 15–34.

Rydén 1995 R y d é n, L. *The Life of St Andrew the Fool*. Vol. 2: *Text, Translation and Notes*. Appendices. Uppsala, 1995.

Santos-Otero 1978–1981 S a n t o s - O t e r o, A. de. *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*. Bd. 1. Berlin–New York, 1978; Bd. 2. Berlin–New York, 1981.

Schiffer 2007 S c h i f f e r, E. *Bemerkungen zu Homilien des Patriarchen Germanos II*. – In: Byzantinische Sprachkunst. Studien zur byzantinischen Literatur gewidmet Wolfram Hçrandner zum 65. Geburtstag. Hrsg. M. Hinterberger, E. Schiffer (= Byzantinisches Archiv, 20). Berlin–New York, 2007, p. 296–307.

Semoglou 2020 S e m o g l o u, A. *Damned in Hell, Damned in the Church: Imagery and Space in Byzantium*. – In: Hell in the Byzantine world. A history of art and religion in Venetian Crete and the Eastern Mediterranean. 1. Essays; 2. A catalogue of the Cretan material. Ed. by A. Lymberopoulou, R. Duits. Cambridge–New York, 2020, p. 281–309.

Stanković 2021 *Death, Illness, Body and Soul in Written and Visual Culture in Byzantium and Late Medieval Balkans*. Ed. by V. Stanković. Belgrade, 2021.

Stathakopoulos 2020 S t a t h a k o p o u l o s, D. *From Crete to Hell: The Textual Tradition on Punishments in the Afterlife and the Writings of Joseph Bryennios on Crete*. – In: Hell in the Byzantine world. A history of art and religion in Venetian Crete and the Eastern Mediterranean. 1. Essays; 2. A catalogue of the Cretan material. Ed. by A. Lymberopoulou, R. Duits. Cambridge–New York, 2020, p. 21–59.

Talbot 2009 T a l b o t, A.-M. *The Death and Commemoration of Byzantine Children*. – In: Becoming Byzantine: Children and Childhood in Byzantium. Ed. by A. Papaconstantinou, A.-M. Talbot. Washington, 2009, p. 283–308.

Thomson 1980 T h o m s o n, F. *Apocrypha Slavica*. – Slavonic and East European Review, 58 (1980), p. 256–268.

Thomson 1985 T h o m s o n, F. *Apocrypha Slavica II*. – Slavonic and East European Review, 63 (1985), p. 73–98.

Trunte 2013 T r u n t e, N. *Reiseführer durch das Jenseits*. *Die Apokalypse des Paulus in der Slavia Orthodoxa*. München–Berlin–Washington, 2013.

Vuolanto et al. 2018 V u o l a n t o, V., R. A a s g a a r d, O. C o j o c a r u, C. C h r i s t e n s e n, C. K r o h n, C. R o l l. *Children in the Ancient World and the Early Middle Ages. A Bibliography*. https://www.academia.edu/30831355/CHILDREN_IN_THE_ANCIENT_WORLD_AND_THE_EARLY_MIDDLE_AGES_A_BIBLIOGRAPHY_9th_expanded_edition (последно посетен на 28.10.2022).

"LET IT BE NEITHER MINE NOR THINE, BUT DIVIDE IT" – MOTHERHOOD IN MEDIEVAL SLAVIC LEGAL TEXTS

(Summary)

The article discusses a rule from the penitentiary compilation in manuscript No. 32 (1713) from the collection of V. Grigorovich (f. 87) in the Russian State Library in Moscow – a late 15th – early 16th century service book. The rule under consideration states that if a woman drinks a potion to have no children, she will destroy her soul, and on the Day of Judgment her unborn children will turn into snakes and eat her flesh. The text must be analyzed in the context of the group of rules among which it is set. They sanction the negligent treatment of child by its parents, which may result in its death. Its sources are to be found in apocryphal literature and more specifically the Infernal Journeys. An echo of the dissemination of these motifs can be seen in the iconographic doomsday program at St Nicholas church in Kalotina (1331–1337), where a woman is depicted among the sinners in hell, with snakes that have sunk their teeth into her breasts. The scene is labeled with the following text: "woman who refuses to milk another child". This mural pattern is widespread. Its earliest appearance is to be found in Yılanlı Kilise (Snake Church), Cappadocia (9th–11th centuries) and is present in various Crete and Cyprus churches for a lengthy period of time (13th–15th centuries).

Keywords: canon law; abortion; breastfeeding; Last Judgment; St Nicholas church in Kalotina; medieval Bulgaria.

Desislava Naydenova,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences

Майя Йонова (София, България)

ИЗСЛЕДВАНЕ И ИЗДАНИЕ НА ТЕКСТА НА *СЛОВО ЗА ЕЗОП* ПО РЪКОПИС 13.2.25 ОТ XVI В. ОТ БИБЛИОТЕКАТА НА РУСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

Средновековната славянска повест за Езоп със заглавие Слово прѣмоудраго нѡсопа ка҃ жн҃, означавана като *Слово за Езоп*, представлява една онароднена и съкратена славянска адаптация на елинистическия гръцки роман *Vita Aesopi (Животът на Езоп)*. Той е познат в няколко версии, всички свързани с един оригинал от I в. н.е., но с много по-древни корени. Едни от най-изтъкнатите изследователи на *Животът на Езоп* – Б. Пери и А. Ла Пена приемат, че първоначалната версия на прототипа на по-късните редакции от I в. н.е. е свързана с Египет или Сирия (Perry 1966; La Penna 1962). В следващите десетилетия се появяват и нови изследвания и издания на *Vita Aesopi*, които допълват и в известен смисъл ревизират по-старите изследвания, каквото е изданието на М. Папатомопулос (Παπαθωμόπουλος 2010) с обстойна рецензия от Й. Константакос (Konstantakos 2013: 355–392) и много други. Ранният прототип се е разширявал чрез легендарни разкази за Езоп, документирани в Гърция още от V в. пр.н.е. Особено важно за традицията на този текст е, че още в най-ранните си версии той е контаминиран с кратка гръцка версия на сирийската *Повест за Ахикар*, позната от арамейски папирус от V в. пр.н.е. Повестта за Ахикар е запазена също в арабска, арменска, сирийска и етиопска версии (Григорьев 1913: 43–354; Κωνσταντάκος 2008). Повествованието за Ахикар в гръцката традиция се свързва с разказите за легендарните пътувания и авантюрите на Езоп в Самос, Лидия и Делфи и върху тази основа се изграждат и нови епизоди и персонажи. В краткото славянско средновековно *Слово за Езоп* също е запазена много кратка част от повестта за Ахикар – това е последният епизод, разказващ за отношенията на Езоп и двамата неблагодарни негови племенници. Като цяло средновековният гръцки роман *Животът на Езоп* представя специфичната разновидност на комично-реалистичния фикционален биографичен роман на приключения и пътувания в различни земи (Adrados 1979: 93–94; Toth 2005: 117).

Според по-ранните изследователи на славянския текст на *Слово за Езоп* славянският превод-преработка на гръцкия *Животът на Езоп* възниква във времето на разцвета на преводната наративна литература през XIII–XIV в. и възхожда към третата редакцията на византийската творба, приписвана на Максим Плануд (Начов 1894:169–170; Syrku 1884). Същото мнение изказва и Й. Иванов, който препечатва отново изданието на П. Сирку на *Слово за Езоп* от *Букурещкия сборник 740* (Иванов 1935: 245–249). Според английската изследователка И. Тот славянското *Слово за Езоп* представлява превод на по-късен средновековен преработен гръцки текст на *Животът на Езоп*, който за съжаление все още не е открит (Toth 2005).

Въпросите за византийския първообраз на *Слово за Езоп* и старобългарския превод-преработка са засегнати и в по-ранни публикации (Йонова 2021а; Йонова 2021б), поради което настоящата статия е съсредоточена основно върху изданието на преписа в сборник 13.2.25 от XVI в., съхраняван в Библиотеката на Руската академия на науките в Санкт Петербург (БРАН) и съпоставката му с досега изследваните и издадени преписи. Интересът на старобългарските книжовници и преводачи към гръцката наративна и апокрифна литература е засвидетелстван чрез многобройните преводи и адаптации, които се събират и преписват в сборниците със смесено съдържание. Изследванията на А. Милтенова върху състава и отделните текстове в сборниците със смесено съдържание ни насочват към датировката на превода, както и към интерпретации на идейните и смислови акценти на произведението (Милтенова 1985; Милтенова 1987; Милтенова 1989; Милтенова 1994; Miltenova 2018). Изследователката прави класификация на сборниците със смесено съдържание според състава им и времето на поява на различните апокрифно-наративни цикли, според която *Слово за Езоп* попада във втория тип сборници със смесено съдържание, определени според структурния принцип (Miltenova 2018: 13–38): *Тиквешки сборник* № 677 от края на XV в., София, Национална библиотека „Св.св. Кирил и Методий“ (НБКМ) (Начов 1892; Начов 1893; Начов 1894; Miltenova 2018: 70–73, вкл. и библиографията); *Букурещки сборник* № 740 от XVI в., Букурещ, Държавен архив (ДА) (Petriceicu-Hașdeu 1879: 189–194; Miltenova 2018: 81–83, вкл. и библиографията); сборник № 1161 от XVI в., София, Църковноисторически и архивен институт (ЦИАИ) (Милтенова 1982: 376–379; Miltenova 2018: 99–101, вкл. и библиографията); сборник № 13.2.25 от XVI в., Санкт Петербург, БРАН (Яцимирский 1921: 78, 90–91; Miltenova 2018: 83–85, вкл. и библиографията); сборник № I 26054 от XVI в., Виена, Университетска библиотека (УБ) (Birkfellner 1975: 210–214; Miltenova 2018: 86–88, вкл. и библиографията). Два от преписите са издадени още в края на XIX в. – преписът от *Букурещкия сборник* 740 от XVI в. (Syrku 1884; Иванов 1935: 245–249) и преписът от *Тиквешкия сборник* 677 от края на XV в. (Начов 1893: 90–94). Съвсем наскоро бе издаден и преписът на *Слово за Езоп* в сборник ЦИАИ 1161 от XVI в. (Йонова 2021в).

Единият от двата известни до момента преписа на *Слово за Езоп* с източнобългарски езикови особености се открива във влахо-молдовския сборник със смесено съдържание № 13.2.25, XVI в., БРАН в Санкт-Петербург (нататък 13.2.25 СПб), който е много близък по състав с *Букурещкия сборник* 740. *Слово за Езоп* в състава на сборник 13.2.25 СПб се открива на л. 32b–38а със заглавие Слово прѣмѫ҃драго ѩ҃сѡ́па. како бы҃ жнтїе ѥ҃го́. На лист 35б е обособено в червено подзаглавие Пакы̀ днгень ц҃рь по същия начин, както и в другия препис на *Слово за Езоп* с източнобългарска езикова характеристика в *Букурещкия сборник* 740. Текстът на преписа на *Слово за Езоп* в сборник 13.2.25 не е издаван и изследван досега.

Правописът на ръкопис 13.2.25 СПб е двуюсов, двуеров, писан е в Молдова и представя последователно езиково-правописните черти на Търновската ръкописна школа. Откривател на този ръкопис е А. Яцимирский, който първоначално издава някои апокрифни текстове от него през 1906 г. в книгата си „Из истории славянской письменности в Молдавии и Влахии XV–XVII в.“ (Яцимирский 1906: 92–93, 95–105, 109–119, 122), а по-късно ръкописът е споменат в неговия опис от 1921 г. (Яцимирский 1921: 78, 90–91, 112, 116, 174, 182, 211, 233).

Със съдържанието на ръкописа в съпоставка с други сборници със смесено съдържание се занимава подробно А. Милтенова, като прави и първото аналитично описание на сборника (Милтенова 1982: 144–146, 369–372). Изследователката фактически въвежда този сборник в научните изследвания, след като успява да работи непосредствено с него през 1979 г. (Miltenova 2018: 84). Аналитичен опис на сборник 13.2.25 СПб е включен също и в Репертоара на старобългарската литература и книжнина с компютърни средства (вж. Repertorium). В книгата си „South Slavonic Apocryphal Collections“ А. Милтенова прави пълно описание и характеристика на текстовете в сборник 13.2.25 СПб в съпоставка с други два сборника със смесено съдържание – *Букурещкия сборник* 740 и *Тиквешки сборник* 677 (Miltenova 2018: 83–85). Съпоставката показва много голяма близост на състава на 13.2.25 СПб с *Букурещкия сборник* 740, а последните пет статии от сборника се откриват също в *Тиквешкия сборник* 677, при това преписани в една и съща последователност. В съдържанието на сборника са включени: Апокриф за Адам и Ева; Апокрифен цикъл за кръстното дърво от Григорий Богослов; Слово за премъдростта Соломонова; Слово за пророк и цар Давид; Слово как Давид написа псалтира; Слово как се написа евангелието; Слово как Марта осъди Пилат от Никодимовото евангелие; Слово за праведния Авраам; Слово за Сара; Слово как Сара учеше Авраам; Слово за гостоприемството на Авраам; Слово за Измаил; Слово за Исаак; Слово за Езоп; Слово за вехтия Александър; Слово за пророк Илия и кралица Елизабел; Слово за Исай на Йоан Златоуст (или Слово за кръвосмешението); Слово за овошката; Слово за пустинника Мелетий; Слово как

жена осъди Ефрем; Слово за свети Евстратий. От изброените 21 статии 16 се покриват със състава на *Букурещкия сборник* 740, а последните пет се съдържат в *Тиквешкия сборник* 677 (Miltenova 2018: 84, 85). Протографът за тези два сборника най-вероятно е бил с още по-разширен състав и това проличава от обстоятелството, че последните пет творби липсват в *Букурещкия сборник* 740, но пък се откриват в *Тиквешкия сборник* 677. Наличието на общ протограф личи включително и от това, че съвпадащите статии в сборник 13.2.25 СПб и в *Букурещкия сборник* 740, от една страна, и в сборник 13.2.25 СПб и *Тиквешкия сборник* 677, от друга страна, са преписани в една и съща последователност. Особено характерно в това отношение е наличието на последните три произведения, които представляват патерични разкази – Слово за пустинника Мелетий, Слово как жена осъди Ефрем и Слово за св. Евстратий. Те се появяват в една и съща последователност в *Тиквешкия сборник* 677, в сборник 13.2.25 СПб, а също и в още един сборник със смесено съдържание от същия тип – сборник 1161 от ЦИАИ, като Св. Николова установява текстуалната идентичност на разказите в този сборник и в *Тиквешкия сборник* 677 (Николова 1980: 64, 67–68).

Настоящата статия си поставя за задача изследване и издание на преписа на *Слово за Езоп* от сборник 13.2.25 СПб с разночетения и съпоставки с другите три издадени досега преписи на *Слово за Езоп* – по-старите издания на преписите в *Букурещкия сборник* 740 и *Тиквешкия сборник* 677*,* като тези издания са сравнени със самите ръкописи, и новото издание на *Слово за Езоп* по преписа в сборник 1161 от ЦИАИ. Тези наблюдения и съпоставки дават и основания за по-детайлни заключения относно развитието на славянската ръкописна традиция на *Слово за Езоп,* изследването на която е изключително затруднено поради липсата на познат византийски първообраз на старобългарския текст.

Преписът на *Слово за Езоп* в 13.2.25 СПб демонстрира висока степен на владеене на особеностите на Търновската правописно-езикова школа. В този смисъл, макар и предпазливо, може да се изкаже предположението, че текстът в този препис най-вероятно стои най-близо до първоначалния превод компилация на произведението, приемайки, че той възниква в Търново през XIII–XIVв.

Интересни и показателни са случаите, в които само в този препис от сравняваните четири се появяват определени лексикални форми[1]:

---

[1] Преписите се означават по следния начин: **СПб –** сборник 13.2.35 СПб; **Ц** – сборник ЦИАИ 1161; **Т** –*Тиквешки сборник* 677 и **Б –** Букурещки сборник 740.

СПб а҆ще ли е҆ **мрътва**, кожѫ є҆ѧ хартїѭ строѧть.
Ц аще ли ѥ҆ **мрьшава**, кожа є҆ хартїа є҆
Т аще ли **мрьшава** ѥ҆ кожа и хартїѩ **на нан же бж҃твна словеса пишѹт се**.
Б аще ли **мрьцава**, кожа є҆н хартїѭ строѫ.

СПб є҆гда̀ **съвъкѹпи сѧ** ксаѳїѡ̀ съ же́ноѫ своє́ѫ. ѡ҆на же срьдѣше сѧ
Ц єга̑ **сьбра се** ѕатїѡ̀ сь женою своєю, ѡ҆ срьдѣше
Т ѥга̑ **сьбра се** катїѡ сь женомь свои̑ . ѡ҆на срьдеше се
Б є҆гда̀ **събра сѧ** ксаѳїѡ́. съ же́ноѫ своєѫ ѡ҆на же̇ срьдаше̇ сѧ

Употребата на глагола **съвъкѹпи сѧ** на мястото на **събра сѧ** в останалите три преписа показва стремеж към по-висок книжовен език, а прилагателното **мрътва** срещу **мрьшава** в другите три може да се тълкува и като индивидуална промяна – предпочитание на преписвача, какъвто е и случаят с фразата **на нан же бж҃твна словеса пишѹт се** , която пък се открива само в *Тиквешкия препис*.

Има няколко случая, които показват освен много голямата близост на източнобългарските преписи в 13.2.25 СПб и в *Букурещкия сборник* 740, също и наличието на някои фрази в тях, които явно се откриват само в по-ранния техен общ протограф:

СПб Пакы̀ **днгень** цр҃ь **~и҆̀же нарнчет сѧ двоеродень. заповѣда** болѣрѡ̀ свои̑ Сн́це ре́кь
Ц Пакы̑ цр҃ь **гнгнь, запрѣ** болѩре своє и ре̑ нмь, и ре̑ нмь
Т Пакн цр҃ь **гнгень запрѣ** болдли своѥ . ре̑ ѵе нмь
Б и пакы **днгнь** цр҃ь **.нже̇ нарѣтсѧ двоеродѣ̀нь заповѣда** болѣро̑ свонмь снцѐ ре́кь.

СПб и҆ **нѣкога̑ ѩ҆дѫщѹ є҆моу на трапезѣ**. да́де ѿ ѩ҆стїа своє́го.
Ц и подаде ѕатїѡ̑, ѩстїе ї҆ѡ̑сїпѹ
Т и ѹ̊даде ѥ҆катїе ѩстїе ѡсопоу
Б и҆ **нѣкогда̀ ѩ҆дѫщоу на тра́пезѣ**. даде ѿ ѩ҆стїѫ своє́го̀. ѡ҆́сопоу

Относно фразата **и҆̀же нарнчет сѧ двоеродень**, която присъства само в тези два преписа, вече имах възможност да коментирам, че е привлякла вниманието на по-ранните изследователи на текста, които тълкуват прилагателното **двоеродень** и името **днгень/днгнь** като насочващи към фигурата на Роман IV Диоген, който е бил известно време управител на областта Средец по времето на император Константин Дука (1059–1067), а по-късно става за кратко и император чрез династичен брак (Веселовский 1884). Личността на Роман IV Диоген се открива и в народното житие на Прохор Пшински в легената за срещата му със светеца и предсказанието на Прохор Пшински за бъдещото му коронясване като император. Другата много характерна фраза, която откриваме само в тези преписи, **нѣкога̑ ѩ҆дѫщѹ є҆моу на трапезѣ,** всъщност насочва отново към общия им протограф, в който тя е присъства-

ла, можем да предположим дори, че тази фраза е част от най-ранния лексикален пласт на *Слово за Езоп,* доколкото в нея се среща синтактичната конструкция Дателен самостоятелен.

При съпоставката на четирите преписа на *Слово за Езоп* в някои от случаите се открива по-голямо или по-малко лексикално и фразово съвпадение между двата източнобългарски преписа в 13.2.25 СПб и в *Букурещкия сборник* 740 и западнобългарския препис в ЦИАИ 1161:

СПб повелн оубо да н тъ бждѣ **въ ловнтвѫ сїѧ съ намн.**
Ц повелн да н тьн, боуть сь намн **вь ловнтвоу сїю,**
Т повѣлн да тьн с намн боудет
Б повелн оубо да н тъ бждѣ **въ ловнтвѫ сїѧ съ намн.**

СПб въпадошѧ въ пеуаль велнкѫ. глаахѫ, ѡ горе намь братїе. **дн погыбѣлныи на прншель е.**
Ц вьпадоше вь пеуа велкоу н глахоу **дн погнбѣлн** на прншль е
Т вьпадоше вь пеуаль н глхоу ѡ горѣ намь намь**погнбель** прншла ѥ
Б въпадѡшѧ въ пеуаль велнкѫ. н глаахѫ ѡ горе на, **дн погыбѣлныи на прншель е.**

СПб **тако црь не нмѣ ото ѿвѣщатн емꙋ. н възѧть его къ себѣ.**
Ц **такоже црь не нма що ѿвѣщатн, ||тогда вьзеть его црь кь себѣ,**
Т ѡсопа црь вьзе к себѣ
Б **тако црь не нмѣ ото ѿвѣщатн емоу, н възѧ его къ себѣ.**

СПб **ре ото тако рекль есн. н зь внжѫ нарѡ многь въ банн.**
Ц **ре что тако ре азь внжоу нарѡ мно вь банн,**
Т реуе народь е вь бане а тн ре ѥднь е уловкь вь бане
Б **ре. ото тако рекль есн. н зь внждѫ нарѡ мнѡгь въ банн**

СПб ре. гн едннь **улкь е еже ѿвалн кладѫ ѿ пѫтѣ. н нсповѣда емоу како бы.**
Ц ре гн еднн **улкь е вь банн, еже ѿвалн кладоу, нспо́вѣда емоу како бн**
Т реуе народь е вь бане. нсповѣда ѥмоу нѡсопь како бн
Б ре гн еднь **улкь, еже ѿвалн кладѫ ѿ пѫтѧ. н нсповѣда емоу како бы**

Тези примери са показателни, тъй като някои от фразите като **въ ловнтвѫ сїѧ, дн погыбѣлныи, тако црь не нмѣ ото ѿвѣщатн емꙋ** са много специфични и наличието им в тези три преписа ясно говори за общността на ранния им протограф. В последните два примера пък проличава пълната идентичност на синтактично ниво, която се наблюдава и в други случаи независимо от това, че преписът в ЦИАИ 1161 показва и влияние от друг клон на ръкописната традиция, както ще се види от следващите случаи.

При сравнението на преписите може да се проследи също как по-ясната форма на изказ и по-коректната фраза в препис 13.2.25 СПб търпи трансформации и така постепенно се стига до по-съществени модификации в *Тиквешкия препис*, който очевидно е представител на друго разклонение на текста:

СПб посла ѥ҆го гн҃ь ѥ҆го **до полꙋдн҃е хода.** да прннесеть ѡ҆воцїе
Ц посла его гн҃ь, **до по дн҃е хода**, да прннѣ҃ ѡ҆воцїе
Т посла ѥ҆го гн҃ь . да прннесеть воцїе
Б посла ѥ҆го́ гн҃нь ѥ҆го̀, **до пла̑нѣ́ хода̀.** да прнне́сѐть ѻ҆́воцїе

СПб и҆ ви́дѣ вонна и҆з горы и҆сходѧща. **бѣ бо забл҃ждн҃.**
Ц н ви҃дѣ єдннѡ҃ вои҃на из горн исходещ. єдн҃ вонн **забнраль бѣ вь горѣ**
Т н виждѣ ѥдного вонна. нннѥ вонни **забнраль бѣше вь горѣ**
Б и҆ виждѣ́ вѡ́нна и҆з горы и҆сходѧща. **бѣ̀ бо забы́ралель.**

СПб і҆ѡ҆сопь рече **да́мь лю́бѧщомꙋ тѧ помно́го.** мнѧщи ксанѳїꙋ ꙗко женѣ ѥ҆го̀ хоще҃ **дати.**
Ц даде ꙁатїѡ̀, ꙗстїе і҆ѡ҆сїпꙋ и ре҃ **подан, помно҃ любещомоу҃ ме,** мнещи же҃ его хоще҃ **подати,**
Т и҆даде ꙗкатїе ꙗстїе ѡсопоу рече **и҆̀дан многолюбещомоу ме.** мнѣщи женѣ хоще҃ **понести**
Б даде ѿ ꙗстїѫ своего̀. і҆ѡ҆сопоу ре҃. **да́н любѧщомоу мѧ помнѡ́го̀.** мнѣщи́ ꙗко женѣ ѥ҆го̀ хоще҃ **да́ти.**

В първия от тези примери се проследява как формата **до полꙋдн҃е хода** в препис 13.2.25 СПб е променена в **до пла̑нѣ́ хода̀** в *Букурещкия препис*, за да се стигне до **до по дн҃е хода** в преписа ЦИАИ 1161, която може би е някаква грешка или недоразбиране от страна на преписвача и отпада в *Тиквешкия препис*. В третия пример ясно се вижда как се видоизменя фразата, като в новия препис самият Езоп казва, че ще даде храната на тази, която най-много го обича, а Ксант предполага, че визира жена му. В останалите три примера фразата е променена, като Ксант, подавайки храната на Езоп, му заповядва да я даде на най-обичащата го, имайки предвид жената. Като се изхожда от цялостната смислова концепция на повествованието, според която антагонизмът между находчивостта и интелигентността на Езоп и елементарността на Ксант е основна фабулно-сюжетна линия, съм склонна да приема, че по-близък до първоначалния прототип е вариантът в 13.2.25 СПб. Този смисъл на фразата отговаря много повече и на идеята, че Езоп е този, който не само успява да разреши загадките на Ксант, но и сам създава предпоставки за сблъсъка между собствената си интелигентност и глупостта на господаря си. Вторият пример пък е показателен за това как се е видоизменил глаголът **забл҃ждн҃** при по-нататъшното преписване на текста.

Най-честите случаи при съпоставката на четирите преписа обаче показват близост и дори еднаквост между източнобългарските преписи в 13.2.25

СПб и в *Букурещкия сборник* 740, от една страна, и между западнобългарските в ЦИАИ 1161 и в *Тиквешкия сборник*, от друга страна. Този факт потвърждава становището ни, че в един етап ръкописната традиция се разделя и че преписите съответно принадлежат към две различни разклонения на текста на *Слово за Езоп*. Близостта между преписите във всяка от групите е преди всичко на лексикално и синтактично ниво.

СПб ѥ҆гда **надѣнѫ** стемѫ на цвѣтоносїе.
Ц єг҃а **поставлю** стѣмоу̑ мою, на цв҃ѣтоносїе
Т ѥда **посталю** стѣме моѥ на цвѣтоносниѥ
Б є҆гда҆ **надѣ́нѫ** стѣ́мѧ на цвѣ́тонѡ́сїе.

СПб **вельмѫжїе** бѣхѫ трн тысѫщь. **раз'вѣ мен҆шн҆** болѣрь.
Ц **бол҃арь велнкы҆** бѣше҆ .г҃. тнсꙋще, **свене мал҆н҆** боларь,
Т **боларь [велн]кн҆** бѣше .г҃. тнсоуще **свѣне мал[н҆.]**
Б **вѐлмѫжїе** бѣхѫ .г҃. **развѣ мѐшн҆** болѣ́рь

СПб ѡ҆соп҃ ше҆ прнзва̀ коучкѫ, н҆ **накръмї ѧ ѩстїемь**.
Ц нѡсі̑пь нзьше҆ прнзва̑ коучкꙋ, н **нахранї ю ѿ тѡ҆ ѩстїа**.
Т нѡсопь прнзва коучкоу . н **нахранн҆ ю ѩстнѩ того** .
Б і҆ѡ҆соп же ше҆ прнзва́ коучкѫ. н **на̀къмн ѧ҆ ѩстїемь.**

СПб кт҆о ц҃рѣ може҆ процѣннтн **съ въсѣмь**.
Ц кто ц҃ра можеть, процѣннтн, **сь всѣмн слоу̑гамн,**
Т кто ц҃ре може[ть] процѣннтн **сь всемн слоугамн**
Б кто мо́же҆ ц҃рѣ процѣнн҆тѝ **съ въсѣ́мь.**

СПб г҃н, **кт҆о болест' крыеть** въ себѣ н҆ съ неѫ оу̑мнрае҆.
Ц г҃н **кто езоу̑ танть**, ѿ нѣ оу̑мнрае҆,
Т **г҃не кто ѥзоу тан҆** [ѿ] не ꙋмреть .
Б г҃н **кт҆о́ болѐсть крыѥ̀ть** въ сѐѣ́ съ нѐѫ оумнрдеть.

Освен чисто лексикалните разлики между двете групи текстове, които са многобройни, в голяма част от случаите се наблюдават и фразови допълнения или редакции, които ни насочват към определени изводи за развитието на ръкописната традиция. В четвъртия пример се вижда как е добавена думата **слоу̑гамн** в ЦИАИ 1161 и в *Тиквешкия препис* и така всъщност е променен и цялостният смисъл на фразата. В друг пример се променя и лексиката, в случая глаголите, и самата фраза:

СПб и҆ въведе ж҃. и҆ не и҆зы́де никогдаже до съмр҃тн є҆ѧ
Ц вьнде, н не ѿбѣ҃ до ва҃,
Т вьнде и҆ не ѿбѣже до вѣка
Б н въве́де а҆̀ и҆ не́ нзыде никогдаже до съмр҃тн̀ еж

Така на мястото на **въведе ж҃.** и **и҆зы́де** в 13.2.25 СПб и в *Букурещкия препис* се откриват **вьнде** и **ѿбѣже** в ЦИАИ 1161 и в *Тиквешкия препис*, като освен това е пропусната и фразата **до съмр҃тн є҆ѧ** . Промените в двете групи обхващат понякога и замяна на старо причастие в източнобългарските преписи с глагол в западнобългарските, както е в следващия пример:

СПб слышавшн жена въскорѣ прїинде тан къ врато҃ двор8.
Ц чю жє҃а юго н прїинде вь танне вь вра҃ дворо҃,
Т чю жена юго н прндѣ на врата вь таи҃нѣ кь дворо҃
Б слышавшн̀ жена́ въскорѣ прїиндѐ тан҃н. къ вра́то҃ дво̀ра

Така в случая **слышавшн** се променя в **чю**, а също е премахнато и наречието **въскорѣ.** Изобщо в западнобългарските преписи често изразите се съкращават и се опростява цялостната фраза, вероятно като резултат от по-ниската езикова грамотност на преписвачите. В много от случаите при сравняването на четирите преписа можем да проследим как се е стигало до по-опростената фраза, която демонстрира преписът в *Тиквешкия сборник.*

СПб и҆ рѣшѧ ц҃ревн, г҃н **съ҃н є҃ а҆неѱе́н ксаѳнѡ҃.** и҆ далеуе є҃ бы́ль, **н҃нѣ** пришель є҃.
Ц н реше ц҃роу г҃н на҃ле҃ ї҃є бнль ксатїѡ҃ анеѱен, н **н҃нѧ** пришь є҃
Т н рѣше ц҃р8 г҃н надалеуе ї҃є бнль анепсен ксатїѡ҃ н **сьгн** пришьль ї҃є
Б н рѣ́шѫ ц҃рю, г҃н **съ҃н є҃ ане́ѱе́н ксаѳїѡвь. н далеуе́е бы́вь, н҃нѣ** пришель є҃.

СПб и҆ коупн є҆го за ї҃ перпїр҃ѣ. **поне҃ бѣ҃ грозень ѿ въс҃ѣ.**
Ц к8пн єго за ї҃. перпе҃ **понѣ҃ бѣ҃ грь҃ ѿ вьсего свѣ҃,**
Т коупн за ї҃ перпе҃ . **по[не]же бо бѣ грьдь**
Б н коупн̀ єго̀. за. ї҃. пе̏рпе̏рѣ. **понежѐ бѣ҃ грозень ѿ въс҃ѣ.**

СПб нмѣше **таковын ѡ҆бычан. є҆́же ѻ҆ себѣ безь же́ны ѩ҆́стн въсега҃.**
Ц нмаше **ѿбы҃чан,** вьсега҃ ѡ҆ себѣ ѿ жене своє ѩдѣше.
Т нмаше **наоук8** .вьсега҃ ѡ҆́собь ѿ жене своє ѩдеше .
Б и҆мѣше **таковї̀н ѡ҆́бы̀чан.** є҆́же ѡ҆́ се̏бѣ́ **свѣ́не женн ѩ҆́стн̀. въсе̏гда҃**

СПб и҆ вои҆нь желааше ви҆дѣтн ѵ҃лка. **да пока́жеть** є҆м8 во́дѫ. **зане бѣ҃ и҆знемогль воды ра҃.**
Ц воннь желаше, да вн҃ть ѵ҃лка, **да повѣсть** юмоу҃ водоу҃, **поне҃ малодѫ҃шень бѣ҃ вѡ҃ю**
Т воннь желаше да вндть ѵ҃лвка **да повѣсть** водоу юмоу **понеже малодѫ҃шнь бѣ**
Б и҆ вѡ́нь же̏ла́аше ви҆́дѣтн ѵ҃лка **да̀ пока́жѐть** є҆моу водѫ. **за̀не бѣ҃̀ и҆знемогль воды ради́.**

Всички тези примери показват по-малката или по-голяма степен на сближаване на четенията в източнобългарските и западнобългарските преписи. В първия от тях ясно личи тенденцията за съкращаване на фразата – така **съ҃н є҃ а҆неѱе́н ксафнѡ҃. и҆ далече є҃ бы́ль, ни́нѣ** пришель є҃ в 13.2.25 СПб е съкратена, за да достигне до и ре́ше ц҃роу г҃н на҃ле҃ ѥ҃ бнль ксатїѡ҃ анеѱен, и **н҃нꙗ** пришь є҃ в ЦИАИ 1161 и в *Тиквешкия препис*, като в последния е променено и наречието **н҃нꙗ** в **сьгн.** В следващите случаи се наблюдава не само перифразиране, но и лексикални промени. Във втория пример, освен че е леко променена фразата **поне҃ бѣ̀ грозень ѿ въсѣ** в преписа в 13.2.25 СПб до **понѣ҃ бѣ грь҃ ѿ вьсего свѣ҃** в преписа в ЦИАИ 1161, се появява и субстантивираното прилагателно **грь҃**, характерно за западнобългарските преписи. По същия начин в третия и четвъртия пример откриваме и промяна на фразата, и лексикални различия в двете условно отделени групи на източнобългарските и западнобългарските преписи. В третия пример фразата е съкратена и освен това на лексикално ниво се наблюдава и промяна на **таковын ѡ҆бычан** в **наоуку** в *Тиквешкия препис*, по същия начин както **зане бѣ̀ и҆знемогль воды ра҃** се променя лексикално до **поне҃ малодѫ҃шень бѣ вѡ҃ю** в преписа в ЦИАИ 1161 и още повече се редуцира в *Тиквешкия препис* – **понеже малодѫ҃шнь бѣ.**

Наличните примери са достатъчни за заключението, че в постепенното развитие на ръкописната традиция в посока от източнобългарските преписи, от които сега са ни известни само преписите в сборник 13.2.25 СПб и в *Букурещки сборник* 740, към западнобългарските преписи в сборник ЦИАИ 1161 и в *Тиквешкия сборник* 677, преписът на *Слово за Езоп* в ЦИАИ 1161 заема средищно място. В подкрепа на това предположение са и заключенията на Б. Ангелов, Ст. Кожухаров и А. Милтенова за старинността на преписа на *Солунска легенда* в състава на същия този сборник със смесено съдържание (Кожухаров 1966; Ангелов 1967: 47–49; Милтенова 1987). В този смисъл считам, че с известна сигурност може и да се предположи, че текстът на *Слово за Езоп* се появява в източнобългарска езикова среда, най-вероятно в Търново по време на Второто българско царство, и постепенно прониква и на запад, където в западнобългарска езикова среда се съхраняват литературните творби и културните достижения на Второто българско царство.

Препис на *Слово за Езоп* от ръкопис 13.2.25, БРАН, Санкт Петербург, XVI в., л. 32b–33a

Препис на *Слово за Езоп* от ръкопис 13.2.25, БРАН, Санкт Петербург, XVI в., л. 33b–34a

и прїиде единьмъ ѿ ровїа и ѹповати, има
емоу исаѳїѡ. и въпроси граматика сагла.
сказ ми что ѹмѣеши работати да ти
коупла. да не ѹведѫть тебе въ сараскиїа.
имаѣ бѣ граматикоу Афроси. и рече, ги въсе
оумѣѭ еже е на свѣтѣ. коупи мене тѣ не нее
ставима. и ѧсь тебе бѣдамь работы мно
гы. и та ко коупи его за ѳ перпїрѣ. и пасы
въпросїѡ попа. ты чаеш что ѹмѣеши сеса
ѳ ими да ти бѣ коупла. ѡ попьре. ги ничто
мнѣ не остави другьмои да ѧ сь оумѣѭ.
поне ти бѣ ре оумѣѭ въсе еже е на свѣтѣ.
да чемоу ти е мьаль. и ли ины сто. е га то и
въсе ѹмѣть. исаѳїѡ оудиви ся чьмьего.
и ре въистинѫ съ е мѫдръ и шиноного. и
коупи его за перпїрѣ. поне бѣ грозьнь
ѡ въсѣ. и приведе его въ домъ свои. исаѳїѡ
имѣше та ковы ѡбычаи. е же ѡ себ бѣ

безь жены ѧ ти въ сега. и то и посла
ти ѿ своего ѧстїа. и не ѿ сога ѧдѫщоу
емоу на трапезѣ. да ѿ ѧстїа своего.
ѡ попьре чедамь любѫщомоу тѧ помнов.
мнѫщи исаѳїх ѧ ко жене его хощеди ти.
ѡ попьше приз ва соуща. и на сорьмїа
ѧстїемь. его да свысоуписѫ исаѳїѡ съ
ѳ ено жевоеѭ. ѡ на жесьрьдѣшесѧгла.
гнемо что не до пустимнѣ ѿ ѧстїа ѧко
въ сегашь ѡ ѧ ни мамы. исаѳїѡ ре даль
е смь ѡ попоу. на оутрїе приз ва ѡ попа и
ре емоу. ко моу ты да ѧстїе еже ти
да до. ѡ попьре ти да до и де же ре сьми
еси. и рече емоу, жене моеи ре сьле е смь.
ѡ попьре, ги не ре сьмь и е сь жене твоеи
да ти. нѫ по мно голюбѫщомоу тѧ. исаѳїѡ
ре. и ѧ сто е по мно голюбѫщїи ма развѣ
жены моеѭ. ѡ попьре. ѹ ча е по много

Препис на *Слово за Езоп* от ръкопис 13.2.25, БРАН, Санкт Петербург, XVI в., л. 34б–35а

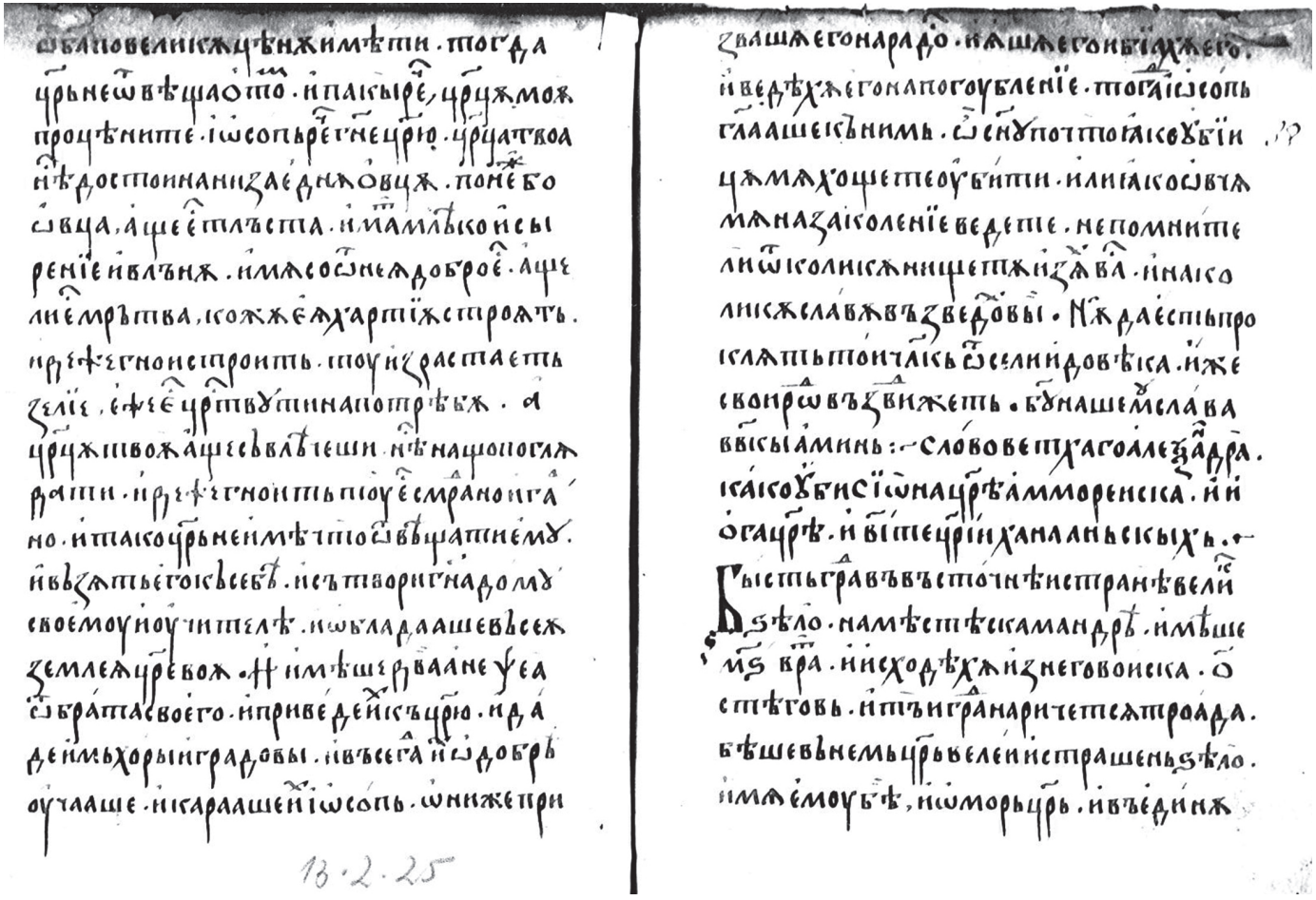
Препис на *Слово за Езоп* от ръкопис 13.2.25, БРАН, Санкт Петербург, XVI в., л. 35б–36а

нижженж · дапрїидѣтенанареченныи
дньбраса · ивъсѣзовѣшеевеселїемьирф
достїж · слышавшиженавесоръпрїиде
тлисъвратодвору · ісоньневоупу
щашеж · онажеглаашевъпоустимене
въдомонісопе · даслѣнжсапрѣтобож
неизытидоживотамоего · нобѣщаса
емоу · ивъведеж · инеизыдениногдаже
досмртиеа : — плісыдингеньцрь —
нженаричетсадвоеродень · заповѣдабо
лѣрсвой : Сицерісь · ѡ ащемапроцьни
тейщжмоа · щоесмьдоиньегданадьнж
стемжнацвѣтоносїе · таісосвѣтлойду
шеа · невфарїамоа · неысаменїемьнеѣби
ерѡ ежеенамнѣ · ащелимаенепроцѣнит
възмжваполовинаждржавы · иподвѣ
тысящьзлата · вельмажїеѣхжтри
тысящь · развѣменшиболѣрь · ивасива

падошавѣчетальвелисж · иглаахж, ѡго
ренамьбратїе · дньпогыбѣлныинапри
шельеѣ · істоцрѣможепроцѣнитиеѣвъ
ѣмь · тоннагглимогжпроумѣтиото.
амыісаісопроумѣемь · въеиколѣреприхо
дѣхжісыксаф · іїовелмисірьѣще · ісопь
въпросигнаевоегорісь · повѣжьмигимо
почтотоликозлосрьеси · ісаф · іїоже ѡ
ісарашеісопаглаа · ѡзлыирабе · почто
нетворишиежеетебѣприлично · намень
вѣпрашаеши · ісопьречеги · істоболест
ісрыетьвѣсеѣвнеьнежоумираеѣ · даповѣ
жьмнѣгнемои · ѣдаѣждаврать боле
ститвоеи · тогаісса · фісказаемоу.
црьрісльеѣ · дапроумѣемь · ежениагли
могжтьразоумѣти · тоьонавѣемьпо
гыбѣльпришлаеѣ · исказаемоуподробьну
вѣсе · ѣгдаоуслышаісопьзасмїасжре.

Препис на *Слово за Езоп* от ръкопис 13.2.25, БРАН, Санкт Петербург, XVI в., л. 36b–37a

Препис на *Слово за Езоп* от ръкопис 13.2.25, БРАН, Санкт Петербург, XVI в., л. 37b–38a



ѡбаповелисѧцѣнѫимѣти. тогда
царьнеѡвѣщаѡто. ипаісыре, царѫмож
процѣните. іѡсопьрегнецрю. царатвоа
нѣдостоинанизаедиѧовцѫ. понебо
ѡвца, аще естлъста. имамлъсоисы
реніеиблъниѫ. имѧсоѡнеѧдоброе. аще
лиемрътва, ісожѧеѧхартїѫстроѧть.
прѣчегнонестроить. тоуиздрастаеть
зелїе, ефѣецртвуѡтинапотрѣбѣѫ. а
царѫшвожѧщесьвлѣеши. нѣнашопогла
вати. прѣчегнонить поуесмранопга
но. итаісоцрьнеимѣтѣтоѡвѣщатиему.
ивъѫтьегоісьсебѣ. несъторигнадому
своемоуиоучителѣ. ноѡбладаашевьсеѫ
землѧцреѫ. ѧ имѣшерьваане ѹеа
ѡбратасвоего. иприведенісъцрю. ида
деимьхорынградовы. ивъсегаиѡдобрѣ
оучааше. ісараашеніѡсопь. ѡнижепри
звашѧегонарадо. нѧшѧегонбїѧѫего.
иведѣхѧегонапогоубленїе. тогаісопь
глаашесьнимь. ѡсиѹпоттогаісоѹбїи
цѧмѧхощетеоуѣити. илиаісоѡвѣѧ
мѧназаісоленїеведете. непомните
лиѡісолисѧжницетѧизѧвѣ. инаісо
лисѧславѧвѣзведовы. Нѧдаестьпро
іслѧтьтоичаісь ѡселиидовѣіса. иже
своиръшовѣзвижеть. бѹнашемслава
вѣсыаминь: — Слововетхагоалеѯандра.
іаісоѹбисїѡнацрѣаммореніска. ии
огацрѣ. ивітецрїнханаланьескыхъ. —
Бысьтьгравѣвѣсточнѣистранѣвели
ѕѣло. намѣстѣісамандрѣ. имѣше
мѕ вра. инісходѣхѧизнеговоиска. ѡ
стѣговь. итъигранаричетесѧтроада.
бѣшевьнемьцрьвелеиистрашеньѕѣло.
имѧемоуѣ, номорьцрь. ивъединѫ

13.2.25

ПРИЛОЖЕНИЕ:

СЛОВО ЗА ЕЗОП ПО ПРЕПИС В СБОРНИК 13.2.25 СПб ОТ XVI В.
С РАЗНОЧЕТЕНИЯ ПО ПРЕПИСИТЕ В СБОРНИК 1161 ЦИАИ,
ТИКВЕШКИЯ СБОРНИК И *БУКУРЕЩКИЯ СБОРНИК*

Текстът се издава страница за страница, така, както е в сборник 13.2.25 СПб, като номерацията на редовете във всяка страница също е според ръкописа. Преписите се означават със сиглите **Ц** (сборник 1161 ЦИАИ), **Т** (*Тиквешки сборник*) и **Б** (*Букурещки сборник*). Разночетенията се дават първо по преписа в сборник 1161 ЦИАИ – **Ц**, след това по *Тиквешкия сборник* – **Т** и по *Букурещкия сборник* – **Б**, като преписите са сверени с оригиналите на ръкописите. Където четенията съвпадат, разночетенето се дава по **Ц**, но означението е **ЦТ** или респективно **ЦБ**. Отбелязват се морфологичните, лексикалните, словообразувателните и словоредните разночетения, като правописните се отчитат само по изключение (най-вече при личните имена). При наличие на разночетене в някой от другите преписи, което липсва в преписа 13.2.25 СПб, се повтаря последната дума преди разночетенето от преписа 13.2.22 СПб и след това се дава разночетенето по другите преписи. Не се дава разночетене в случаите, в които текстът съвпада с преписа 13.2.25 СПб (най-често в **Б**). При издаването на текста са запазени надредните знаци и съкращенията. Дясна квадратна скоба] в разночетенията се използва за определяне на думата или израза, който се коментира. Квадратните скоби [ ] се използват при възстановяване на дума или израз, който не се чете или липсва. Знакът (!) е използван за означаване на неочаквана форма на дума или израз. Една отвесна черта | се използва за означаване на край на ред, а две отвесни черти || се използват за означаване на край на страница.

5 Слово прѣмѫ҃раго
Іѡсѻпа. како бы҃ жнтїе ѥго́ ~
Ѩсопь бѣ́ше нѣмь и҆ глꙋхь. бѣше бо̀ рожѣ-
нїе ѥ҆го въ кападокїн. и҆ и҆мѣше мѫдро
вели́кѫ въ срцѣ҇н своѥ̈. и҆ посла ѥ҆го гнь ѥ҆го
10 до полꙋдне хода. да принесеть ѡ҆воцїе
и҆ ре҃ ѥ҆моу спѣшно хо́дн. и҆ поспѣшааше
ІѡсОпь, и҆ ви́дѣ вонна и҆з горы и҆сходѧ-
ща. бѣ бо заблѫдн҃. и҆ за .є҃ днїн водѫ
не въкоусилъ, нн ко́нь ѥ҆го. поне҃ бѣхѫ
15 бы́ла въсѣ мѣста безво̑наа. и҆ вои́нь
желааше ви́дѣтн ѹ҆лка. да пока́жеть
ѥ҆мꙋ во́дѫ. зане бѣ̀ и҆знемогль воды ра̑.
и҆ видѣ ІѡсО́па далече, и҆ възра̑ва сѧ ве̑мн. ||

6 Ѩсопа] **Ц** І҇ѡсі҇па; бы҃] **Т** om; ѥго́] **Т** om 7 нѣмь и҆ глꙋхь] **Ц** глоу҇ н не҃ **Т** немь н глюхь (!) 3 бѣше бо̀] **ЦТ** бѣше 8 и҆ и҆мѣше] **ЦТ** нмаше 9 гнь ѥ҆го] **ЦТ** гнь 10 до полꙋдне хода] **Ц** до по дне хо|да **Т** om **Б** до п|ла̑нѣ́ хода́; ѡ҆воцїе] **Т** воцїе (!) 11 и҆ ре҃] **Ц** ре|кѣ҇ **Т** ре҃; спѣшно хо́дн] **Ц** спѣшно пр҇ї́ндн҇ **Т** принесн н скоро принди **Б** спѣ́шно ходи́ти́; и҆ поспѣшааше] **Ц** спѣшно гр҇ѣше **Т** на спѣшно грѣдеше 12 ѩсопь] **Ц** І҇ѡсі҇пъ; и҆ ви́дѣ вонна] **ЦТ** в҇ѣ єдно̑ вои́на̑ 13 бѣ бо заблѫдн҇] **Ц** єдн҇ вон|нь забнраль бѣ̀ вь горꙋ **Т** нннє воннн забнраль бѣше вь горѣ **Б** бѣ̀ бо забы́ралель (!); и҆ за .є҃ днїн] **Ц** н тьн вонн҇ь за̑ .є҃. дн҇ї́н҇.|| **Т** н тон воннь за петь дн҇ь; 13–14 водѫ | не въкоусилъ] **Т** не бѣ|ше водн пн҇ **Б** и҆ вѡдѫ въ|коусилъ 14 нн ко́нь ѥ҆го] **Ц** нн | тьн нн кѡ҇ его **Т** нн ѡ҇ нн ко҇ 14–15 поне҃ бѣхѫ бы́ла въсѣ мѣста] **Ц** ва̑ мѣста бѣхоу҇ бнла **Т** вса мѣста тан бѣхоу; 15 безво̑наа] **ЦТ** безводна̑ 15–16 и҆ вои́нь| желааше ви́дѣтн ѹ҆лка.] **ЦТ** воннь желаше да| вн҇ть ѹ҆лка 16–17 да пока́жеть | ѥ҆мꙋ во́дѫ] **Ц** да повѣсть ѥ|моу҇ водоу **Т** да повѣсть водоу ѥмоу 17 зане бѣ̀ и҆знемогль воды ра̑] **Ц** поне҃ малодше|нь бѣ в҇ю **Т** понеже малодшнь бѣ 18 и҆ видѣ І҇ѡсо́па] **Ц** н в҇ѣ І҇ѡсі҇па **Т** [н видѣвь ѹ҆лвка]; далече] **ЦБ** на|далече; и҆ възра̑ва сѧ ве̑мн] **Т** н вьзрадова се [велнко]

33а

и҆ прїнде къ немоу и҆ ѻ҆брѣте ѥ҆го нѣма
и҆ глоуха. и҆ въсплака сѧ воннь велнко. и҆ рѥ҃,
ѿ горе мнѣ бе҃ мон. чт҃о сътворѝ гв҃н
моѥ҃моу, ѥ҆же сн́це ме́не наказа. же-
5 лаѧ҆ вндѣтн ѵ҃лка, ѡ҃ бы҃ нѣмь и҆ гл҃ꙋ,
и҆ въсплака сѧ велмн. і҆ѡ҆сопь ꙗ҆ко и҆-
мѣше мѫдро҃ велїѫ въ се́бѣ. ѡ҆ставн
пѫ҃ свон и҆ веде ѥ҆го на водѫ з҃ пъпрѝ
далеуе. ѥ҆гѧ҆ воннь напн сѧ. прославн ба҃
10 і҆ѡ҆сопѣ. оуслыша бь҃ ѡ҆ного ѥ҆дн́ного вон-
на. ѿрѣшн ѧ҆зыкь и҆ слоу҆ і҆ѡ҆сопꙋ. и҆ прїн-
де і҆ѡ҆сопь къ ве҃рꙋ къ гн҃ꙋ своемꙋ. ѡ҆н же
повелѣ би́тн ѥ҆го. ѡ҃ же проговорн. гн҃ь
ѥ҆го ꙋ҆днвн сѧ. и҆ пакы сънннде і҆ѡ҆со́пь на мо-
15 ре. и҆ ѧ҆шѧ ѥ҆го҆ хѫсаре, саракннстїн. и҆
дрꙋгаго ѵ҃лка граматнка съ нн҃. и҆ прнве-
дошѧ ѝ въ ц҃рнгра҃ продаватн. граматн-
ка продадошѧ за р҃ перпїр҃ѣ. і҆ѡ҆сопа за і҃. ||

1 и҆ прїнде къ немоу] **Т** н [понде] кь немоу; къ немоу] **Ц** ѥ҆гѧ҆ прннде кь і҆ѡ҆сїпоу҆ **Т** ѥдѧ҆ (!) прндѣ кь не[мꙋ] **Б** om 1–2 и҆ ѻ҆брѣте ѥ҆го нѣма | и҆ глоуха] **Ц** ѿбрѣте ѥго глоу҆ха, н нѣ|ма. **Т** ѡб|рѣте нема н глюха (!) 2 и҆ въсплака сѧ] **ЦТ** вьсплака се; велнко] **Ц** ве|лмн 4 ѥ҆же сн́це ме́не наказа] **ЦТ** ѥже сїко стра|шно ме҃ наказа 4–5 же|лаѧ҆ вндѣтн ѵ҃лка] **Т** желеахь (!) вндѣтн ѵ҃лвка 5 ѵ҃лка] **Ц** ѥ҆гѧ҆ вндѣ҃ | ѥго **Т** н ѥгѧ҆ вндѣ҃ **Б** om; гл҃ꙋ] **Ц** глоу҆н҃ **Т** глю҆ 6 велмн] **Т** велнко; і҆ѡ҆сопь] **Ц** і҆ѡ҆сїпь 7 мѫдро҃ велїѫ въ се́бѣ] **Ц** моу҆дро҃ ве|лнкоу҆ вь срц҃н своѥ **Т** моудрос҃| велнкоу вь себѣ; ѡ҃ставн] **Т** н ѡ҃ставн 8 и҆ веде ѥ҆го] **Ц** н повѣ҃ вои҆на **Т** н ведѣ га 8–9 з҃ пъпрѝ далеуе] **ЦТ** надалѣ҃ бѣ вода҃ .з҃. пьпрнць мѣста҃ 9 напн се] **Ц** напнт ѣ҃ 9–10 прославн ба҃ і҆ѡ҆сопѣ] **Ц** прославн ба҃ | за і҆ѡ҆сїфа **Т** прославн ба҃ за нѡсопа 10 оуслыша бь҃ ѡ҆ного ѥ҆дн́ного] **ЦТ** оу҆слнша бь҃ мл҃твꙋ ѥдн҃го 11 ѿрѣшн ѧ҆зыкь и҆ слоу҆ і҆ѡ҆сопꙋ] **Ц** ѿрешн слоу҆ н езыкь і҆ѡсїпꙋ҆ **Т** ѡ҆рѣ|шн слоу҆ н ѥже н ѥзн҃ прогл҃а **Б** ѿрѣш и҆ ѧ҆зыкь и҆ слоу҆ ѡ҆сопоу 11–12 и҆ прїн|де і҆ѡ҆сопь къ ве҃рꙋ] **Ц** прїнде кь ве҃роу **Т** н нде нѡ҆сопь. кь вечерꙋ 12 къ гн҃ꙋ своемꙋ] **Т** гн҃а своѥ[го **Б** къ гпн҃оу (!) своемоу 12–13 ѡ҆н же повелѣ] **Ц** ѡ҃ повелѣ **Т** [н] повѣле; 13 ѡ҃ же проговорн] **Ц** тогѧ҆ і҆ѡ҆сїпь проговорн **Т** тогѧ҆ нѡс[опь] проговорн 14 ꙋ҆днвн сѧ] **ЦТ** поуюдн се; и҆ пакы сънннде і҆ѡ҆со́пь] **Ц** н пакы сьнн|де і҆ѡ҆сї **Т** и҆ пакн сьннде нѡсопь **Б** и҆ пакы҆ сънїнде(!)| і҆ѡ҆сопь 15 ѧ҆шѧ] **Ц** оу҆еше **Т** ѥше **Б** ѧшѫ; хѫсаре, саракннстїн] **Ц** гоу҆саріе саракнни **Т** хоусарніе саракнн'[скніе] **Б** гѫсаре саракннстїн 15–16 и҆ дрꙋгаго ѵ҃лка] **Ц** н оу҆еше ѥго, н дроу҆го ѵ҃лка **Т** и҆ ꙋѥше и҆ дрꙋгаго ѵ҃лвка 16 съ нн҃.] **Ц** ш нн҃(!); 18 продадошѧ] **ЦТ** продава҃хоу҆ **Б** продадохѫ; за р҃ перпїр҃ѣ. і҆ѡ҆сопа за і҃.]|| **ЦТ** за р҃.| перпѣ҃, а і҆ѡ҆п҃а за і҃. перпѣ҃.

и҆ прїнде є҆днѣ мѫ҃ робїѧ кѹповати, и҆мѧ
є҆моу ксаѳїѡ̀. и҆ въпросѝ граматика гл҃ѧ.
скажи ми ѹ҆то ѹ҆мѣеши ра́ботати да тѧ̀
коуплѧ. да не заведѫ҃ тебе въ саракинїѧ.
5 и҆мѧ бѣ̀ граматикѹ а҆фросѝ. и҆ рѣ҃, гн҃ въсѐ
оу҆мѣѫ є҆же є҃ на свѣтѣ. коупи ме́не гн҃е и҆ не ѻ҆-
стави мѧ. и҆ а҆́зь тебѣ дамь работы мно́-
гы. и҆ тако коупи є҆го за р҃ перпїрѣ̀. и҆ пакы̀
въпросѝ ї҆ѡ̀сопа. ты̀ ѹ҆лѹе ѹ҆то ѹ҆мѣеши ска́-
10 жи ми да и҆ тебе коуплѧ. ї҆ѡ̀сопь рѣ҃. гн҃ нинѹто
ми҆ѣ не ѻ҆стави дрѹгь мои да и҆ а҆зь оу҆мѣѧ.
поне҃ тѣ̀и рѣ҃ оу҆мѣѫ въсѐ є҆́же є҃ на свѣтѣ.
да ѹемѹ ти є҆смь а҆зь. и҆лѝ и҆́нь кто̀. є҆га̀ тоѝ
въсе ѹ҆мѣеть. ксаѳїѡ̀ оу҆дивѝ рѣѹемь є҆го̀.
15 и҆ рѣ҃ въ и҆стинѫ сѣ̀ є҃ мѫдрѣиши ѻ҆ного. и҆
коупи є҆го за г҃ перпїрѣ̀. поне҃ бѣ̀ грозень
ѿ въсѣ̀. и҆ приведе є҆го въ до̀ свои. ксаѳїѡ́
и҆мѣше таковыи ѡ҆быѹаи. є҆́же ѻ҆ себѣ ||

1 и҆ прїнде] **Ц** прїде **ТБ** и҆ прнде; мѫ҃] **Ц** велможѣ **Т** вельможа; робїѧ] **Ц** робн|е **Т** робню 2 ксаѳїѡ̀] **Т** к[сатие] **Б** ксаѳа́ѡ (!); въпросѝ] **Ц** оу҆просї **Т** опросѝ; гл҃ѧ] **Ц** рѣ҃ **Т** [н ѣ҃е] 4 заведѫ҃ **Т** заведедоуть(!); въ саракинїѧ] **Ц** вь саракинїю **Т** [сара]кинние **Б** въ са|ра́кыни́ 5 и҆мѧ бѣ̀ граматикѹ а҆фросѝ. и҆ рѣ҃] **ЦТ** афросїмь | грамѧ̀тикь рѣ҃ 6 оу҆мѣѫ] **Ц** оу҆|мѣ҃ **Т** оумѣю 7–8 работы мно́|гы] **Ц** работи многи **Т** работи многие 8 и҆ тако] **ЦТ** тако| и; перпїрѣ̀] **ЦТ** пе҃перѣ̀ **Б** пе́рперѣ̀; и пакы̀] **ЦТ** паки 9 въпросѝ ї҆ѡ̀сопа] **Ц** ї҆ѡсїпа оу҆просѝ **Т** иѡсопа оупросѝ; ты̀ ѹ҆лѹе] **ЦТ** ѹ҆лѹе; ѹ҆мѣеши] **Ц** оу҆мешь **Т** ѹм|[ѣ]еши 10 да и҆ тебе] **Т** да те; ї҆ѡ̀сопь] **Ц** ї҆ѡ̀сїпь; гн҃] **Т** om; нинѹто] **ЦТ** нинцо 11 ми҆ѣ не ѻ҆стави дрѹгь мои] **Ц** ми҆ѣ мои дроу҆ не ѡ҆ставѝи; да и҆ а҆зь оу҆мѣѧ] **Т** да азь оумею **Б** и҆ азь оумѣ́ѫ 12 поне҃ тѣ̀и рѣ҃ оу҆мѣѫ въсѐ] **ЦТ** ѡ҃ рѣ҃ вѣ҃е оу҆мею **Б** om 13 є҆смь҃] **Ц** сѧ҃ **Т** сьмь 14 ксаѳїѡ̀] **Ц** ѯатїѡ **Т** ѥскатие(!); оу҆дивѝ] **ЦТ** поѹюди є҃ 15 сѣ̀ є҃ мѫдрѣиши ѻ҆ного] **Ц** сьи є҃ прѣмоу҆дрь мно҃ **Т** си ѹ҆лвкь имать моудрѡ҃ | [вел]нкоу **Б** сѣ̀и є҃ мѫдрѣ́и|ши ѡ҆́ного велми́ 16 єго] **Т** om; перпїрѣ̀] **ЦТ** перпе҃ **Б** пе́рперѣ̀; бѣ̀] **Т** бо бѣ; грозень] **Ц** грь҃ **Т** грьдь 17 ѿ въсѣ̀] **Ц** ѿ вьсего свѣ҃ **Т** om 17 ксаѳїѡ́] **Т** и ѯатиѡ 18 и҆мѣше] **ЦТ** нма|ше; таковыи ѡ҆быѹаи] **Ц** ѡ҆бы҃ѹаи **Т** наоуки; є҆́же ѻ҆ себѣ] || **Ц** вьсега҃ ѡ҆ себѣ **Т** вьсеґа ѡ҆́собь.

безь же́ны ꙗ҆́стн въсегда̑. и҆ тон поснла
тн ѿ своѐго ꙗ҆стїа. и҆ нѣкогда̑ ꙗ҆дѧщꙋ
ѐмоу на трапезѣ. да́де ѿ ꙗ҆стїа своѐго.
і҆ѡ҆́сопь рече да́мь лю́бѧщомꙋ тѧ помно́го.
5 мнѧщн ксафїꙋ ꙗ҆́ко женѣ ѐго̀ хоще̑ датн.
і҆ѡ҆́сопь ще̑ прнзва̀ коучкѫ, и҆ накръмї ѧ
ꙗ҆́стїемь. ѐгда̀ съвъкꙋпн сѧ ксафїѡ̑ съ
же́ноѫ своѐѫ. ѡ҆на же срѣдѣше сѧ гл҃ѧ.
гн҃е мон что̀ не допꙋстн мнѣ̑ ѿ ꙗ҆стїа ꙗ҆ко̑
10 въсегда̑ ѡ҆бычан и҆мамы. ксафі́ѡ ре̑ даль
ѐсмь і҆ѡ҆́сопꙋ. наоу́трїе прнзва̀ і҆ѡ҆́сопа и҆
ре̑ ѐмоу. комоу ты̀ да́де ꙗ҆стїе ѥ҆же тн
дадо̑. і҆ѡ҆́сопь ре̑ гн҃ дадо̑ и҆деже ре́клъ мн
есн. и҆ ре́че ѐмоу, же́нѣ моѐн ре́кль е҆́смь.
15 і҆ѡ҆́сопь ре̑, гн҃ не ре́кль мн ѐсн же́нѣ твоѐн
датн. нѫ̑ по много любѧщомꙋ̀ тѧ. ксафі́ѡ
ре̑. и҆ кто̀ е̑ по мно́го любѧщїн мѧ разве̑
жены моѐѧ. і҆ѡ҆́сопь ре̑. кꙋчка е̑ по много ||

1 безь же́ны ꙗ҆́стн] **ЦТ** ѿ жене своѐ ꙗдѣше **Б** свѣ́не женн ꙗ҆́стн 1–2 и҆ тон поснлатн] **Ц** н пꙋ|щаше ен **Т** [н по]снлаше ен **Б** въсѐ||гда̀ и҆ тон поуща́тн 2 ѿ своѐго ꙗ҆стїа] **ЦТ** ѿ ꙗстїа своего **Б** ѿ сво|ѐго ꙗ҆́стїѫ (!) 2–3 нѣкогда̑ ꙗ҆дѧщꙋ ѐмоу на трапезѣ **ЦТ** om **Б** нѣкогда̀ ꙗ҆дѧщоу на тра́пезѣ 3 да́де ѿ ꙗ҆стїа своѐго] **Ц** н по|даде ꙗстїе і҆ѡ҆́сїпꙋ **Т** н п҆|даде ꙗ҆ка̑тїе(!) ꙗстїе нѡсопоу **Б** даде ѿ ꙗ҆́стїѫ своѐго̀. | і҆ѡ҆́сопоу 4 і҆ѡ҆́сопь рече да́мь лю́бѧщомꙋ тѧ помно́го] **Ц** ре̑ подан помно̑ лю́бещо|моу ме **Т** рче п҆дан много любещомоу ме **Б** ре̑ да́н люба|щомоу мѧ по мнѡ́го̀ 5 мнѧщн ксафїꙋ ꙗ҆́ко] **ЦТ** мнещн **Б** мнѣщи́ ꙗ҆́ко; ѐго̀] **Т** om; датн] **Ц** податн **Т** понестн 6 і҆ѡ҆́сопь ще̑ прнзва̀] **Ц** і҆ѡ҆́сїпь нзьше̑ прнзва̑ || **Т** нѡ|сопь прнзва **Б** і҆ѡ҆́соп же | ще̑ прнзва́; накръмї] **Ц** нахранї̑ **Т** нахранн̑ 7 ꙗ҆́стїемь] **Ц** ѿ тѡ̑ | ꙗстїа **Т** ꙗстнꙗ того; съвъкꙋпн сѧ **ЦТБ** сьбра се 8 же́ноѫ своѐѫ] **Т** женомь свои̑; гл҃ѧ] **Ц** н гл҃аше **Т** гл҃ше; 9 гн҃е мон что̀] **Ц** гн҃ мон поуто **Т** гн҃ пуо да (!) **Б** гн҃нѐ мон. что̀ 9 не допꙋстн мнѣ̑ ѿ ꙗ҆стїа] **Ц** не да|де мнѣ̑ ѿ астїа̑ **Т** не дадe мене ꙗстнꙗ **Б** нѐ допоустн̑ ѐсн мнѣ ѿ | ꙗ҆́стїа; ꙗ҆ко̑] **ЦТ** ꙗко 10 ѡ҆бычан] **Т** наоукꙋ; и҆мамы] **Ц** нмашн **Б** и҆мавѣ; ксафі́ѡ] **Т** ксатїе 11 і҆ѡ҆́сопꙋ] **Ц** і҆ѡ҆́сїпꙋ **Т** [по нѡсопоу]; наоу́трїе] **Т** на ютрнꙗ; і҆ѡ҆́сопа] **Ц** і҆ѡ҆́сїпа 12 ты̀] **Т** om 12–13 ѥ҆же тн дадо̑] **ЦТ** ꙗже азь тебѣ̑ да̑; 13 і҆ѡ҆́сопь **Ц** і҆ѡ҆́сїпь; дадо̑] **ЦТ** даль ꙗмь; и҆деже] **Ц** ре̑ **Т** ре̑ ꙗ҆ка̑тнꙗ 15 і҆ѡ҆́сопь ре̑] **Ц** ре̑ і҆ѡ҆́сїпь; не ре́кль мн ѐсн] **Ц** не рекль ꙗсн мнѣ̑ **Т** не сн рекьль; же́нѣ твоѐн] **Ц** женѣ̑ 16 нѫ̑] **Ц** н оу̑рекль мн ꙗсн датн] **Т** ноу 16 по много любѧщомꙋ̀ тѧ] **Т** много любещомоу те 17 и҆ кто̀] **ЦТ** кто; любѧщїн мѧ] **Ц** любе|щн **Т** любещн те (!) 17–18 разве̑ жены моѐѧ] **Ц** ѿ жене мое **Т** ѿ же|не 18 і҆ѡ҆́сопь] **Ц** і҆ѡ҆́сїпь.

любѧщїа тѧ̀. ксаѳі́ѡ ре҃ скажн мн како
хо́щѫ позна́тн. и҆ рече е҆мо҆у гн҃ ѡ҆злобн же́нѫ
бнтїемь, и҆ пакы̀ прнзовн ѧ҆̀, ѡ҆на̀ не сътво-
рнть тако. и҆ жена бѣжаше срѣдѧще сѧ.
5 и҆ пакы рече поразн и҆ коучкѫ, и҆ поразн ѧ.
ѡ҆на̀ бѣжѧщн срѣте ѵюжа̑го ѵ҃лка. и҆ пѹ-
стн сѧ на нь хо́тѧщн и҆зѣстн е҆го. и҆ пакы̀
прнзва е҆ѧ, ѡ҆на же възвратн҃ къ нем҆ ра̑у-
ѫще сѧ. и҆ то̀ вндѣ ксаѳіѡ̀ и҆ вѣрова. и҆ ѹ҆дн-
10 вн сѧ ѡ҆ томь. Пакы̀ посла е҆го въ банѧ ре́кь.
и҆дн и҆ внѫ̀ь а҆ще ма́ло лю́дїн е҆ въ банн, да
и҆ а҆зь ше̑ тамо. ѿ же ше̑ и҆ ѡ҆брѣте тѣ́сень
пѫ҃. и҆ клада завалнла пѫ҃. и҆ въсн мнмохо́-
дѧщен прѣлазѣхѫ пр҃ѣ кладѫ. і҆ѡ҆сопь
15 рече жи́вь бъ҃ не ѡ҆тндѫ дондеже ви́ждѫ
е҆ лн ѵ҃лкь да и҆ е҆днн ѿвалнть кладѫ. и҆
тоу̀ сѣдѣше блюдѫщн. е҆га̑ бы҃ къ вечер8.
е҆ди́нь ѵ҃лкь прїнде и҆ ви́дѣ кладѫ и҆ ѿвалн ѧ҆̀ ||

1 любѧщїа тѧ̀] **Ц** любецїа **Т** любещнх (!); ксаѳі́ѡ ре] **Ц** ре҃; скажн] **Ц** повѣжѣ̑ 2 позна́тн] **Ц** разоу ̑мѣтн; и҆ рече е҆мо҆у гн҃] **Ц** ре҃ гн҃ **Т** ре҃ гн҃е 3 би́тїемь] **ЦТ** боем 3–4 ѡ҆на̀ (!) не сътво|рнть тако] **ЦТ** ѿ тако сьтворн 4 и҆ жена] **ЦТ** же|на; срѣдѧще сѧ] **Ц** срьдѣцїн се **Т** н срьдеше се 5 поразн и҆ коучкѫ] **Ц** поразы̑ коу̑чкоу **Т** прнзовн коуч'коу; и҆ поразн ѧ] **Т** om 6 бѣжѧщн] **Ц** бѣ̑цїн **Т** бѣже еда(!); срѣте] **ЦТ** ѣ҃ѣ **Б** стрѣ́те; ѵюжа̑го] **Ц** ѵюжѣ̑его **Т** ѵюжа̑ **Б** ѵю|ждаа́го 6–7 пѹ|стн] **Ц** оу̑пѹстн 7 на нь] **Т** на нѣ; хо́тѧщн] **ЦТ** хощаше; и҆зѣстн е҆го] **ЦТ** его нзестн **Б** нзѧстн е҆го 8 прнзва е҆ѧ] **Ц** прнзва ю **Т** прн|зовн(!) ѡ҆ **Б** прнзва еѧ; възвратн҃ къ нем҆] **Ц** вьзвратн се **Т** вьзвратнт се кь не[м8] **Б** възвратн сѧ къ не|мо҆у 8–9 ра̑у|ѫще сѧ] **Ц** ра̑ю|щн се **Т** радоуще се 9 и҆ вѣрова] **Т** н [повѣ]рова 10 посла] **ЦБ** поу̑стн; ре́кь] **ЦТ** om; 11 и҆дн и҆] **Ц** ндн; внѫ̀ь **ЦТ** вн|жѣ̑ вь банн; ма́ло лю́дїн е҆] **ЦТ** е҆ мало лю̑ї; въ банн] **Т** om 12 ше̑ тамо̀] **ЦТ** ндоу̑; ше̑] **Ц** гре̑|ше **Т** нде **Б** ндѫщн 12–13 тѣ́сень | пѫ҃ **ЦТ** om 13 пѫ҃] **Ц** на поу̑ **ТБ** на поутн; 13 пѫ҃] **Ц** сл̑тетела бѣ **Т** слете|ла бѣше **Б** бѣ слѣтѣла; 13 пѫ҃] **Ц** ѿ брѣга̑ **Т** ѿ брѣга на поу̑; звалнла] **Ц** затворн|ла бѣ̑ **Т** затворнла бѣше 13–14 и҆ въсн мнмохо́дѧщен **Ц** вьсн мнмоходецї̑ **Т** мнмо|ходеще поутѣ̑ темь 14 прѣлазѣхѫ] **Т** прѣлажах8; пр҃ѣ кладѫ] **Ц** прѣко кладе **Б** прѣ-с-ладѫ (!); і҆ѡ҆сопь] **Ц** ї̑ѡ̑сїпь; 16 е҆ лн] **Т** юрн; да и҆] **Т** om; ѿвалнть] **Ц** еже ѿвалнть **Т** юже хоще̑. ѿвалнтн **Б** да ѿвалн҃; кладѫ] **Б** кра|дѫ (!); кладѫ] **ЦТ** н нн юднн ѿвалн кладоу; 17 тоу̑ сѣдѣше] **Ц** с̑ѣше тоу̑ **Т** тоу седеше; блюдѫщн] **Ц** гледающн **Т** гледаю; е҆га̑] **ЦТ** om; 18 еднн] **Т** и̑ ю|днин; кладѫ] **Т** клад8 | на поутн.

35а

ѿ пѫ́тѣ. и҆ѡ҆со́пь не и҆де въ банѧ. нѫ въз҄-
вратн сѧ къ гн҃8 своемоу и҆ ре҃. е҆ди́нь ѹ҆лкь є҆
въ ба́нн. е҆гда и҆де ксаѳїѡ̀ ви́дѣ народь
многь въ ба́нн. и҆ ре҃ ѹ҆то тако ре́кль есн. и҆
5 а҆зь внжѫ̑ нарѡ̑ мно́гь въ банн. и҆ѡ҆сопь ре҃.
гн҃ е҆ди́нь ѹ҆лкь є҆ є҆же ѿвалн кладѫ ѿ пѫ-
тѣ. и҆ и҆сповѣда є҆моу како бы҃. и҆ ксаѳі́ѡ
оу҆днвн сѧ. Пакы̀ ксаѳїѡ́ва жена и҆мѣ-
ше ѡ҆быѹан въсегда̑. е҆гда караше ѫ мѫжь
10 ѡ҆на бѣгаше къ м҃трн своє҆н, и҆ проважа̑ше
мн҃ого врѣмѧ, и҆ пакы̀ възвращааше сѧ.
ксаѳі́ѡ скръбѣше ѡ҆ то҃ вел҄мн. і҆ѡ҆сопь ре҃.
потръпн гн҃е, н҄ а҆зь оу҆толѧ то̀ да не бѣгає҆.
є҆гда̑ же ѿбѣже ꙗко҃ и҆мѣше ѡ҆быѹан. то-
15 гда і҆ѡ҆сопь прнзываше гостѣ гн҃а своего
гл҃ѧ. прндѣте на бракь гн҃а мое҆го. въпра-
шааѫ є҆го̀ гдѣ̀ же́на гн҃а твое҆го. Ѻн҄ же ре҃
ѿдавна бѣжала є҆. а҆ ни́нѣ възнмає҆ть ||

1 ѿ пѫ́тѣ] **Т** om; и҆ѡ҆со́пь] **Ц** і҆ѡ̑сі҃пь; въ банѧ] **Ц** вь баню **Т** вь баноу **Б** въ банѣ 1–2 нѫ въз҄|вратн сѧ] **Т** ѿ́пѣть вратн се 2 къ гн҃8] **Ц** гн҃оу̑ 3 въ ба́нн] **Т** вь бане; ксаѳїѡ̑] **Т** ксатнє 4–5 ре҃ ѹ҆то тако ре́кль есн| и҆ азь внжѫ̑] **Ц** ѹто тако ре҃ азь внжоу̑ **Т** om 5 въ ба́нн] **Т** вь бане; и҆ѡ҆сопь ре҃.] **Ц** і҆ѡ̑сі҃ ре҃ **Т** а тн ре҃ 6–7 ѹ҆лкь є҆ є҆же ѿвалн кладѫ ѿ пѫ|тѣ̑] **Ц** ѹ҆лкь ѥ҆ вь банн, еже ѿва|лн кла̑доу̑ **Т** ѥ҆ улвкь вь| бане 7 и҆ и҆сповѣда є҆моу] **Ц** нспо̑вѣда емоу̑ **Т** нсповѣда ѥмоу нѡсопь; како бы҃] **Т** како бн҃ ѡ̑ кладѣ; ксаѳі́ѡ] **Ц** ксатїю **Т** ксатїѥ 8 оу҆днвн сѧ] **ЦТ** поуѥ̑дн се; ксаѳїѡ́ва жена] **Ц** же҃ ксатї̑ѡ̑а **Т** жена̑ ка̑тнєва 9 ѡ҆быѹан] **Т** наоуко̑оу 10 бѣгаше къ м҃трн своє҆н] **Ц** ѿбѣ̑гаше; проважа̑ше] **Ц** провожа̑а|ше **Б** проважда́ашѐ 11 мн҃ого врѣмѧ] **Ц** оу̑ м҃тре свое мно҃ врѣме҃ **Т** врѣме; възвращааше сѧ] **Ц** вращаше҃ **Т** вращаше се кь м8жю своємоу 12 ксаѳі́ѡ скръбѣше ѡ҆ то҃ вел҄мн҃] **Ц** н ксатїю ѡ̑ то҃ | скрьбѣше мно҃ **Т** ка̑|тнє скрьбѣше вѣлнко **Б** ксаѳїѡ́ скръ|бѣ́ше ѡ̑ то҃ мнѡ́го̀; і҆ѡ҆сопь] **Ц** і҆ѡ̑сі҃пь 13 потръпн гн҃е] **Ц** млб|ѹїн гн҃ **Т** мльѹн мл҄ѹн гн҃е **Б** млъ́ѹн гн҃не́; и҆ а҆зь оу҆толѧ то̀] **Ц** азь то оу̑толю **Т** а̑зь те 8тол8; да не бѣгає҆ **Т** да не бѣгаѥть жена твоѧ̑ 14 є҆гда̑ же ѿбѣже] **Ц** єгда̑ ѿбѣ̑ **Т** н ѥгда̑ | ѿбеже жена; ꙗко҃ и҆мѣше ѡ҆быѹан] **Т** ꙗкоже ѥ҆ бѣше на8кь 15 і҆ѡ҆сопь] **Ц** і҆ѡ̑сі҃пь; гостѣ] **ЦТ** гостн 16 гл҃ѧ] **Ц** ве|ле нмь **Т** гл҃ше; прндѣте] **Ц** пр҃ндете **Т** прндите **Б** прїндѣ́тѐ 17 є҆го̀ гдѣ̀ же́на] **Ц** его где е жена **Т** да где ѥ҆ жена **Б** є҆го̀. гдѣ̀ є҆ жена; Ѻн҄ же ре҃] **Ц** ѡ̑ ре҃ **Т** нѡ̑|сопь ре҃ **Б** om 18 ѿдавна] **ЦТ** давно; бѣжала є҆. а҆ ни́нѣ] **Ц** бѣжа̑ ѥ҆, а сегї **Т** побѣгла ѥ҆ кь ма||терн своєн . н [сьгн]; възнмає҆ть] || **Ц** вьзнма̑

35b

ѝнѫ женѫ. да прїѝдѣте на нареченнын
дн҃ь брака. ѝ въсѣ зовѣше съ веселїемь ѝ ра-
достїѫ. слышавшн жена въскорѣ прїнде
тан къ вратѹ̀ двор8. ї҆ѡ҆сопь не въоу̀п8-
5 шаше ѫ. ѻ҆на же гл҃аше въпоустн ме́не
въ до̀ мон ї҆ѡ҆сопе. да клънѫ сѧ пр҃ѣ тобоѫ
не ѝзытн до жнвота́ моего, ѝ ѻ҆бѣща сѧ
е҆моу. ѝ въведе ѫ. ѝ не ѝзы́де никогдаже
до съмр҃тн е҆́ѧ :~ Пакы̀ днгень ц҃рь ~
10 ѝже нарнчет сѧ двоеродень. заповѣда бо-
лѣрѡ̀ свои̇̀: Сѝце ре́кь. ѿ а҆́ще мѧ процѣнн-
те ѝ ц҃рцѫ моѫ̀, що е҆́смь до̑нь е҆гда надѣнѫ-
стемѫ на цвѣтоносїе. тако съ тѣло̀ ѝ д8-
шеѧ. ѝ съ фарїѧ моѧ̀. ѝ съ каменїемь ѝ съ бн-
15 срѡ̀ е҆́же е҆̑ на мнѣ. а҆́ще ли мѧ не процѣннт
възмѫ ва́ половннѫ дръжавы. ѝ по двѣ̀
тысѫць злата. вельмѫжїе бѣхѫ трн
тысѫць. раз҆вѣ мен̾шн̾ болѣрь. ѝ въсн въ- ||

1 ѝнѫ женѫ] **Ц** жен8 | нноу̑ **Т** …| нноу̑; на нареченнын | дн҃ь брака] **Ц** на дн҃ь оуроунн на бра̑кь **Т** [на дн҃ь оуреченн на] | бракь 2–3 съ веселїемь ѝ ра|достїѫ] **ЦТ** сь вѣлїемь 3 слышавшн] **ЦТ** чю слышавшн; въскорѣ прїнде] **Ц** н прїнде **Т** н прндѣ 4 тан къ вратѹ̀ двор8] **Ц** вь танне вь вра̑| двоу̑роу̑ **Т**.... вь вра̑|. кь двороу **Б** та|(н)ѝ. къ вра́то̑ двоу̀ра; ї҆ѡ҆сопь] **Ц** ї҆ѡ҆сїпь 4–5 въоу̀п8|шаше] **Ц** вьпоу̑ща **Т** вьп8|шаше **Б** въпоущааше 5 ѻ҆на же] **ЦТ** ѿна; въпоустн] **ЦТ** прнпоу̑стн 6 въ до̀ мон ї҆ѡ҆сопе] **Ц** ї҆ѡ҆сїпе вь дѡ̑ | мон **Т** нѡ̑сопе вь домь мон; 6 да клънѫ сѧ пр҃ѣ тобоѫ] **Ц** да се кльноу **Т** да се кльн8 | гн҃оу моюмоу **Б** да клънѫ сѧ **7** не ѝзытн] **ЦТ** да не нзнд8; до жнвота́ моего] **Ц** до вка **Т** до вѣка 8 ѝвъведе ѫ] **ЦТ** н вь|нннде **Б** и въвѣде ѧ̀. 8–9 ѝ не ѝзы́де никогдаже |до съмр҃тн е҆́ѧ] **ЦТ** н не ѿбѣ̑ до ва̑ 9 Пакы̀ днгень ц҃рь] **Ц** Пакы̑ ц҃рь |гнгнь **Т** Пакн ц҃рь гнгень **Б** н пакы днгннь ц҃рь 10 ѝже нарнчет сѧ двоеродень] **ЦТ** om **Б** же̑ нарѣ̑т сѧ двоѐродѐ|нь 10–11 заповѣда бо|лѣрѡ̀ свои̇̀:] **Ц** запр҃ѣ болѣаре свое **Т** запрѣ | болаан (!) свое 11 Сѝце ре́кь.] **Ц** н ре̑ нмь **Т** р҃уе нмь 11–12 мѧ процѣнн|те] **Ц** ме̑ не процѣ|нннте **Т** ли не | процѣнннте мене 12 ц҃рцѫ моѫ̀] **Ц** ц҃рцоу мою **Т** ц҃рце моіе̑; що е҆́смь до̑нь] **Ц** що самь дѡ̑нь; надѣнѫ] **Ц** поставлю **Т** посталю (!) 13 стемѫ] **Ц** стѣ|моу̑ мою **Т** стѣме | мое 13–14 тако съ тѣло̀ ѝ д8|шеѧ.] **Ц** та|ко ме процѣнете, сь тѣлѡ̑ н дш҃ею **Т** н тако н ме процѣннте сь тело̑. ѝ дш҃ею 14 съ фарїѧ моѧ̀] **Ц** сь фарї̑ею мою **Т** [сь] | фарнжнсъ; ѝ съ каменїемь] **Т** с каменнїе̑ 14–15 ѝ съ бн|срѡ̀ **ЦТ** н бнсерѡ̑; а҆́ще ли мѧ не] **Б** а҆́ще̑ мѧ | не̑ 16 половннѫ дръжавы] **Ц** по|ловнноу̑ дрьжаве **Т** по половнноу дрьжа[вѣ] **Б** полѡ́вѝна дръ|жавы́ 16–17 ѝ по двѣ̀ | тысѫць] **Ц** н по ꙋв҃. |тнсоу̑цїн **Т** н по в҃. тнсоуще **Б** ѝ по.ꙋв҃. 17 вельмѫжїе бѣхѫ] **ЦТ** бо̑ларь ве|лнкы̑ бѣше̑ 17–18 трн тысѫць] **ЦТ** .г҃. тнс8ще **Б** ꙋг҃. 18 раз҆вѣ мен̾шн̾ болѣрь] **Ц** свене малн̑ боларь **Т** свѣне мал[н̾.; ѝ въсн] **ЦТ** боларе | вьсн.

36а

падоша въ печаль велѝкѫ. и҆ гл҃аахѫ, ѡ҆ го-
ре намъ бра́тїе. д҃нь погыбѣлныи на́ при-
шель є҆. кто̀ ц҃рѣ може̑ процѣнити съ въ-
сѣмь. то̀ ни а҆г҃лы могѫ̑ проꙋмѣти ѻ҆ то̀.
5 а҆ мы̀ како проꙋмѣемь. въси болѣре приходѣхѫ къ ксаѳїю велми скръбаще. і҆ѡ́сопь
въпроси г҃на своего̀ ре́кь. повѣжь̑ ми г҃и мо̀,
почто̀ толико злосо̑ръ еси. ксаѳїѻ же ѡ҆-
караше і҆ѡ́сопа г҃ла. ѿ злы̀и рабе. почто̑
10 не твориши є҆же є҆ тебѣ прилично. на̑ мене
въпрашаеши. і҆ѡ́сопь рече г҃и, кто̑ болесть
крыеть въ себѣ и҆ съ неѫ ѹ҆мираѥ̑. да повѣ-
жь̑ ми̑ѣ г҃не мои. е҆да̀ бѫдѫ врачь болести твоеи̑. тогда̑ ксаѳїѡ̀ сказа є҆мꙋ.
15 ц҃рь ре́кль є҆ да проꙋмѣемь, є҆же ни а҆г҃ли
могѫть разоумѣти. то̀ бо на́ въсѣмь погыбѣль пришла є҆. и҆ сказа є҆моу подробꙋ
въсе. є҆гда̀ ѹ҆слыша і҆ѡ́сопь засмїа сѧ и҆рѣ̑. ||

1 въ пе́чаль велѝкѫ] **Т** вь печаль 2 д҃нь погыбѣлныи] **Ц** д҃нь погибѣли **Т** [д҃нь] погибель 2–3 при|шель є҆.] **Ц** пришль і҆є **Т** пришла і҆є 3 ц҃рѣ може] **Ц** ц҃ра можеть **Т** ц҃ре може[ть] **Б** мо́же ц҃рѣ 3–4 въ въ|сѣмь.] **ЦТ** сь всѣми слоу̑гами 4 то̀ ни] **Ц** то и; могѫ̑ проꙋмѣти ѻ҆ то̀] **Ц** не могоу̑ прооу̑|мѣти **Т** не могути (!) проумѣти се 5 а҆ мы̀ како проꙋмѣемь] **Ц** а ти̑ни како прооу̑мѣ|емь **Т** а ми как проꙋмѣюм се **Б** om; 5–6 прихо|дѣхѫ] **Ц** прихо|дѣхоу̑ **Т** прихождахоу 6 велми] **Т** [велико]; і҆ѡ́сопь] **Ц** і҆ѡ́сїпь 7 въпроси г҃на своего̀] **Ц** ѹ҆про|си г҃на своего **Т** om; повѣжь̑ ми] **Ц** повѣжь̑ | ми̑ѣ **Т** om; 8 почто̀ толико] **Ц** почто та|ко **Т** что тако; злосо̑ръ еси] **Т** и҆ скрьбишь; ксаѳїѻ̀ же] **Ц** ксатїю **Т** ксатие 8–9 ѡ҆|караше і҆ѡ́сопа] **Ц** ѡ҆̑а|ра і҆ѡ́сїпа **Т** ѡ҆ка|ѧше се вѣлико **Б** ѡ҆кара і҆ѡ́сопа́ 9 г҃ла̑] **Ц** ре̑ **Т** и ре̑; почто̑] **ЦТ** что̑ 10 є҆же є҆ тебѣ прилично] **Ц** еже ти і҆є прилично **Т**[иже ти] и҆є работа 10–11 на̑ мене въпрашаеши] **Ц** ноу ты̑ мене въпрашаеши **Т** что мене праша|ѥши 11 і҆ѡ́сопь] **Ц** і҆ѡ́сїпь; г҃и] **Т** г҃не 11–12 болест крыеть въ себѣ] **ЦТ** езоу̑ тать 12 съ неѫ ѹ҆мираѥ̑] **Ц** ѿ нѣ | ѹ҆мираѥ̑ **Т** ѿ] не ꙋмреть 12–13 повѣ|жь̑ ми̑ѣ г҃не мои] **Ц** повежь̑ ми г҃и **Т** повѣждь ми г҃не 13 е҆да] **ЦБ** е҆г҃а **Т** да 14 ксаѳїѡ̀ **Т** ксатїе; сказа] **Ц** каза 15 ц҃рь ре́кль є҆] **Ц** ц҃рь реклъ і҆є намь **Т** ре̑ ц҃рь на̑; проꙋмѣемь] **Ц** прооу̑|мееть̑ **Т** проꙋмеемо **Б** про|ѹ҆мѣеть 15-16 є҆же ни а҆г҃ли могѫть̑] **Ц** еже аг҃ли не мо|гоу̑ **Т** иже е а҆г҃ли не могоу̑; 16 разоумѣти] **Т** проꙋмѣти се; 17-18 и҆ сказа є҆моу подробꙋ въсе] **ЦТ** и по|вѣда ѥмоу̑ 18 є҆гда̀ ѹ҆слыша і҆ѡ́сопь] **Ц** ѹю̑ і҆ѡ́сїпь **Т** тогда̑ ую ншсопь; засмїа сѧ] **Ц** ѹ҆с|мїѧ се **Т** и вьсмѣѧ се; засмїа сѧ] **Ц** велми **Т** велико **Б** om.

36b

въ и҆стннѧ пастырїе то҆̀ знаѧ҃. ксаѳнѡ̀
ре҃ повѣѫ҆̀ мн и҆ да҆̀ тн и҆мѣнїа мно́га. ѿ ре҃
ннкакоже повѣмь те́бѣ. ксаѳїѡ̀ и҆сповѣ-
да въсѣмь болѣрѡ̀ то҆̀ и҆ въсѣ ѹ҆дєса про́уаа
5 ѻ҆ немь. ѿнн же съше҆̀ше сѧ въсн҆̀ молѣхѧ
і҆ѡ҆со́па. ѿ не повѣда н҃. тн҆̀ же въсн҆ да́шѧ
і҆ѡ҆соп8 по р҃ перперь. и҆ сътво́ршѧ є҆г
а҆неѱеа ксаѳїѡ̀ва. и҆ рѣшѧ ц҃ревн, г҃н съ҆̀н
є҆ а҆неѱе́н ксаѳнѡ҃. и҆ далеуе є҆ бы́ль, ннн́нѣ
10 прншель є҆. повелн оу҆́бо да и҆ тъ҆̀ бѧдѣ҃ въ ло-
внтвѧ сїѧ̀ съ намн. ц҃рь ре҃ бѧдн тако и҆
то́н. и҆ тако ꙋ҆красн́вше повѣдашѧ є҆го
ц҃рю. є҆гда̀ бы҃ цвѣтоносїе. поставн҆̀ въсѣ
бесцѣнна ц҃рь на себе. и҆ въсѣде на фарнѧ
15 своѧ̀ съ бесцѣнны҃й седломь. и҆ ста̀ посрѣдѣ
болѣрь свои҆̀. и҆ ре́уе, процѣннте мѧ нн́нѣ.
болѣре въсн҆̀ зрѣхѧ на і҆ѡ҆со́па. і҆ѡ҆со́пь ѡ҆-
быде ц҃рѣ ѻ҆коло и҆ ре҃. въ и҆стннѧ нѣсн до- ||

1 пастырїе то҆̀ знаѧ҃] **Ц** пастїрїе то знаю **Т** то н пастнрїе | знаю҃; ксаѳнѡ̀] **Т** ксатїе 2 и҆ да҆̀ тн] **ЦТ** дамь те́бѣ; ѿ ре҃] **Б** ѻ́н | же ре҃ 3 ннкакоже повѣмь те́бѣ] **Ц** не повѣ|мь сїн **Т** не повѣмь **Б** нн како повѣ́мь | тебѣ́; ксаѳїѡ̀] **Т** ксатїе ре҃ н 3–4 и҆сповѣ|да въсѣмь болѣрѡ̀] **Ц** повѣда всѣ боларо҆̀ **Т** ѻ҆́повѣ|да всѣ҆̀ боларо҆̀ 4 болѣрѡ̀] **ЦТ** н повѣда нмь **Б** om 4–5 и҆ въсѣ ѹ҆дєса про́уаа ѻ҆ немь] **Ц** вьса| ѹ҆ѡ҆са ѡ҆ не҃ **Т** вса ѹ|дна ѡ не (!) 5 ѻ҆́нн же] **ЦТ** ѿ вьсн **Б** и҆ и҆нї и҆жѐ 6 і҆ѡ҆со́па҆] **Ц** і҆ѡ҆сїпа; ѿ] **Б** ѻ́н жѐ 6–7 ти҆̀ же въсн҆̀ да́шѧ і҆ѡ҆соп8 по р҃ перперь] **Ц** ѿ҃ вьсн даше і҆ѡ҆сїп8 .р҃. перпе҃ **Т** ѻ҆́нн в҆сн нѡсопоу дава|хоу р҃. перпе҃ 7 є҆г] **Т** ѥг҃ | нѡсопа(!) 8 рѣшѧ ц҃ревн] **ЦТ** рѣ|ше ц҃рь **Б** рѣ́|шѧ ц҃рю 8–9 съ҆̀н є҆ а҆неѱе́н ксаѳнѡ҃. и҆ далеуе є҆ бы́ль] **Ц** на҆ле҃ ѥ҃ бнль ксатїѡ҃ | анеѱен **Т** надалеуе ѥ҃ бнль ане|псен. ксатїѡ҃ **Б** съ҆̀н є҆ ане́ѱе́н |ксаѳїѡвь.и҆далеуе҃е бы́|вь 9 ни́нѣ] **Т** сьгн 10 повелн оу҆́бо да и҆ тъ] **Ц** пове|лн да н тьн **Т** повѣлн да тьи҆ 10–11 бѧдѣ҃ въ ло|внтвѧ сїѧ̀ съ намн] **Ц** боу҆́ть сь намн вь | ловнтвоу҆ сїю **Т** с намн боудет҃ 11–12 бѧдн тако и҆| то́н] **Ц** бѹдн та|ко н тьн **Т** да боуде **Б** бѧдн тако тъ҆̀ 12 и҆ тако] **Т** тако и҆; ꙋ҆красн́вше] **ЦТ** оу҆красншe его 12–13 повѣдашѧ є҆го ц҃рю] **ЦТ** н прнведоше кь ц҃роу҆ 13 є҆гда̀ бы҃] **ЦТ** на 13–14 поставн҆̀ въсѣ бесцѣнна ц҃рь на себе] **Ц** по|ставн ц҃рь вьсе бѣсцено, на | себѣ **Т** [ц҃рь абїе ѡдѣ] все бѣсцѣно на се[бѣ] **Б** поставн въсѧ бѣцѣннаа҆ ц҃рь на себѐ 14-15 на фарнѧ своѧ̀] **Ц** на фа҆рїю своѭ **Т** [на фа]рнжн своѥ (!) 15 и҆ ста̀] **Т** седѣ 16 процѣннте мѧ нн́нѣ] **Ц** процѣне|те мене нн҃ѣ **Т** процѣннте менѣ 17 зрѣхѧ] **Ц** по|гледахоу **Т** [погле]доваховy; і҆ѡ҆со́па. і҆ѡ҆со́пь] **Ц** і҆ѡ҆сїпа і҆ѡ҆сїпь **Т** ѡ҆сопа . нѡсопь **Б** і҆ѡ|сопа. і҆сопь (!) 18 ц҃рѣ ѻ҆коло] **ЦТ** ц҃рѣ; въ и҆стннѧ нѣсн до|стои́нь .л҃. златнць] **Ц** .л҃. | златнць до҆нь.

37а

стоѝнь .л҃. златнць. ц҃рь въсверѣпнв҄
сѧ̀ рѣ́ече. ръцѣте что̑ ва́мь ї҆ѣ̀ болѣ̑ре въ-
сѝ ѥ҆дѝногла́сно рѣшѧ. не снлоуѝ на҃ г҃не
ц҃рю не снлоуѝ. ц҃рь рѣ́ече процѣнѣте и҆ ръ-
5 цѣте. пакы̀ і҆ѡ҆сопь рѣ́ече. въ и҆стннѫ̑ тѣ́-
бѣ г҃лѧ. нѣсн до̑ннь л҃ сребрьнн҃. …
ц҃рь ѿѧ́ть ѥ҆дѝно влакно ѿ седла. и҆ рѣ̑
ч҃лче сїа̀ мала чѧ̑ велѝкѫ̑ цѣнѫ̑ и҆мать,
а̑ ты̀ что̑ г҃лешн. помѣнн ц҃ревѫ̑ гла́вѫ̑
10 что̑ ѥ̑. и҆лѝ слоу́гы ц҃ревы. и҆лн ч҃лчѧ д҃шѫ̑.
и҆лн что̑ ѥ̑ по̑ мнѡѧ. и҆лн на мнѣ̑. а̑ ты̀
тако г҃лешн. Тогда̀ і҆ѡ҆сопь рѣ̑. да съ-
тво́рн нб҃ѡ. да сътворн землѧ̑. да сътво-
рн дъжѣ̑ и҆лн вѣтрь и҆лн снѣгь. ц҃рь рѣ́ече,
15 да мы̀ нѣсмь бг҃ъ. да сътво́рѧ то въсѐ.
і҆ѡ҆со́пь рѣ̑. да ѥ҆гда бг҃ъ нб҃о и҆ зе̑лѧ и҆ въсѣ
въселеннаа сътво́рн. да и҆ тон сѧ прода́-
де за л҃ сребрьннкь. да̀ ты̀ како хо́щешн ||

1–2 ц҃рь въсверѣпнв҄ сѧ̀ рѣ́ече҃] **Ц** вьсвѣ|репев ѥ̑ рѣ̑ **Т** ѣ̈верѣпно ч҃че **Б** въсвѣ̈рѣ́пи́в сѧ |н рѣ̑ 2 ръцѣте] **Т** рцн[те; ва́мь ї҆ѣ̀] **Т** рѣко̑ вамн 2–3 болѣ̑ре въ|сѝ] **Т** ѿнн всн 3 рѣшѧ] **Ц** реше **Т** рѣкоше; не снлоуѝ] **Т** [не] снлюн 3–4 на҃ г҃не ц҃рю] **Ц** на̑ г҃н **Т** нн [г҃не] **Б** на̑ гдⷭ҇не ц҃рю 4 не снлоуѝ] **Т** [не] снлюн нн; процѣнѣте] **ЦБ** процѣнните **Т** процѣнетн (!) 4–5 ръцѣте] **Т** рцн|те; пакы̀] **Т** om 5 і҆ѡ҆сопь **Ц** і҆ѡ҆сїпь 5–6 тѣ́бѣ г҃лѧ] **ТБ** om 6 нѣсн до̑ннь л҃ сребрьнн҃] **Ц** .л҃. перѣ̑рь не сн | до̑ннь **Т** нѣсн | достоѝнь .л҃. перьпѣ̑ 7 ѿѧ́ть ѥ҆дѝно влакно ѿ седла] **Ц** оу҆емь єдннно вла|кно ѿ сѣдла̑ **Т** ч҃че что глшн(!) вьзьмлакно (!) ѡ҃ седла 8 сїа̀ мала чѧ̑ велѝкѫ̑ цѣнѫ̑] **Ц** сїе вла|кно по голѣмоу҆, цѣноу҆ **Т** [по] голѣмѣю (!) сѝ влакно цѣнѫ **Б** сїа мала чѧ̑ по голѣмѫ̑ цѣнѫ̑ 9 а̑ ты̀ что̑ г҃лешн] **ЦТ** а тн г҃лешн 10 и҆лн] **ЦТ** алн; ч҃лчѧ] **Т** [ч҃лвуѫ] 11 и҆лн] **Ц** алн **Т** om; что̑ ѥ̑ по̑ мнѡѧ. и҆лн на мнѣ̑] **Т** om 11–12 а̑ ты̀ тако г҃лешн] **Ц** а тн г҃ле|шн тако **Т** а тн г҃лшн [такоѝ] 12 і҆ѡ҆сопь] **Ц** і҆ѡ҆сїпь 12–13 да съ|тво́рн нб҃ѡ. да сътворн землѧ̑] **Б** да̀ сътворѝвын нб҃о и҆ зе|мѧ̑ 13–14 да сътво|рн дъжѣ̑] **Ц** да поу҆ст (!) дьжѣ̑ **Т** да поустн [дьжѣ.] 15 да мы̀ нѣсмь бг҃ъ] **ЦТ** вѣ̑ не сѧ̑ бг҃ь **Б** нѣсмь бг҃ъ; то въсѐ] **Т** тон 16 і҆ѡ҆со́пь рѣ̑] **Ц** Тогда̑ і҆ѡ҆сїпь рѣ̑ **Т** тогда̑ нѡ҆сопь ч҃че 16–17 да ѥ҆гда бг҃ъ нб҃о и҆ зе̑лѧ и҆ въсѣ въселеннаа сътво́рн] **Ц** да ѥгда̑ бг҃ь | сьтворн нб҃о н зе̑млю, н вь|соу҆ вьселеноу҆ю **Т** бг҃ь сьтворивн нб҃о н землю̑ н вь|са вьселана 17–18 да и҆ тон сѧ прода́|де] **Ц** та се н ты̀ н продасть **Т** н продаде се 18 да̀ ты̀ како хо́щешн ||] **Т** а тн хощешн.

ѿ ба̑ по велѝкѫ цѣнѫ и҆̂мѣтн. тогда̀
ц҃рь не ѿвѣща ѻ҆ то̑. и҆ пакы̀ ре̑, ц҃рцѫ моѫ̀
процѣннте. і҆ѡ̀сопь ре̑ г҃не ц҃рю. ц҃рца твоа
нѣ̑ достонна нн за е҆днѧ ѻ҆вцѫ. поне̑ бо
5 ѡ҆вца, а҆ще е̑ тлъста. и҆ма̑ млѣко и҆̂ сы-
ренїе и҆ влънѫ. и҆ мѧсо ѿ неѧ добро е̑. а҆ще
ли е̑ мрътва, кожѫ є҆ѧ хартїѫ строѧть.
и҆деже гнон стронть. тоу҆ и҆зрастаеть
зелїе, е҆же є̑ ц҃рт8 тн на потрѣбѫ. а҆̂
10 ц҃рцѫ твожѫ а҆ще съвлѣчешн. нѣ̑ на цо погла-
датн. и҆деже гнонть тоу҆̀ е̑ смр̂ано и҆ г҃а̑-
но. и҆ тако ц҃рь не и҆мѣ что̀ ѿвѣщатн е҆м8.
и҆̂ възѧть е҆го къ себѣ. и҆ сътворн г҃на дом8
своѥмоу и҆ оу҆чнтелѣ. и҆ ѡ҆бладааше въсеѫ
15 землеѧ ц҃ревожѫ. и҆ и҆мѣше два̀ а҆неѱеа
ѿ бра̑та своѥго. и҆ прнве̑де ѝ къ ц҃рю. и҆да̑-
де и҆̂мь хоры и҆градовы. и҆ въсег̂а ѝ ѡ҆ добрѣ̀
оу҆чааше. и҆ карааше ѝ і҆ѡ̀сопь. ѡ҆нн же прн- ||

1 ѿ ба̑ по велѝкѫ цѣнѫ и҆̂мѣтн] **Ц** пове|лнкоу̂ цѣноу̂, ѿ ба̑ да нма|шн **Т** повѣлнцѣн | цѣне ѿ ба̑ да нма̑ 2 не ѿвѣща ѻ҆ то̑] **Ц** не ѿвѣща **Т** не ѿвѣ|ща ннцо; и҆ пакы̀ ре̑] **Ц** ре̑ **Т** н ре̑ ц҃рь 2–3 ц҃рцѫ моѫ̀ процѣннте] **Ц** ц҃рїцоу̂ мою процѣнете **Т** процѣнте мою || ц҃рц8 что і҆е̑ до̑]тонна **Б** ц҃рцѫ моѫ прооцѣ|ннтѐ (!) 3 і҆ѡ̀сопь] **Ц** і҆ѡ̀|сїп; г҃не ц҃рю] **Ц** г҃н **Т** om 4 нѣ̑] **Т** не ѥ̑; нн за е҆днѧ ѻ҆вцѫ] **Ц** еднн̂он ѡ҆̂вцн **Т** і҆̂нне ѡв҆цє; поне̑ бо] **Ц** поне | бо 6 мѧсо ѿ неѧ] **ЦТ** месо 6-7 а҆ще ли е̑ мрътва] **Ц** аще ли і҆е̑ мрь̂шава **Т** аще ли мрьшава і҆е̑ **Б** а҆́ще ли мръщава (!) 7 кожѫ є҆ѧ хартїѫ строѧть] **Ц** кожа є̑ хартїа є̑ **Т** кожа н хартїіа | на нанже бж̑твна словеса пнш8|т се 8 и҆деже гнон стронть. тоу҆] **Ц** г҃е̑ | гнон стонть тоу̂ **Т** н г҃е стонѣть то н гнонть; и҆зрастаеть] **Ц** нзра|ста̑; 9 е҆же є̑ ц҃рт8 тн на потрѣбѫ] **Ц** еже і҆е̑ на потрѣ|боу̂ ц҃рт̂вїю тн **Т** ѥже і҆е̑ на потрѣ|боу ц҃рт̂воу тн 9–10 а ц҃рцѫ твожѫ] **ЦТ** а ц҃рїцоу̂ 10 нѣ̑ на цо] **Т** не ѥ на цо 11 и҆деже гнонть] **ЦТ** а г҃е̑ гнон̂ **Б** ндеже гно́н̂ 11–12 смр̂ано и҆ г҃а̑|но] **Б** с|мра̑но и҆ гнѫ́сно 12 и҆ тако] **Ц** такожѫ̑; ѿвѣщатн е҆м8] **ЦТ** ѿвѣщатн 13 и҆̂ възѧть е҆го къ себѣ] **Ц** вьзеть єго ц҃рь кь се|бѣ **Т** нѡ̑сопа ц҃рь вьзе к себѣ 14–15 ѡ҆бладааше] **Б** ѡ̑блаашѐ (!) 15 землеѧ] **Ц** землѣю **Т** земло|ю; и҆ и҆мѣше] **ЦТ** нмаше 16 къ ц҃рю] **Т** кь ц҃роу своѥмоу 17–18 въсег̂а ѝ ѡ҆ добрѣ̀ оу҆чааше. и҆ карааше ѝ і҆ѡ̀сопь] **Ц** вь|сега̑ і҆ѡ̂сїпь ѡ̂ добрѣ и҆̂ оу҆ча|ше н караше **Т** н вьсег̂а нхь нѡ̑сопь ѿ добр8 | оучаше н караше и҆̂.

38а

зва́ша е҆го на радо҆. и҆ а҆ша е҆го и҆ бїахѫ е҆го̀.
и҆ ведѣхѫ е҆го на погоубленїе. тогѧ̑ і҆ѡ҆со́пь
гл҃аaше къ нимь. ѿ сн҃ꙋ поуто̀ ꙗ҆ко ꙋ҆бїн-
цѫ ма хоще́те оу҆би́тн. и҆ли ꙗ҆ко ѡ҆вуа
5 ма на заколенїе ведете. не помни́те
ли̑ ѿ колнкѫ нищетѫ и҆зъ̑ вѧ̑. и҆ на ко-
лнкѫ сла́вѫ възведо̑ вы̑. Нѫ̑ да е҆сть про-
клѧть то́н ѹ҆лкь ѿселн и҆ до вѣка. и҆́же
свон рѡ̑ възвѣнжеть. бг҃ нашемъ̑ сла́ва
10 в вкы а҆мнинь:~

18–1 ѡ҆нн же прн||зва́ша е҆го] **Ц** ѡ҆ прнзнваxоу | его **Т** ѡ҆нн прнзваш̑ ѥго нѡ҆сопа 1 и҆ а҆ша е҆го] **Ц** н оу҆еxоу̑ єго **Т** н ѭѥxоу ѥго; и҆ бїахѫ е҆го̀] **Т** н бнѧxоу гор'ко 2 и҆ ведѣхѫ е҆го] **Ц** н вѣ̑xоу̑ его 2–3 тогѧ̑ і҆ѡ҆со́пь гл҃аaше къ нимь] **Ц** тогѧ̑ і҆ѡ҆сі̑|пь кь нимь гла́ше **Т** нѡ҆́сопъ кь нимн гл҃ше **Б** то̀| гда̀ і҆ѡ҆́сопь къ нимь гл҃а| аше̑ 3 ѿ сн҃ꙋ] **Т** сн҃нн мон 3–4 ꙗ҆ко ꙋ҆бїн|цѫ] **Ц** ꙗко оу҆бнцоу̑ **Т** om **Б** ꙗ҆́ко | оубїнца (!) 4 ма хоще́те оу҆би́тн] **Ц** хоще́те |ме̑ оу҆бнтн **Т** хо|ще́те ме ꙋбнтн 4–5 ꙗ҆ко ѡ҆вуа ма на заколенїе ведете] **ЦТ** ꙗко ѡ҆вуе на заколенїе вѣ̑те мене 5 не помни́те] **Т** не поменете (!) 6 ѿ колнкѫ нищетѫ] **ЦТ** ѿ колнке нище|те; и҆зъ̑ вѧ̑] **Б** възъ̑ вѧ̑ 7 възведо̑ вы̑] **Ц** вьзвѣнго̑ васа(!) **Т** вьзвѣдо̑ вѧ̑ 7-8 Нѫ̑ да е҆сть про|клѧть то́н ѹ҆лкь ѿселн и҆ до вѣка] **Ц** да ѥ̑ | проклеть ть ѹ҆лкь **Т** [да боудеть про]клеть ѿселе н до вѣка [ть ѹ҆лкь] **Б** да́ є̑ прок'ла́тъ̀ ѹ҆лкь | ѿсе̑лѣ и҆ до́ вѣ́ка; 8–9 и҆́же | свон рѡ̑ възвѣнжеть.] **Ц** om **Т** [кон] анепсеѧ̑ вьздвнжеть анепсеѧ [...]; 9–10 бг҃ нашемъ̑ сла́ва | в вкы а҆мнинь̑] **Ц** ..̂ деже г҃ꙋ сла̑] **Т** бо҃у же нашемоу сл҃ва [вь вѣкн амн̑] **Б** бо҃у на̑ сла̑ в вкы.

ЛИТЕРАТУРА

Ангелов 1967 — А н г е л о в, Б. *Из старата българска, руска и сръбска литература*. Кн. 2. София, 1967 [Angelov, B. Iz starata balgarska, ruska i srabska literatura. Kn. 2. Sofia, 1967].

Веселовский 1884 — В е с е л о в с к и й, А. Н. *Болгарские повести Букурештского сборника*. – Журнал Министерства народного просвещения. Отд. 2, 1884, № 1, с. 78–90 [Veselovskiĭ, A. N. Bolgarskie povesti Bukureshtskogo sbornika. – Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniia. Otd. 2, 1884, № 1, s. 78–90].

Григорьев 1913 — Г р и г о р ь е в, А. Д. *Повесть об Акире Премудром. Исследование и тексты*. Москва, 1913 [Grigor'ev, A. D. Povest' ob Akire Premudrom. Issledovanie i teksty. Moskva, 1913].

Иванов 1935 — И в а н о в, Й. *Старобългарски разкази*. София, 1935 [Ivanov, Y. Starobalgarski razkazi. Sofia, 1935].

Йонова 2021а — Й о н о в а, М. *Общност и различия между гръцкия „Роман за Езоп" и славянското „Слово за премъдрия Езоп"*. – В: ШЬСТВѺУѢ ѮЗІѮТЪ ПѺ СЛѢДѺУ ѺУЧѮТЄЛЮ. Сборник в чест на проф. д.ф.н. Анна-Мария Тотоманова. Съст. Т. Славова, Г. Ганева, М. Тотоманова-Панева, Д. Атанасова. София, 2021, с. 380–390 [Yonova, M. Obshtnost i razlichia mezhdu gratskia „Roman za Ezop" i slavyanskoto „Slovo za premadria Ezop". – V: Shьstvuyǫ nynĕ po slĕdu učitelyu. Sbornik v chest na prof. d.f.n. Anna-Maria Totomanova. Sast. T. Slavova, G. Ganeva, M. Totomanova-Paneva, D. Atanasova. Sofia, 2021, s. 380–390].

Йонова 2021б — Й о н о в а, М. *Темата за женската злина в „Слово за премъдрия Езоп"* [Yonova M. Temata za zhenskata zlina v „Slovo za premadria Ezop"]. – Palaeobulgarica, 45 (2021), № 3, с. 79–92].

Йонова 2021в — Й о н о в а, М. *Слово за Езоп по ръкопис 1161 от сбирката на Църковноисторическия и архивен институт (Изследване и издание)* [Yonova, M. Slovo za Ezop po rakopis 1161 ot sbirkata na Tsarkovno-istoricheskia i arhiven institut (Izsledvane i izdanie)]. – Palaeobulgarica, 45 (2021), № 4, с. 55–84.

Кожухаров 1966 — К о ж у х а р о в, Ст. *Неизвестен препис на Солунската легенда*. – Български език, 16 (1966), № 5, с. 491–494 [Kozhuharov, St. Neizvesten prepis na Solunskata legenda. – Balgarski ezik, 16 (1966), № 5, s. 491–494].

Милтенова 1982 — М и л т е н о в а, А. *Към характеристиката на българската литература през XV–XVII в. Сборници със смесено съдържание*. Дисертация. София, 1982 [Miltenova, A. Kam harakteristikata na balgarskata literatura prez XV–XVII v. Sbornitsi sas smeseno sadarzhanie. Disertatsia. Sofia, 1982].

Милтенова 1985 М и л т е н о в а, А. *Неофициалната книжнина през XIII в. в контекста на идейните и литературните тенденции на епохата*. – В: Търновска книжовна школа. Т. 4. Културно развитие на българската държава – края на XII–XIV в. София, 1985, с. 102–114 [Miltenova, A. Neofitsialnata knizhnina prez XIII v. v konteksta na ideynite i literaturnite tendentsii na epohata. – V: Tarnovska knizhovna shkola. T. 4. Kulturno razvitie na balgarskata darzhava – kraya na XII–XIV v. Sofia, 1985, s. 102–114].

Милтенова 1987 М и л т е н о в а, А. *„Солунската легенда“ и нейните типологически паралели*. – Годишник на Софийския университет. Научен център за славяно-византийски проучвания „Проф. Иван Дуйчев“, 1 (1987), с. 213–227 [Miltenova, A. „Solunskata legenda“ i neynite tipologicheski paraleli. – Godishnik na Sofiyskia universitet. Nauchen tsentar za slavyano-vizantiyski prouchvania „Prof. Ivan Duychev“, 1 (1987), s. 213–227].

Милтенова 1989 М и л т е н о в а, А. *Новооткрит „близнак“ на Беляковския апокрифен сборник* [Miltenova, A. Novootkrit „bliznak“ na Belyakovskia apokrifen sbornik]. – Palaeobulgarica, 13 (1989), № 3, с. 61–73].

Милтенова 1994 М и л т е н о в а, А. *Цикъл разкази за злите жени в сборниците със смесено съдържание през Средновековието*. – Старобългарска литература, 28–29 (1994), с. 131–136 [Miltenova, A. Tsikal razkazi za zlite zheni v sbornitsite sas smeseno sadarzhanie prez Srednovekovieto. – Starobalgarska literatura, 28–29 (1994), s. 131–136].

Начов 1892 Н а ч о в, Н. *Тиквешки ръкопис*. – В: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. 8. София, 1892, с. 389–419 [Nachov, N. Tikveshki rakopis. – V: Sbornik za narodni umotvorenia, nauka i knizhnina. Kn. 8. Sofia, 1892, s. 389–419].

Начов 1893 Н а ч о в, Н. *Тиквешки ръкопис*. – В: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. 9. София, 1893, с. 86–160 [Nachov, N. Tikveshki rakopis. – V: Sbornik za narodni umotvorenia, nauka i knizhnina. Kn. 9. Sofia, 1893, s. 86–160].

Начов 1894 Н а ч о в, Н. *Тиквешки ръкопис*. – В: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. 10. София, 1894, с. 69–196 [Nachov, N. Tikveshki rakopis. – V: Sbornik za narodni umotvorenia, nauka i knizhnina. Kn. 10. Sofia, 1894, s. 69–196].

Николова 1980 Н и к о л о в а, Св. *Патеричните разкази в българската средновековна литература.* София, 1980 [Nikolova Sv. Paterichnite razkazi v balgarskata srednovekovna literatura. Sofia, 1980].

Яцимирский 1906 — Я ц и м и р с к и й, А. И. *Из истории славянской письменности в Молдавии и Влахии XV–XVIII вв*. Санкт-Петербург, 1906 [Iatsimirskiĭ, A. I. Iz istorii slavianskoĭ pis'mennosti v Moldavii i Vlakhii XV–XVIII vv. Sankt-Peterburg, 1906].

Яцимирский 1921 — Я ц и м и р с к и й, А. И. *Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности*. Петроград, 1921 [Yatsimirskiĭ, A. I. Bibliograficheskiĭ obzor apokrifov v iuzhnoslavianskoĭ i russkoĭ pis'mennosti. Petrograd, 1921].

Adrados 1979 — A d r a d o s, F. *"The Life of Aesop" and the Origins of Novel in Antiquity*. – Quaderni Urbinati di Cultura Classica. New Series, 1 (1979), p. 93–112.

Birkfellner 1975 — B i r k f e l l n e r, G. *Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich*. Wien, 1975.

Konstantakos 2013 — K o n s t a n t a k o s, I. *Life of Aesop and Adventures of Criticism: A Review-Article on Manolis Papathomopoulos' Recent Edition of the Vita Aesopi, Version G.* – Myrtia 28 (2013), p. 355–392.

La Penna 1962 — L a P e n n a, A. *Il Romanzo di Esopo*. – Athenaeum, 40 (1962), p. 264–314.

Miltenova 2018 — M i l t e n o v a, A. *South Slavonic Apocryphal Collections*. Sofia, 2018.

Perry 1952 — *Aesopica*. A Series of texts relating to Aesop or ascribed to him or closely connected with the literary tradition that bears his name; collected and critically edited with a commentary and historical essay by B. E. Perry. Vol. 1. Greek and Latin Texts. Urbana, Illinois, 1952.

Perry 1966 — P e r r y, B. *Some addenda to the Life of Aesop*. – Byzantinische Zeitschrift, 59 (1966), p. 285–304.

Petriceicu-Hașdeu 1879 — P e t r i c e i c u - H a ș d e u, B. *Cărţile poporane ale Românilor in Secolul XVI in legatura cu literatură poporana cea nescrisa. Studiŭ de filologiă comparativă*. București, 1879.

Repertorium — *Repertorium of Old Bulgarian Literature and Letters:* 13.2.25 БРАН. http://repertorium.obdurodon.org/readFile.php?filename=AM13225S.xml.

Syrku 1884 — S y r k u, P. *Zur mittelalterlichen Erzählungsliteratur aus dem Bulgarischen*. – Archiv für slavische Philologie, 7 (1884), p. 78–98.

Toth 2005 — T o t h, I. *The Story of Iosop the Wise and How he Lived: A Medieval Slavonic Translation of the Life of Aesop*. – Neograeca Medii Aevi, 5 (2005), p. 115–127.

Westerman 1845 — *Vita Aesopi.* Ex vratislaviensi ac partim Monacensi et Vindobonensi codicibus nunc primum edidit Antonius Westermann. Brunsvigae–Londini, 1845.

Κωνσταντάκος 2008 — Κ ω ν σ τ α ν τ ά κ ο ς, Ι. Μ. *Ακίχαρος. Η Διήγηση του Αχικάρ στην αρχαία Ελλάδα.* Τόμ. Α. *Γένεση και αφηγηματικό υλικό.* Τόμ. Β. *Από το Δημόκριτο στους Περιπατητικούς*. Αθήνα, 2008 [Konstantakos, I. M. Akicharos. Ē Diēgēsē tu Achikar stēn archaia Ellada.Tom. A. Genesē kai aphēgēmatiko yliko. Tom. B. Apo to Dēmokrito stus Peripatētikus. Athēna, 2008].

Παπαθωμόπουλος 2010 — Παπαθωμόπουλος, Μ. Βίβλος Ξάνθου φιλοσόφου καὶ Αἰσώπου δούλου αὐτοῦ περὶ τῆς ἀναστροφῆς Αἰσώπου. Κριτικὴ ἔκδοση μὲ Εἰσαγωγὴ καὶ Μετάφραση. Αθήνα, 2010 [Papathōmopulos, M. Vivlos Xanthu philosophu kai Aisōpu dulu utu peri tēs anastrophēs Aisōpu. Kritikē ekdosē me Eisagōgē kai Metaphrasē. Athēna, 2010].

STUDY AND EDITION OF THE TEXT OF *STORY ABOUT AESOP* IN MANUSCRIPT 13.2.25 OF THE 16th CENTURY FROM THE LIBRARY OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

(Summary)

The present article is mainly focused on the edition of the manuscript of *Story about Aesop* in *Miscellany 13.2.25* of the 16th c. from the Library of the Russian Academy of Sciences in St Petersburg and its comparison with the so far investigated and published manuscripts:

– the manuscripts from the *Miscellany 740* in the Bucharest Library and the manuscript from the *Tikvesh Miscellany 677* in the National Library in Sofia both of the 16th century, published respectively in 1884 and 1893 and

– the manuscript from the *Miscellany 1161* from the Church Historical and Archive Institute Sofia also of the 16th century, published in the 2021.

The manuscript of *Story about Aesop* in *Miscellany 13.2.25* has the features of the Tarnovo literary school and obviously was copied in an East Bulgarian literary center by an evidently highly educated copyist. Only one of all known till now manuscripts – the one from the *Miscellany 740* in the Bucharest Library has East Bulgarian language features. The rest two studied manuscripts from the *Tikvesh Miscellany 677* and from the *Miscellany 1161* from the Church Historical and Archive Institute Sofia have West Bulgarian language features. The comparison between the four manuscripts leads to the conclusion that the manuscript tradition of the *Story about Aesop* gradually develops in the direction from the East Bulgarian to the West Bulgarian copies and the manuscript in *Miscellany 1161* from the Church Historical and Archive Institute Sofia occupies a central position in this process.

Keywords: Story about Aesop; manuscript tradition; edition; Tarnovo literary school; East Bulgarian and West Bulgarian copies.

Maya Yonova,
Sofia University "St. Kliment Ohridski"

Мария Шнитер (Пловдив, България)

МОЛИТВАТА „ЗА СЪБЛАЗНЕН НАСЪН БРАТ“ И НЕЙНИТЕ ФУНКЦИОНАЛНИ СЪОТВЕТСТВИЯ В ЮЖНОСЛАВЯНСКИТЕ РЪКОПИСНИ ЕВХОЛОГИИ: ПРЕДВАРИТЕЛНИ БЕЛЕЖКИ И ТЕКСТОВЕ*

Въпросът за правилното поведение на монасите е централен в монашеската литература и различните му аспекти се обсъждат както в сборници с нормативен характер (от типа на монашески правила и кормчии), така и в разнообразни компендиуми като еротапокритичните, екземпларните и евхологичните колекции. Още основателите и първите подвижници на източното монашество се опитват да отговорят на серия от конкретни въпроси за това кога, как и при какви условия трябва да се избере пътят на аскезата и какви са основните характеристики на истинския монах. В своята знаменита поредица аскетични съчинения, включваща сборниците монашески правила „Правила, пространно изложени“ (Κεφαλαία τῶν κατὰ πλάτος ὅρων; Regulae fusius tractatae) и „Правила, кратко изложени“ (Κεφαλαία τῶν ὅρων τῶν κατὰ ἐπιτομήν; Regulae brevis tractatae) (Fedwick 1981: 3–19), св. Василий Велики (329/30–379) още съвсем рано очертава два основни типа аскетика – „отрицателна“ (отричане от света и прекъсване на връзките с него, въздържание, целомъдрие, отказ от притежание, от свободна воля и дори от грижа за собственото тяло) и „положителна“ (съблюдаване на заповедите, любов към Бога и ближния, смирение, труд и молитва). Така образът на „идеалния монах“ се оформя като комбинация от „позитивни“ и „негативни“ качества, овладяването на които е всекидневно предизвикателство пред иночествуващите заради непрекъснатата борба срещу изкушенията, с които сатаната се опитва да ги отклони от пътя към ангелското житие.

* Работата по това изследване е подкрепена в рамките на Националната научна програма „Културно-историческо наследство, национална памет и обществено развитие“, финансирана от МОН (РМС № 577, 17 август 2018).

Установеният в християнската традиция монашески идеал е усвоен в българската практика скоро след приемането на християнството, а не по-късно от средата на X в. е осъществен и първият славянски превод и адаптация на пространните монашески правила на Василий Велики (Минчева 1978: 40–42; Fedwick 1981: 439–512; Thomson 1987; Fedwick 1993–1999). Разпространението на тази нормативна литература води до стремежа тя да бъде прилагана в конкретните условия на манастирския живот и така поражда необходимостта от текстове, „обслужващи“ разнообразните ситуации, в които може да се окаже монахът или братството. Тук ще обърнем внимание на един текст, който принадлежи по-скоро към елементите на „отрицателната“ аскетика и има за цел да подпомогне монасите в стремежа им да съблюдават един от най-трудните обети – този за целомъдрието. Става дума за молитвен текст, понякога придружен от разширено последование, предназначен да се произнася „От съблазнен насън брат“.

Целомъдрието/въздържанието заема първото място сред четирите базисни добродетели още далеч преди християнизацията на Римската империя, наред с благоразумието, справедливостта и храбростта. Християнството добавя към тях вярата, надеждата и любовта, за да оформи комплекса от християнски морални ценности. Полагайки своя монашески обет, инокът изрично и многократно заявява готовността си да води живот в девство и в постоянна борба с телесните изкушения, за да подчини страстите и да насочи мислите и духа си към Бога.

Въздържанието се възприема от Отците на църквата като „лишаване от греха, избавление от страстите, умъртвяване на природните телесни желания“ (ἔστιν οὖν ἡ ἐγκράτεια ἁμαρτίας ἀναίρεσις, παθῶν ἀπαλλοτρίωσις, σώματος νέκρωσις μέχρι καὶ αὐτῶν τῶν φυσικῶν παθημάτων τε καὶ ἐπιθυμιῶν) – Interrogatio 17 (PG 31: col. 964). При това се подчертава разликата между въздържание и тотално отхвърляне на материята (характерно за ранните ереси на маркионистите и евстатианите) – например християнинът не се лишава от храната, необходима за поддържането на тялото, но не бива да я приема с наслада, а „за слава Божия“ (1 Кор. 10:31)[1]. Прекаляването с телесното въздържание, демонстрирано публично, лесно може да подмами монаха към много по-опасния грях на гордостта, тщеславието и самообълъщението, затова всяка форма на аскеза е разрешена едва след благословията на духовния наставник.

Но ако телесното въздържание се извършва според индивидуалните сили на отшелника и може да варира в доста широки граници в зависимост от възрастта и здравословното му състояние, то за душата мярата на въздържание е една и задължителна за всички – „пълното отчуждение от това,

[1] Библейските цитати са по Библия 2013.

което води до пагубно удоволствие“ (ἡ παντελὴς ἀπαλλοτρίωσις τῶν πρὸς τὴν ὀλεθρίαν ἡδονὴν φερόντων – Interrogatio 19 (PG 31: col. 968). Тук е необходимо да уточним, че блудството заема специфично място сред греховете, доколкото то е средоточие на телесното и духовното – за разлика от останалите грехове, които са „извън тялото“, „блудникът против собственото си тяло греши“ (1 Кор. 6:18). Затова и преодоляването на този грях изисква от аскета сложен комплекс от упражнения, които да укрепят както духа, така и тялото. „Защото – поучава Йоан Лествичник – блудният бяс не може да бъде победен единствено с аргументите на разума, чрез възражения и доказателства; той ще изложи множество убедителни оправдания, защото воюва срещу нас с помощта на собствената ни [телесна природа].“ (Ioan Climacus. Scala paradisi. 15. 24 (PG 88). Единственият път за надделяване над греха в тази ситуация е пълното осъзнаване и признаване на немощта и безсилието на „естеството“ в борбата с дяволските съблазни. Именно през покаянието, последвано от съответните (телесни и душевни) епитимии, в една непрестанна съвместна борба на духа и тялото срещу блудните помисли, може да се стигне до дара на целомъдрието. Обичайните методи за борба включват на първо място поста, но наред с него – уединението и безмълвието, усиления труд и непрестанното бодърстване на духа и тялото, съпроводено с молитва.

Що се отнася до съня и случващите се в него изкушения, проблемът се усложнява допълнително от факта, че постигнатият в будно състояние успех в самоконтрола на мисълта и страстите често се изплъзва, когато човек спи. Големите монашески учители подробно разискват въпроса за причините на „неволното изтичане“ (т.е. спонтанното изхвърляне на семенна течност без извършване на полов акт или мастурбация) и са единодушни, че то може да се случва и без да е причинено от „блудни мечтания“, а като резултат от естествената физиологична дейност на човешкото тяло[2]. В посланието си до монаха Амон св. Атанасий Велики (295–373) коментира тази възможност и сравнява „неволното изтичане“ с други естествени телесни екскреции (от носа, от устата), настоявайки, че щом човешкото тяло е Божие творение, то в него не може да има нищо нечисто или скверно. Той отхвърля и аргументите на тези, които – позовавайки се на едно разширено тълкуване на евангелския принцип, че „не това, що влиза в устата, осквернява човека, а онова, що излиза из устата [т.е. от тялото], то осквернява човека...“ (Мат. 15:11–20), го смятат еднозначно за резултат от идващите „от сърцето“

[2] Най-изложени на такава опасност са именно монасите, които, пребиваващи в безбрачие и (по правило) лишени от компромисния изход на „ръкоблудието“ (за което се полага 3-годишно запрещение), изглежда често се сблъскват с проблема. Обетът за безбрачие, полаган от католическите свещеници, причислява към тази „рискова група“ и тях. Темата заслужава специален анализ, но тя остава извън целите на настоящата статия.

греховни помисли. Атанасий Велики използва на първо място рационални доказателства: като се позовава на експертизата на късноантичната медицина, той обръща внимание на сходството между устройството на човешкото тяло и тялото на всяко животно, което е сътворено така, че излишната влага да се изхвърля от него през подходящи изходи. В такъв случай, обвиняващите съблазнения монах в грях, всъщност виждат грях в самото Божие творение (Афанасий Великий 1903: 366–369)!

От друга страна, според Атанасий това разбиране за тялото като „оръдие на Бога“ не бива да отваря пътя за произволната (зло)употреба на това оръдие. Именно в това се състои човешката отговорност – да употребява даденото му от Бога нескверно тяло единствено в рамките на установените от канона/обществото норми, за да не го оскверни, извършвайки чрез него грях. Тук Атанасий се позовава и на по-ранното тълкуване по същата тема в четвъртото правило на св. Дионисий Александрийски (Дионисий Александрийский 1912: 323–329), където той съветва съблазнените монаси да изследват съвестта си и сами да си отговорят на въпроса, дали случилото се ги е въвело в грях или не, защото „...няма нищо само по себе си нечисто. То е нечисто само за онзи, който го смята за нечисто“ (Рим. 14:14); така че ако монахът е убеден, че „изтичането“ не е предизвикано от прекомерна консумация на храна и/или питие, или от блудни помисли, нека бъде простен и допуснат до причастие, стига да има чиста съвест и благодерзновение. Ако обаче се съмнява, то той подлежи на осъждане, защото „всичко, което не е от вяра, е грях“ (Рим. 14:23).

Изчерпателно разсъждение за причините за „нощните изкушения“ намираме и в 22-то от т. нар. Събеседвания (Collationes) на св. Иоан Касиан Римлянин (IV–V в.) (Иоанн Кассиан Римлянин 1892). Той е категоричен, че те могат да се дължат на чревоугодничество или на бездейност на духа, отклонен от духовните упражнения и учение; в тези два случая причината се корени в неправилното поведение на монаха и може да бъде коригирана с пост и постоянство в молитвата. По-сериозен е проблемът, когато въпреки съвестното съблюдаване на правилата, въпреки поста и съкрушаващите духа и тялото упражнения, монахът става обект на дяволско изкушение – особено в дните и нощите, предхождащи приобщаването към светите Божествени тайни (т.е. приемането на причастие). Детайлният анализ на възникващата в такъв случай ситуация е свидетелство за важността на темата – както за ранните църковни отци и основатели на монашеската традиция, така и за техните последователи през вековете.

Темата се оказва актуална за всяко манастирско братство и в периода на оформянето на традициите на православното монашество поражда серия от текстове и ритуални практики. Славянският свят я наследява наред с монашеските правила и добавя собствени виждания, отразени в множество тълкователни, поучителни и евхемни текстове, които срещаме в състава на

часослови, канонници, псалтири с последования и молитвослови, предимно от периода след богослужебната реформа през XIV–XV в. Наличните досега данни сочат, че „това правило отсъства в по-старите студийски часослови“ (Прохоров 2003: 363), макар да е трудно да приемем, че проблемът е бил непознат на монасите дотогава. Изглежда, в периода на разпространение на исихазма с неговото целенасочено внимание към аскетичните психофизически практики последованието придобива допълнителна актуалност и това води до ре-валоризиране на по-ранни гръцки текстове. Изследваните дотук ръкописни източници насочват към Атон като най-вероятно място на оформянето на славянския текст, а проследяването на разнообразните му варианти говори за непреставащия интерес към него в следващите няколко столетия.

Тук ще представим някои от най-популярните текстове, предназначени за справяне с проблема на нощните съблазни, които се намират в южнославянски източници от периода XV–XIX в.

Текстовете „За съблазнен насън“ досега са привличали сравнително слабо интереса на палеославистите. Те са споменати първоначално от И. Д. Мансветов (Мансветов 1882) в изследването му върху литургичните трудове на Митрополит Киприян. Конкретният текст на молитвата със съответното правило е поместено на л. 383 от т.нар. *Киприянов псалтир* (РГБ МДА Фунд. № 142) – обичайно приеман за автограф на книжовника, създаден най-вероятно в Славянския юг[3]. Различни варианти на молитвата срещаме в няколко Хилендарски ръкописа от периода XV–XVII в.[4], както и в серия други ръкописи, свързани с южнославянската традиция в периода на литургичната реформа през XIV–XV в. и след това. Един от най-старите известни преписи на последованието е публикуван от Г. М. Прохоров (Прохоров 2003: 194–198) в неговото издание на Сборника на Кирил Белозерски от XIV–XV в. (РНБ, Кирилло-Белозерское собрание № XII, 333v–340r). Темата се коментира накратко и в *Мазуринската Кормчия* (Кормчая 2002: 347–348) с препратка към *Посланието на св. Атанасий Велики до монаха Амон*, но без самия молитвен текст в ръкопис X 362 (Хилендар, молитвеник от XVII в).

Първото, което прави впечатление при запознаването с изворите, е значителната вариативност както на молитвените текстове, така и на съпровождащите ги ритуали. Това не ни дава основание на този етап да говорим

---

[3] Според А. А. Турилов ръкописът се датира по филиграноложки данни в първата трета/четвърт на XV в. и представлява по-скоро „ранен руски препис от кодекс, преписан или притежаван от Киприян“ – https://www.pravenc.ru/text/1684692.html (4.11.2021). На този етап нямах възможност да работя непосредствено с ръкописа.

[4] Сърдечно благодаря на монасите от Хилендарския манастир, както и на колегите от Хилендарската научна библиотека в Университета Охайо (Hilandar research library) за предоставената ми възможност за достъп до ръкописните материали.

нито за преобладаващ образец, нито за устойчива традиция, въпреки срещащите се на места съвпадения. Най-общо можем да опишем кратък вариант, при който е наличен само един молитвен текст, и усложнен вариант, при който молитвите могат да бъдат (но не винаги са) повече от една и са част от подробно описано последование, включващо четенето на различен брой псалми и/или тропари, съпроводени с поклони. Срещаме и цели комплекси от текстове, в които „теорията“ (тълкувания и поучения) се комбинира с „практика“ (повече или по-малко обширно описание на молитви и ритуални действия). Класически пример за такова комплексно ангажиране с темата виждаме в Сборника на Кирил Белозерски. Ето какво съдържа той:

f. 330v – нно сказанїе ѡ образѣ грѣховнѣм – описание на четирите вида грехове: „по невежество“, „поради скука“, „поради нужда“ и „по любов“, като последният вид е най-опасен, понеже тогава човек мисли за греха и го желае и предварително, и след като го е извършил.

f. 331v – нно сказанїе ѡ еже въ сьнѣ съблажненїн. мнѡгых бо радн вннь бываеть – серия от обяснения за възможните (физиологични и психични) причини за нощните съблазни и разграничаване на „виновните“ от „невинните“ им варианти.

f. 333v – зачало, вьнегда сълꙋчитсѧ нскꙋснтнсѧ ннокꙋ въ сънѣ по дѣнствꙋ діаволю, ѿ осквръненіа

Inc.: Лвїе въставь ѿ ложа, творѧ стѧ глаголѧ: Господн, Їсусе Хрнсте, Боже нашь, за молитовь свѧтыѩ ѡтьць нашѧ... – пространно последование от ритуални действия (метани) и слова (псалм 50 и покайни тропари).

f. 335r–337v – Inc.: Ꙗко въпадын въ разбоннкы ꙋязвень, тако н азь въпадѫ ѿ мнѡгых грѣхѡвь...

Ꙗко блѫднын сынь, прїндох азь, Щедре, прїнмн мѧ...

Пакы запѧтъ бы окаанныи, ꙋмомь н лѫкавымь обычаѥ работаа грѣхꙋ...

f. 337v – тогоже велнкаго васнлїа о еже нскꙋснвшемꙋ сѧ въ сънѣ

Inc.: Мнѡгомнлостнве, нетлѣнне, несквръне, безьгрѣшне, Господн, оучстн мѧ, непотребнаго раба Твоего ѿ въсѣкоѫ сквръны пльтьскыѫ н дꙋшевныѫ...

Молнтва нскꙋснщемꙋ сѧ въ сънѣ ѿ діавола

Inc.: Господн Боже нашь, аще что съгрѣшѧ въ дьнн семь, аще словѡ, аще...

f. 338v – Молнтва осквръньшемꙋ сѧ въ сънѣ

Inc.: Господн, да мѧ не лишнш небесныѩ твоѧ благь...

f. 339v – Молнтва къ прѣсвѧтѣн Богороднцн осквръншемꙋ сѧ въ сънѣ

Inc.: Прѣꙋнстаа Владыꙋнце моа, Богороднце, ѿженн ѿ мене смѣреннаго н окааннаго раба твоего ꙋнынїе, забыть, неразꙋмїе, нерадѣнїе...

Първите два описани текста са строго „теоретични“, т.е. представят интерпретацията на явлението и различните възможни причини за случването му. Още тук се формулира изричното указание оскверненият монах да изпере ризата си и забраната той да пристъпва към причастие, да целува кръста и иконите, да влиза в олтара, да извършва кадене – до настъпването

на вечерта. Ако е свещеник, той няма право да докосва свещените съсъди и да извършва литургични действия. Тези два текста обичайно липсват в преписите на последованието, с които работихме досега.

Третият текст е поучителен и описва ритуалните действия, които е длъжен да извърши монахът, ако се събуди осквернен. Той произнася поредица от покайни молитви, съпроводени с метани (поклони), чете пс. 50, следват тропари и накрая – 40 пъти „Господи помилуй“ и още 50 пъти метани. В случай че е събота или неделя, или друг празник, в който не се извършват поклони, те се заместват със стократно повторение на специална покайна молитва. Съответствие на тази част от последованието намираме в Хилендарски молитвеник от XVII в., Х 362, ff. 1r–3v. Част от същите тропари ще открием в ръкописен сборник от Пловдивската народна библиотека № 163 от XIX в., ff. 21v–22v, 24r–25r.

Следващият молитвен текст е един от най-популярните в южнославянската традиция. Авторството на св. Василий Велики не е регистрирано във всички преписи, с които разполагаме. Същия текст с известни вариации откриваме в ркп. Х 378 (Хилендар, требник, XV в., 85v–86r) (Богдановић 1978: 149), Х 362 (Хилендар, молитвеник, XVII в., 5r–v) (Богдановић 1978: 143–144) и в ркп. Ц 194 (ЦИАМ, требник, XVI в., 77r–v), вж. Приложения 1, 4.

Следват още три молитви със същото предназначение (последната към Богородица), които нямат паралели в достъпните ни засега извори.

Описаното пространно последование включва както „теорията“, аргументираща следващото я наставление, така и конкретното монашеско правило. Така композиран този обширен вариант се среща сравнително рядко в ръкописните паметници – включването му в Сборника на Кирил Белозерски, неслучайно определен като „Енцикопедия на руския игумен от XIV–XV век“, отразява важността на темата за манастирското всекидневие. И точно в игуменския сборник (а не например в индивидуалния монашески молитвеник) е мястото на цялата интерпретаторска традиция. Именно към духовния наставник е задължен да се обърне изпадналият в съблазън монах, и от него очаква да чуе както обяснение на сполетялото го в съня произшествие, така и поучение и напътствие за необходимите очистителни молитви и ритуални действия.

В някои случаи съставителите на ръкописните сборници предпочитат да спестят „теорията“ и да препишат единствено конкретните молитви, повече или по-малко съпроводени с ритуални указания. Понякога попадаме и на по-пространни последования, тематично организирани около темата за греха и неговото преодоляване. Така молитвите „за съблазнен на сън“ се оказват в разнообразен контекст в зависимост от типа на книгата, в която са включени – требник (в който наред с последованията на светите тайнства по традиция се включват разнородни „потребни“ текстове), монашески или друг вид сборник. Ето някои предварителни примери.

Краткия вариант (т.е. само молитва без ритуални добавки) засега сме регистрирали в ркп. Х 378 (Хилендар, требник, XV в., 85v–86r) (Богдановић 1978: 149), Ц 370 (ЦИАМ, требник, XVI–XVII в., 116r–v) и П 151 (756) (НБИВ, Требник на Вениамин Хилендарец, 1838/39 г.) (Станчев 1982: 27–30; Тончева-Тодорова 2014: 75–76). В трите случая става дума за три различни молитвени текста (вж. Приложения 1, 2, 3), включени в състава на требници от периода XV–XIX в. Макар и със значителна дистанция във времето два от текстовете (Х 378 и П 151) произхождат от Хилендарския манастир, което показва динамиката на употребите на евхемните текстове в това монашеско средище. Насловите на трите представени молитви са различни – в Х 378 ясно се указва предназначението му „за съблазнен насън брат“ (т.е. монах), докато в Ц 370 се говори само за „съблазнен през нощта в съня си“ (без уточнение на статуса на спящия). В късния П 151 молитвата е най-общо против „блуд“ – без уточнение дали става дума за блудство насън или наяве.

В Хилендарския требник 378 молитвата е поместена в раздела „молитви за всяка потреба“, в края на една сравнително дълга поредица от евхемни текстове, свързани с покаянието – молитва над изповядващи се (82v), молитва разрешителна (83r), молитва за тръгващи на път (83r), молитва над християнин, прелъстен от езическа прелест и връщащ се към правата вяра (83v), молитва над каещи се и изповядващи се (84r), молитва над каещ се (84v), за разрешаване на анатема (85r), за разрешаване на запрещение (85v). Непосредствено след тези покайни и разрешителни текстове е поместена нашата молитва „за съблазнен в съня си брат“ (85v–86r), последвана от молитва над принесени в храма първи плодове. Текстът на молитвата (Приложение 1) съвпада в значителна степен с този в Сборника на Кирил Белозерски (f. 337v), но тук липсва атрибуирането на Василий Велики. Освен това евхемният текст е вписан самостоятелно и без каквито и да било коментари или указания за съпътстващи ритуални действия.

В Требник ЦИАМ 370 молитвата „за съблазнен в нощта и съня си“ отново е част от цикъла „за всяка потреба“, започващ от f. 115r. Вместена е на ff. 116r–v, между молитва вьпа҃ш8 что погано въ ст8денце и молитва вьпадшн что скврно въ сьсоу҃. Текстът (Приложение 2) не съвпада с по-ранните известни ни версии и не е придружен от указания за съпътстващи действия. В този паметник заслужава да отбележим „тематичното продължение“ на мотива за съня чрез рядко срещаната молитва против безсъние – м҃лтва боль8 неспѣщом8 ← Inc.: Влко҃ г҃н бе҃ н҃шь Даван҃ сонь҃ .з҃.мн ѡ҃трокѡ҃. вь ѐфесь... (ff. 121v–122r)

Требник П 151 (756) се отличава с пъстър и донякъде нестандартен състав, особено що се отнася до подбора на древни, рядко срещани (често неканонични или квазиканонични) молитвени текстове в раздела „за всяка потреба“. Хр. Тончева (Тончева-Тодорова 2014: 9–18) го определя като

представител на „късноатонска ритуална литургична практика, която е съвсем различна от атонската редакция на евхологичните книги“. Интересуващата ни молитва е поместена между последованието на св. Трифон против вредители по лозята (ff. 44v–49r) и молитвата за благославяне на стадо, приписвана на св. Модест (ff. 51r–55v). Представлява сравнително кратък текст (Приложение 3), непридружен от ритуални указания и различен от описаните по-горе.

Така описаните три „кратки“ варианта се различават текстологично, но са сходни по своя евхологичен контекст и по функциите си. Всички те са поместени в требници, като част от разнородните молитви „за всяка потреба“ и не са придружени от допълнителни литургични указания. Това би могло да означава, че – извън игуменските книги – сложните теологични дебати за произхода и същността на нощната съблазън са редуцирани и вписването е сведено единствено до конкретния текст на молитвата, която трябва да изпълни своето чисто прагматично предназначение.

По-подробно е тематизиран този проблем в другите четири достъпни ни засега варианта на последованието, които условно бихме определили като пространни. Към тях, освен вече описания Сборник на Кирил Белозерски (Прохоров 2003: 194–198), ще причислим два Хилендарски молитвеника – Х 362 и Х 365 (Богдановић 1978: 144–146), както и един требник от сбирката на ЦИАМ – Ц 194[5]. За разлика от комбинацията от „теория“ и „практически указания и текстове“ в Белозерския сборник, молитвениците съдържат предимно указания за необходимите ритуални думи и действия, предназначени да неутрализират настъпилото осквернение. Очевидно те са предназначени за индивидуална употреба и имат за цел да предоставят конкретен съвет на съблазнения в съня си непосредствено след събуждането му.

Най-близко съответствие с описания по-горе чин в Белозерския сборник ни представя текстът в Х 362. В него намираме следната последователност от молитви и ритуални действия:

f. 1r

ПРАВнЛО ВьНѢГА̑ СЛОУчнтн се комꙋ нскꙋснтнсе вь снѣ ѿ ѡскв҃рьнєнїа по дѣнствъ дїавольскомъ, н вьставь ѿ ложа творн с г҃н ıѵ҃ х҃е бе҃ нашь. за м҃тавь ст҃ын ѿц҃ь нашн ...; следващият текст до f. 3v повтаря дословно текста от Белозерския сборник, f. 333v–337v.

f. 3v м҃ в҃ г҃н мон сп҃е мон вьскꙋю ѡставнль ме єсн. оущедрн ме ꙗко ты єсн єднь ч҃лколюбць... – тази молитва няма съответствие в достъпните ми досега преписи.

---

[5] Ръкописите с номера 194 и 370 от сбирката на ЦИАМ не са регистрирани в Сводния каталог на българските ръкописи, запазени в България (Христова и др. 1982); работих с тях de visu, благодаря на д-р Хр. Темелски за оказаното ми колегиално съдействие.

f. 5r м҃ в҃ Многомѧтнве и҆ бесьмрьтнѣ. и҆ неи҆зрѣ҃ннѣ и҆ нескврьннѣ... – аналогично на текста в Белоз. сб., Х 378, Х 365, Ц 194, вж. Приложения 1, 4.

f. 5v Гн ісу҃ хе бе нашь єдиночеды сне бжїн... – аналогично на текста в ЦИАМ 370, вж. Приложение 2, но тук е в доста по-разширена версия.

f. 6r–v млтва ѡ тмѹж҃

Inc.: Гн ісу҃ хе бжїє слово бесьмрьноє, непосрамнвы҃ оуповающїи҃ нате. ѿлколюбывн҃ ѡче вьсего оутѣшенїа... – съответствие на този молитвен текст намираме в Х 365, f. 359r–v.

f. 6v следва описание на последование, включващо поклони, многократно повторение на молитвения възглас „Господи, помилуй“, комбинирано с молитви за очистване от греха, което завършва така:

Вьзмн прощенїе оу брата, аще ли є҆сн, покло҃ се надесно глє. простн ме брате, дїавол ме сьблазны҃ и҆ сьм҆сн р҆цн, бь те простн. анаѳема дїа҆вола, и҆ прочее блюдн се ты҃ его вьсеа҃, ѡсѹжє҃нїа, ѡбьѧдѣнїа, и҆ мно҆га сьна:~ – подобно указание ще срещнем също в Х 365, ff. 359r–v.

Така описаното последование е поместено в молитвеник с подчертано монашеско съдържание. В съхранената част от паметника (Богдановић 1978: 362–363) са вписани разнообразни „правила“ и молитви, няколко акатиста (на Исус Христос, на Гроба Господен, на безплътните сили, на св. Йоан Предтеча и т.н.), канони (на Успение от патр. Филотей, умилителен към Господа Исус Христос, за всеки ден), последование за изповядване на греховете, служба за водосвет на „нов месец“ и т.н. Темата за съблазните по време на сън се появява не само в разглежданото последование, а също в молитвите „преди сън“ (ff. 53v–56v), в чина „преди заспиване“ (ff. 67v–78v), молитвата „след ставане от сън“ (ff. 78v–87v), а макар и по-периферно – в чина за всекидневно изповядване на греховете на Калист Ксантопул (ff. 87v–100r) и в последованието против блудни помисли (ff. 129v–138r). Така съставът на разглеждания паметник ни дава възможност да реконструираме мисловния и емоционален свят на хилендарските монаси – не само в момента на създаването на книгата, но и дълго след това (маргинална бележка от 1764 г. подчертава, че книгата е важна за манастира и трябва да се пази, понеже в нея „нма молнтве поправнлне“).

Сходен е съставът на последованието против нощна съблазън и в другия Хилендарски молитвеник (Х 365, XVII в., Богдановић 1978: 145–146). В този сборник преобладават текстовете, предназначени за общо богослужение – както по подвижния, така и по фиксирания календарен кръг – тропари и кондаци от месецослова и триода, части от октоих, канони на безплътните сили, на светите апостоли, на св. Йоан Предтеча, акатист на Богородица, молитви на Григорий Синаит, на Йоан Златоуст и на Антиох. На този фон сравнително изолирано са поместени молитвите „преди сън“ (ff. 352r–355r) и против съблазни (ff. 355r–363v). Чинът включва:

f. 355r

МЛТВЫ҃ ѿ съблазна. єг҃а съблазнѝншѝ се въ сє҃ въста҃вь прѣ҃ ѝконостасѡ҃ сътворѝ с҃ За мл҃твь свѣтѝ ѿць та҃ трѝст҃ое прѣст҃аа тронце... – текстът съвпада с този от Белозерския сборник, f. 333v–337v, и с Х 362, f. 1r–3v.

f. 358v

м҃ в҃ Inc: Мнѡмл҃тнвѣѝ бесьмрьтнѣ, нѐѝзр҃ѝне н нѐскврьне... – Белоз. сб., Х 378, Х 365, Ц 194, вж. Приложения 1, 4).

f. 359r–v

мл҃твà трѣтїа ~ Inc.: Г҃н ѝ҃ х҃е бж҃їе слòво бесьмр҃тное... – аналогично на Х 362.

След края на молитвата следва указанието за вземане на прошка от „брата, с когото живееш“. В случай че монахът живее сам, той трябва да се поклони надясно и да каже „прости ме, брате, съблазни ме дяволът“, и сам да си отговори „Бог да ти прости, анатема на дявола!“. Повторена е забраната да се целуват светите икони и кръста и да се взема анафора, а ако тя бъде нарушена „поради неведение“, то следва да се направят 350 поклона; ако пък се случи да е празничен ден, в който поклоните са забранени, те се заместват от 50-кратно повторение на молитвата Г҃н сьгрѣшѝ простѝ мѐ за ѝме твоѐ ст҃ое Съ вншѐпнсанн҃н. тнпїко҃ ~ (ff. 359r–v).

Следва указание аще кто борнмь є҃. ѿ пл҃тòлюбнаго бѣсà бл҃ѹнàгѡ. То включва тропар, който даваѐ въссеѐа пóльз҃ є҃ (?)[6] вн҃ тро҃ наѹчѝ прѣчт҃аа неб (?) его архїереа. ст҃жаем҃ бнвшѹ ѿ сего бѣса бл҃ѹна ~ Inc.: Г҃н аще хòщѹ. аще нѐщѹ ст҃сн мѐ. поне҃ а҃зь ꙗ҃ко кàль грѣховнѝѹю ск҃врн҃ѹ желаю... (ff. 360v–361r). Заслужава да отбележим, че този изразителен покаен текст е рядко срещан и няма съответствие в познатите ни последования с аналогична функция.

Следва молитва към Богородица, която се чете пред иконата ѝ, Inc.: Мѡ́ленїе прѝмн въсеч҃таà м҃тн бж҃їа слóва. дàжь мн с҃рцѹ скрѹшенїе... С това последованието завършва, като е последвано от тематично сходната молитва „ако някой има лукави помисли към светите икони или мощи“ Inc.: Да ѡ́братнт се болезнь твоа. нá глáвѹ твòю. ѝ҃ на врьхъ твонѝ. хѹлà твòа дá сьнндеть҃. лѹкавн бѣсѣ н неѹнстїѝ.... Този последен текст (ff. 361v–362r) е рядко срещан в евхологичната традиция и има формата на заклинание, насочено към дявола, за да отрази неговите зловредни козни. Указанието е то да бъде прочетено трижди, ѝ прòѹее боѹдїн беспеѹалїн. н блюдн се ѹрѣвоѡ́бьѧдѐнїа. н ѻ҃сѹжѐнїа. н клеветї н пòне҃ ѿ сѝ трѣ҃ ѡ́бр҃тохо҃ въ пнсанѝ бж҃твнѝ. ражàтї се҃ бесѹ...

Това финално разсъждение относно произхода на съблазните продължава с буквено изписване на числата от 1 до 90 хиляди, завършвайки с легеѡ҃:~ (т.е. безкрайност). Най-вероятно става дума за специфична форма на апотропеен текст, който има за задача да отблъсне дяволските съблазни, дори когато те са безбройни („легион“).

---

[6] На това място текстът е увреден и не се чете ясно

Требникът № 194 от ЦИАМ се състои от 126 листа голям формат, изписани в две колони с четлив обработен почерк. Съдържа серия от типично монашески последования (за обличане на расо (42 r), за малка (42v) и велика (46r) схима), както и разнообразни молитви в раздела „за всяка потреба“, включително някои с апокрифен характер, повечето от тях предназначени да се изпълняват извън храма. От тайнствата е включен само чинът за изповед (34v–42r), придружен от серия разрешителни молитви, т.е. само това, което е необходимо за монашеската общност. Това ни дава основание да предположим, че въпреки сравнително големия си формат книгата е била използвана по-скоро не като основен евхологичен сборник, обслужващ мирски храм, а като манастирски „потребник“, включващ текстовете, необходими за динамичните всекидневни нужди на монасите. Интересуващото ни последование (вж. Приложение 4) е вместено между молитвата за тръгващи на път (77r) и молитвата при бране на грозде (77v), последвана от ра҃зрѣшенїе прѣѡ҃сщен҆наго патрїарха. к҃остантина гра҃. к҃у мнїхала. рекомаго асхалона. млтва и҆сповѣданїю: Inc.: Братїе, ꙗ҆ко ськрꙋшен҆но срц҃е. много показаль есьѝ... Текстът на молитвата (познат ни от Белозерския сборник и от Х 378) е последван от указание, което по последователност и структура на текстовете и ритуалните действия съвпада с описаното в Белозерския сборник (ff. 333v–337v), но тук то е сведено само до изброяване на реда им, докато в игуменската книга на Кирил Белозерски всяка стъпка е съпроводена от коментар, обясняващ детайлите на изпълнението и смисъла на всяко действие. Например молитвите, които се произнасят непосредствено след събуждането на „съблазнения насън“, в Ц 194 са само посочени, докато в Белозерския сборник и в Х 362 към тях е добавено: Глаголет же правило сїе съ умиленїемь и съкрушенїемь срьдца, ꙗко ѡсѫжденикь, потреба же тогда и слъзамь бытн. (f. 333v), т.е. в обширните версии ритуалните думи и действия се описват и анализират от гледна точка на вложените при изпълнението им емоции. Подчертаването, че съблазненият в съня си трябва да говори „като осъден“ – независимо от факта, че само две страници преди това е обсъдена възможността „нощната съблазън“ да е нормално природно явление, не задължително предизвикано от „бесовската завист“, ни подсказва сравнително ниския праг на толерантност към телесните прояви на монасите, характерен за манастирския живот. От друга страна, липсата на подобни коментари в ркп. Ц 194 (при наличието на достатъчно подробно описан ритуал) говори, че в обичайните случаи съставителите на евхологични сборници приемат за достатъчно да предоставят на потенциалните грешници необходимите им текстове и указания, оставяйки на собствената им съвест избора как да ги приложат.

Последният паметник, в който откриваме последованието срещу нощни съблазни, е ръкопис № 163 (350) от НБИВ – Пловдив (Станчев 1982: 54–57). Писан в периода 1836 докъм 1856 г. с четлив почерк, преминаващ в бързо-

пис, сборникът съдържа разнородни по произход и предназначение текстове – част от *Александрията*, четива от денонощния богослужебен кръг, рецепти за лечение на различни болести, триезичен „лекарственик“, интересни данни за цени и търговски практики, строителни сметки и т.н. Сред тях – на ff. 21r–25v е поместено обширно последование ѡ ст҃ѥнннцѣ во снѣ ѝскꙋсѝвшъмсѧ. Тъй като е изрично предназначено за изкусени в съня си свещеници (а не за монаси), тук само най-общо ще маркираме неговото поспецифично съдържание.

Събуденият от греха става и започва молитвите по обичайния ред: бл҃гвенъ бг҃ъ на̀шъ, тр҃ї҃стѡе, ѻ҆́че на́шъ. г҃ди помнлꙋн, в҃і сла̀ва, и҆ нынѣ: прїѝдите поклони́м сѧ, г҃. и ѱало́мъ н҃. та̀же г҃ди ꙋ҆лышн мл҃твꙋ мою̀: бл҃же в҃ по́мошь мою̀ вонмѝ: Слава в҃ вы̀шнихъ бг҃ꙋ: вѣ̀рꙋю во еди̇̀наго бг҃а: ѡ҆слабн ѡ҆ставн: и҆ ѿпꙋстителны́й тропа́рь, и кондакь дне.

Както виждаме, в случая липсват категоричните забрани за участие в богослужение до вечерта на деня след преживения инцидент. Вероятно това е свързано с невъзможността да се прекрати функционирането на цялата християнска общност, в случай че липсва втори свещеник, който да замести съгрешилия. Вместо това е предвиден обширен ритуал за покаяние, който включва:

ff. 21r–22v – покайни тропари на 5 глас; стихири на 7 и 8 глас, съдържащи емоционално изповядване на греха и очакваното божие възмездие – грешникът се сравнява с неплодно дърво, което се бои да не бъде посечено и хвърлено в неугасващия адски огън, и се моли за милосърдието на Бог и Богородица, които да избавят душата му ѿ всѧкагѡ прещенїѧ, т.е. от прекалените (телесни) желания.

ff. 22v–23r – мл҃тва сїѧ ма̀рка мона̀

Inc.: Прѣꙋ҆́те, нескве́рне, бл҃гоꙋтро́бне г҃ди, и҆́же воспрїѧтїемъ твоегѡ̀ ѵл҃вѣѵества на́ше е҆́ствѡ̀ ѿ тлѝ и҆змѣни́вы́й... Този молитвен текст, приписан на „Марко монах“, няма паралел в изследваните на този етап източници.

ff. 23v–24r – мл҃тва и҆наѧ вели́кагѡ васі́лїа

Inc.: Многобл҃гоꙋтро́бне, нескве́рне, прѣꙋ҆́те, е҆ди́не без҆грѣшне г҃ди... – текстът е на молитвата, позната ни от Белозерския сборник и в множество по-късни преписи (Х 378, Х 365, Ц 194, вж. тук Приложения 1, 4), но със значителни редакционни различия.

ff. 24r–25r – моли́тва и҆на́ѧ тогѡ́жде. нѣ̀цын же глаго́ють ы҆тн (sic!) се́й прпбн҃агѡ ѻ҆ца̀ на̀шегѡ мартїнїа́на

Inc.: Па́кн запа́тъ бы̀хъ ока́нный оумо̀мъ, лꙋка̀вомꙋ ѻ҆бы̀чаю грѣха̀ рабо̀таѧ́й... – текстът има по-стар паралел в Белозерския сборник (ff. 335v–337v), но тук е със значителни редакционни различия.

Последованието завършва на f. 25v със следното многозначително указание:

н а҆ще оу҆́бѡ є҆́сть меѵта́нїе ѿ де́монаскагѡ и҆скꙋше́нїѧ, творѝтъ ст҃ще́нникъ тонѝже ѵи́нъ, и҆ ст҃ще́нноде́йствꙋетъ, мїрски́н же прѝѵаща́ет сѧ. а҆ще же ѿ многогѡ пнтїѧ̀ бꙋ́детъ, не прикаса́н сѧ, по ѵетвѐртомꙋ пра̀вилꙋ дїонѵсїа, и҆ по вели́комꙋ а҆ѳана́сїю, в҃ посланїи҆ ко аммѡ́нꙋ: и҆ по вели̑комꙋ васїлїю въ по́стнѵескихъ. и҆ѡ̀ сїѧ̀ въ закѡ̀нѣ, въ :к҃: стїхи҆н, во главѣ҃ к҃н.

Както виждаме, към средата на деветнадесетото столетие в книжовната практика на българския свещеник текстовата традиция на последованието е до голяма степен съхранена. Макар и със значителни редакционни вариации се пазят повечето от съществените му елементи. Наред с това е налице и задълбочено разбиране за „теоретичната основа“ на предписваните ритуални думи и действия, а отпратките към правилата на Дионисий Александрийски, Атанасий Велики и Василий Велики говорят за устойчивост на предаваното знание, което е направило възможно транслирането на последованието през вековете. Обстоятелството, че то се прилага извън манастирския контекст, налага промени в разбирането за границата между ритуална чистота и нечистота – на свещеника е разрешено да свещенодейства, а на мирянина – да приема причастие, ако „нощното мечтание“ е резултат от демонска намеса, а не от проявена невъздържаност по отношение на храна и напитки.

За да завършим това въвеждане в темата за нощните съблазни и свързаните с тях ритуални текстове и практики, нека обобщим някои предварителни резултати.

Проблемът за постоянната (денонощна) борба на монасите срещу дяволските изкушения е актуален за православната традиция от самото възникване на монашеските общности, та чак до края на продължителния преход между средновековие и модерност. Отците на Църквата полагат основата на тълкуването на изследвания феномен, като очертават ясна граница между „мечтанията“, породени от телесна невъздържаност (които се приемат за естествено природно явление, срещу което обаче монахът е длъжен да се бори с постоянен пост и молитви), и тези, които са резултат от дяволска намеса и които изискват специфичен подход за възстановяване на ритуалната чистота. Възникналите по този повод текстове на молитви и последования, макар да имат значително по-ранен произход, най-вероятно проникват в състава на славянския евхологий по време на „увеличаването на състава на требника“ (Мансветов 1882) през XIV–XV в., свързано с извършената богослужебна реформа, когато – предимно от Атон, с особена роля в конкретния случай на Хилендарския манастир – в южнославянските требници са включени голям брой текстове, несрещани в по-ранните им състави.

В зависимост от конкретния социокултурен контекст, но и от наследената локална литургична традиция и практика, разглежданото от нас последование „За съблазнен насън брат“ се появява сравнително често в ръкописните евхологии и в други монашески книги или сборници с по-общ

характер. Както показа проследяването на достъпните ни извори, неговият обем може да варира значително – от единична молитва, включена между другите „молитви за всяка потреба“ в требника, до пространно последование, в което се съчетават разнородни по произход и функция елементи (текстове и ритуални действия). Очертават се няколко повече или по-малко устойчиви евхемни текстове и текстови конфигурации, но трудно може да се говори за неизменен състав на чинопоследованието. От своя страна повтарящите се текстове са засвидетелствани в многообразни версии (езикови и стилистични), което говори за активното отношение на славянските книжовници към интересуващото ни психофизично явление и заслужава самостоятелно текстологично проучване.

Молитвеното последование „за съблазнен насън брат“ в своите разнообразни варианти има устойчиво присъствие в южнославянската ръкописна традиция от началото на XV до средата на XIX в. То е свидетелство за непрестанното усилие на православните монаси в тяхната борба за съхранение на положения обет за целомъдрие и телесна чистота, срещу изкушенията на плътта и дяволските съблазни. Докато спим, волята ни за съпротива е отслабена и „мечтанията“ могат да разколебаят дори най-отдадения на вярата постник. Справянето с тяхната прелест е трудно, защото отхвърлянето им изисква отказ от дълбоко присъщите на човека желания. Затова – както виждаме от разгледаните дотук текстове – обикновено е необходимо не само рационално действие (прочитането на съответен молитвен текст), но и емоционално „съкрушение“ (осъзнаване и изповядване на греха, макар и извършен несъзнателно, и покаяние), а също и телесни усилия (множество поклони и пост). Така, чрез съчетаване на словесния с „телесния“ перформатив, се гарантира цялостно преодоляване на ритуалната нечистота.

Изследваните на този етап славянски текстове, функционално свързани с борбата срещу нощните съблазни, обхващат значителен времеви диапазон – от ранния XV до средата на XIX в. Макар че произхождат от различни (предимно монашески) книжовни центрове и отразяват разнообразни текстови традиции и локални практики, те са свидетелство за високата степен на релевантност, придавана от средновековния книжовник на проблема за съхранението на чистотата на духа и тялото, срещу всички дяволски съблазни. Проучването на молитвите „за съблазнен насън брат“ може да продължи с разширяване на изворовата база – както славянска, така и византийска; възможно и интересно би било да се потърсят функционални паралели и в западната литургична традиция. Преди всичко обаче е необходимо да анализираме разбирането на домодерната епоха за греха и начините за неговото изповядване и изкупление, защото това разбиране е безспорно един от дефинитивните белези на мисленето на средновековния ни предшественик.

1. Хил. 378, Хилендар, требник, XV в., ff. 85v–86r (Богдановић 1978: 149)

85v

мл҃тва. ѻ҃ вь снѣ сьблажнѧющн҇ се бра҇

Многомл҃рде гн҃, нетлѣнне, нескврь

86r

нне. чнстаме раба своюго ѿ вса

кою скврьнн пльтн н дх҃а. н нескврь

на покажн. бл҃готїю х҃а твоюго.

н ѻ҃стын прншьствїемь ст҃го

твоюго дх҃а. да вьспрѣноувь ѿ мь

гдн нечнстн҃стыи (sic!) мьчанїн дїаво

лїнхь н всакого нскоушенїа.

сп҃обнт се вь чнсте сьвѣстн.

прнстоупнтн н вькоуснтн. ѹжа

сныхь твонхь н страшныхь та

нны. ꙗко ты єсн бл҃ве нсте вьса

чьскаа н тебѣ славоувѹ вьзсла

мо ѿцоу н сноу н стомоу дхѹ ннꙗ н пр҃

2. ЦИАМ 370, требник, XVI–XVII в., ff. 116r–v

116r

м҃ сьблазнѹющнмсе въ нощн н вь сьнь ⸗

Гн҃ ї҃ѹ х҃е бе҃ нашь едїноч҃енн сн҃ь твон·

бе҃ даровѹ ѿца твоего ·

сьхраннвь ап҃лн твое ѿ блоу҃ н ѿ ражеженїа пльтї·

н ѿ помїшленїа бл҃юнаго· н ѿ вьзложенїа на҆нн ѡчн· н

116v

ѿ любоденца сьхранїв ма· рече нн҃ꙗ вь ѹгодн нстїне твоемъ·

Na ѹспех҃ь на сп҃енїе дѹшамъ н телѹ҇· їм҃а·

ѿ всакое ненастоющаго да же ѡсквьненїе наводеть·

вьсегда н нн҃ꙗ н пр҃но н вь ⸗

3. П 151 (756), Требник на Вениамин Хилендарец, 1838/39 г., ff. 50r–v (Тончева-Тодорова 2014: 75–76)

50r

Мл҃тва на блѹда

Гдь҃ѹ помолнм сѧ.

Влко҃ Бж҃е снлъ нсцѣлѧѧ

всѧкъ недѹгъ, н всѧкѹю.

ꙗзю въ людехь. Ѡчнстн

50v

рабы твоѧ, н не даждь ѹ҃лк8
н демон8 прнѡбщенїѧ, за
претн неѹнсты҆ дх҃омъ со
кр8шн сатан8 под ноги ра
бовъ твонхъ, ѡбновн ѧ
ст҃ымъ твонмъ дх҃о҆. Соедн
нн ѧ ст҃ѣн твоен цр҃квн,
н всѧкагѡ дѣнства протн
волежащаго нзбавнвін,
предсъавн ст҃ом8 твоем8
жертвеннк8. н нб҃ныхъ
твонхъ н жнвотворѧщнхъ
таннъ сподобн.
Ꙗкѡ ты есн бг҃ъ нашъ, бг҃ъ
кающнх сѧ: н тебѣ слав8:
н проѹїн.

4. ЦИАМ 194, требник, XVI в., ff. 77r–v

77r

Мл҃ва ѡ вь снѣ сьбла
знающнм се братѣ .

Мно́гѡ̀мл҃рде нетлѣн'
не, нескврьн'не. ѹ҃тѧа
ме раба своего ѿ вса
кое скврьн'ны пльты҆
н дх҃а. н некврьн'на
покажїн бл҃гтїю х҃а
твоего. нѡ̀сты прн
шьствїемь ст҃го твоего
дх҃а. да вьспрен'ноу ѿ
мьглїн. неѹ҃тыхь мь
ѹтаны҆н дїаволн҆ всако҆
н'скоушенїа. Спо҆бы
ты҆ се вь ѹ҃тѣн сьвѣсты҆.
н' прнстоупнты҆. н' вь
коуснть оу'жасныи҆ твои҆
страшныи҆ таннь. ꙗко
ты҆ есы҆ бл҃вен҆. н' ст҃е вса
ѹьскаа. н' тебѣ славоу
вьзьснлаамо. ѡ'ц҃оу

и҆ сн҃оу и҆ ст҃омоу дх҃оу н҃нѧ :~
О҆казь є҆г҃а прилоу
чнт се комоу сьблазнь
ѿ дїавола Вьстанеть
и҆ сьтворнть, г҃ поклонїенїа
Та҃ с҃ За м҃лтвь ст҃ыхь
ѿц҃ь нашїи҃ **по ц҃р**оу не
бс҃ны҆ **та҃ тр**нс҃то
прѣстаа тронце. **о҆**ч҃е на҃
прт҃е поклонимсе. г҃.
та҃ ѱлмь и҆ **пом**л҃оуи҆ме
бе҃, г҃ и поклонь и҆
г҃и помл҃оуи, и҆ **та҃** ч҃тнѣ
и҆шоу хероуїимь. сла҃
і и҆и҃ **и҆** ѿп҃оу :~
77v
Зрыї **а҆**ще лне҃ дн҃ь **є҆г҃а**
нетворимь, мн҃ї҃е
рекше поклонїи, г҃люмъ
пр҃ѣоуказанна вса по
редоу. **б**еспоклона.
и вьнег҃а р҃ємь, г҃ пом л8
и҆ ме бе҃ **г҃**люмь сїе, п҃
кр҃а. **с**тоеще, **с**їнце.
Съгрѣшиѝ г҃и простиме
за ими твое стое. **и** г҃и
пом л҃оуи, р҃ **та҃** ч҃тнѣ
и҆шоу херовїимь. сла҃
і и҆и҃ **г҃**и пом л҃оуи, г҃
бл҃ви **а҆**ще є҃ с҃щенны҆кь
гл҃е **с**їе х҃е и҆стыни҆ны
бь нашь **а҆**ще ли є҃ про
стьць гл҃ю с҃ **З**а м л҃и
твь ст҃ыхь ѿц҃ь нашѝ
и простыт се оу҆ бра҃:~

ЛИТЕРАТУРА

Афанасий Великий 1903 — А ф а н а с и й В е л и к и й. *Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великаго, архиепископа Александрийскаго*. 2. испр. и доп. изд. Ч. 3 [Сергиев Посад], 1903 [Afanasiĭ Velikiĭ. Tvoreniia izhe vo sviatykh ottsa nashego Afanasiia Velikago, arkhiepiskopa Aleksandriĭskago. 2. ispr. i dop. izd. Ch. 3 [Sergiev Posad], 1903]. https://azbyka.ru/otechnik/Afanasij_Velikij/poslanie-k-ammunu-monakhu/#sel=4:154,4:320;5:79,5:158;6:75,6:99;6:166,6:344 (7.11.2021).

Библия 2013 — *Библия или Свещеното Писание на Стария и Новия Завет и неканоничните книги, нов превод от оригиналните езици*. София, 2013 [Biblia ili Sveshtenoto Pisanie na Staria i Novia Zavet i nekanonichnite knigi, nov prevod ot originalnite ezitsi. Sofia, 2013].

Богдановић 1978 — Б о г д а н о в и ћ, Д. *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*. Београд, 1978 [Bogdanović, D. Katalog ćirilskih rukopisa manastira Hilandara. Beograd, 1978].

Дионисий Александрийский 1912 — Д и о н и с и й А л е к с а н д р и й с к и й. *Правила [kanones] православной церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского*. Пер. с серб. Т. 2. *Правила святых отцов*. Санкт-Петербург, 1912 [Dionisiĭ Aleksandriĭskiĭ. Pravila [kanones] pravoslavnoĭ tserkvi s tolkovaniiami Nikodima episkopa Dalmatinsko-Istriĭskogo. Per. s serb. T. 2. Pravila sviatykh ottsov. Sankt-Peterburg, 1912]. https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Aleksandrijskij/pravila-i-sobory-pravoslavnoj-cerkvi-kanonicheskoe-poslanie-svjatago-dionisija-aleksandrijskago/ (7.11.2021).

Иоанн Кассиан Римлянин 1892 — П р е п. И о а н н К а с с и а н Р и м л я н и н. *Собеседования. 22 собеседование аввы Феоны (второе). О ночных искушениях*. – В: Писания. Москва, 1892, с. 566–582 [Prep. Ioann Kassian Rimlianin. Sobesedovaniia. 22 sobesedovanie avvy Feony (vtoroe). O nochnykh iskusheniiakh. – V: Pisaniia. Moskva, 1892, s. 566–582]. https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kassian_Rimljanin/pisaniya_k_drugim_semi/5_3#sel=8:1,8:51 (8.11.2021).

Кормчая 2002 — Б е л я к о в а, Е. В., К. И л и е в с к а я, О. А. К н я з е в с к а я и др. (ред.) *Мазуринская Кормчая. Памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв*. Москва, 2002 [Beliakova, E. V., K. Ilievskaia, O. A. Kniazevskaia i dr. (red.) Mazurinskaia Kormchaia. Pamiatnik mezhslavianskikh kul'turnykh sviazeĭ XIV–XVI vv. Moskva, 2002].

Мансветов 1882 — М а н с в е т о в, И. Д. *Митрополит Киприан в его литургической деятельности*. Москва, 1882 [Man-

svetov, I. D. Mitropolit Kiprian v ego liturgicheskoĭ deiatel'nosti. Moskva, 1882]. https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Mansvetov/mitropolit-kiprian-v-ego-liturgicheskoj-dejatelnosti/#sel=88:115,88:167 (28.12.2021).

Минчева 1978 — М и н ч е в а, А. *Старобългарски кирилски откъслеци*. София, 1978 [Mincheva, A. Starobalgarski kirilski otkasletsi. Sofia, 1978].

Прохоров 2003 — П р о х о р о в, Г. М. (ред.) *Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского*. Санкт-Петербург, 2003 [Prokhorov, G. M. (red.) Entsiklopediia russkogo igumena XIV–XV vv. Sbornik prepodobnogo Kirilla Belozerskogo. Sankt-Peterburg, 2003].

Станчев 1982 — С т а н ч е в, К. *Опис на славянските ръкописи в Пловдивската народна библиотека „Иван Вазов", постъпили след 1920 год*. София, 1982 [Stanchev, K. Opis na slavyanskite rakopisi v Plovdivskata narodna biblioteka „Ivan Vazov", postapili sled 1920 god. Sofia, 1982].

Тончева-Тодорова 2014 — Т о н ч е в а-Т о д о р о в а, Х. *Требникът на Вениамин Хилендарец от 1838–1839 г.* Пловдив, 2014 [Toncheva-Todorova, H. Trebnikat na Veniamin Hilendarets ot 1838–1839 g. Plovdiv, 2014].

Христова и др. 1982 — Х р и с т о в а, Б., Д. К а р а д ж о в а, А. И к о н о м о в а. *Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България. Своден каталог*. София, 1982 [Hristova, B., D. Karadzhova, A. Ikonomova. Balgarski rakopisi ot XI do XVIII vek, zapazeni v Balgaria. Svoden katalog. Sofia, 1982].

Fedwick 1981 — F e d w i c k, P. J. *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*. Toronto, 1981.

Fedwick 1993–1999 — F e d w i c k, P. J. *A Study of the Manuscript Tradition of the Works of Basil of Caesarea* (= Corpus Christianorum. Bibliotheca Basiliana Universalis. Vol. 1–4). Turnhout, 1993–1999.

PG 31 — *S. Basilii Magni Regulae Fusius Tractatus*. – In: Migne, J.-P. Patrologiae cursus completes. Series Graeca. T. 31. Paris, 1857, col. 890–1088.

PG 88 — *S. Joannes Climacus. Scala paradisi.* – In: Migne, J.-P. Patrologiae cursus completes. Series Graeca. T. 88. Paris, 1864, col. 631–1164.

Thomson 1987 — T h o m s o n, F. J. *Slavonic Translation of Basil of Caesarea's "De ascetica disciplina" and a Slav Adaptation of the First of Them.* – Във: Втори Международен конгрес по българистика. Кн. 11. София, 1987, с. 50–84 [Vav: Vtori Mezhdunaroden kongres po balgaristika. Kn. 11. Sofia, 1987, s. 50–84].

THE PRAYER "FOR A BROTHER TEMPTED IN HIS SLEEP" AND ITS FUNCTIONAL CORRESPONDENCES IN SOUTH SLAVIC MANUSCRIPT EUCHOLOGIES: PRELIMINARY NOTES AND TEXTS

(Summary)

The problem of the proper conduct of monks who have taken a vow of chastity in the face of devilish temptations sent in their dreams has preoccupied the teachers of the Church and clergy from the fourth century to the beginning of modernity. A complex set of prayer texts has been developed, sometimes accompanied by a series of rituals for the purpose of confession, repentance, and deliverance from sin. The texts are found in different versions in many South Slavic euchologies and monastic collections of various origins and composition.

The article presents the variants of prayers and sequences "for a one seduced in a dream" in manuscripts from the 15th to the 19th c. – RNB, Kirillo-Belozerskoe sobranie № XII; Hilendar 378; Hilendar 362; Hilendar 365; CIAM 194; CIAM 370; NBIV 151 (756); NBIV 163 (350). Preliminary conclusions have been made regarding their introduction, spread, and functioning in the midst of Orthodox monks and priests.

Keywords: Orthodoxy; monasticism; ascetic rules; night temptations; prayers; repentance.

Maria Schnitter,
"Paisii Hilendarski" University of Plovdiv

Уилям Р. Федер (Утрехт, Нидерландия)

ЧЕТИРИ ГРЕШКИ И ЕДНА ЛИПСА В СЛАВЯНСКАТА ТЕКСТОЛОГИЯ

В края на научната си кариера не е безполезно изследователят да погледне назад и да провери дали неговите твърдения, изказани преди десетилетия, в светлината на новите достижения в текстологията все още имат стойност. Намерих четири случая, в които моите решения нямат право на съществуване. Изповядвам ги пред тебе, драга Светлина, защото ти следеше от самото начало кариерата ми и си единствената, която знае какво отношение имат към развитието на нашата – твоята и моята! – текстология.

Случаите са тясно свързани с двата етапа в процеса на текстологичното изследване, които са най-уязвими за субективни решения и изискват да започна покаянието си с кратък преглед на работата на текстолога[1].

От **1** – събиране на свидетелствата за текста (евристика, *heuristics*), тръгваме към **2** – сравняването им (колация, *collation*), **3** – преценка на стойността на конкуриращите се четения (рецензия, *recension*), **4** – отсяване на преписите от наличните свидетелства (елиминация, *elimination*), **5** – установяване на грешки, противоречия и други проблеми (екзаминация, *examination*), и **6** – поправяне на текста (емендация, *emendation*). За изданието можем: **а)** да вземем за меродавно едно от свидетелствата[2] (*copy–text editing*), **б)** да не следваме отделно свидетелство[3] (*eclecticism*), **в)** да класифицираме свидетелствата по отдалечеността им от архетипа[4] (*stemmatics*), или **г)** да оставим на компютъра да ни подскаже отношенията между свидетелствата[5] (*cladistics*). Тъй като (**3**) и (**5**–**6**) допускат и субективни решения,

---

[1] Прегледът е съставен по английската, испанската, немската и френската статия за *текстова критика* във Wikipedia и в някои детайли се различава от прегледа във Федер 2005: 15–24.

[2] Този вид издание е станал единствено приетият в славянската филология (вж. бел. 22, 27).

[3] Този вид издание е представен в работите от Veder 1994 насам.

[4] Този вид издание е приложен успешно в издания на библейски текстове.

[5] За такава цел се използват алгоритми за проучване на филогенетични мутации, напр. PAUP <paup.phylosolutions.com> или PHYLIP <evolution.genetics.washington.edu>.

са наложени ограничителни правила: за (**а**) разграничението на два вида разминавания (*случайни*, т.е. не са предизвикани от намеса, и *съществени варианти*[6]) и на два вида *ревизия* (*вертикална*, т.е. променяща значението на текста, и *хоризонтална*, променяща формата[7]); а за (**б**) вероятностните *канони*[8] на текстова критика; за (**в**) и (**г**) се смята, че строгата формализация на процедурите предотвратява субективизма.

Най-критични в работата на текстолога са *рецензията* (**3**) и *екзаминацията* (**5**), далече не само защото оставят простор за субективни решения, но преди всичко защото типологичните признаци на *случайни* и *съществени варианти* са културно и езиково специфични, а освен това се различават текст по текст[9]. Критерии за тяхното установяване се намират изключително при *емендацията* (**6**) на текста, която заставя текстолога да експлицира всичките решения за установяването на текста. Само сравнение на конфигурациите (*patterns*) на вариация текст по текст ни дава основа за обобщения[10].

РЕЦЕНЗИЯ

Значението на разминавания, които променят *текста* в свидетелствата му, трябва да се установи без пропуск на нито един от параметрите на текста; всеки недостиг може съществено да изкриви картината на отношенията между свидетелствата.

Недостатъчно задълбоченото ми познаване на текста (а само на структурата) затруднява оценката ми за отношенията между три сборника, написани в Лвов между 1590–1610 г.: *Мелецки*, *Лвовски* и *Уваровски*. Последните два гледах само по описанието, което не показва разлики в заглавията, а само пропуски спрямо първия; класифицирах ги като непълни преписи (преди всичко в обема на *Княжий изборник*) на първия (вж. Veder 1990). Новото издание на *Княжий изборник* (вж. Мушинская 2009) привежда четения, които доказват, че те не са преписани от *Мелецкия сборник*, а от глаголическите му антиграфи. Следователно с него те са от едно поколение.

Недостатъчно задълбоченият анализ на превода на една гръцка схолия към *Граматическото изкуство* на Дионисий Тракийски ме е подвел да го смятам като едно от свидетелствата на трактата *О писменех*, макар че по

---

[6] Разликата е описана от Greg 1950: 21–22.

[7] Разликата е описана от Tanselle 1976: 193.

[8] Каноните са събрани у Федер 2005: 21–22.

[9] Липса на алгоритми за надеждно разграничение на *случайни* от *съществени варианти* дава на *кладистиката* (**г**) статуса на *хипотеза*, която се нуждае от по-нататъшна проверка: срв. за *Въпроси и отговори към княз Антиох* класификацията на свидетелствата от De Vos, Grinchenko 2014 и от Федер 2016 1: 26–43.

[10] Търсене на типология на вариацията в преписи, направени случайно в предполагаемото ареално и времево обкръжение на изследвания текст, не дава нищо повече от случайни резултати.

текста го отделих от другите като *О грамотѣ* (вж. Veder 1999: 88–158). Едва десетина години по-късно осъзнах, че в него има наивна грешка (на мястото на имената на гръцките букви в азбуката са сложени славянските), която ще да е предизвикала написанието на *О писменех*, т.е. че този превод вероятно стои в основата на цялата традиция[11].

Недооценяването на пропуски като намесата в текста на *Слово за милостивия Созомен* (извадка от *Житие на св. Нифонт,* гл. 69) ме е подвело да конструирам една текстова химера (**b**). От българския превод на житието (**a**) непосредствено зависи и версията на *Изборниците* (**d**[12]), и версията на *Пролога* (**c**[13]); последната не само *системно* съкращава превода, но тя най-вероятно е и отделно извлечена от житието при разгръщането на *Синаксара* в *Пролог* при цар Самуил (997–1014) (вж. Veder @2).

ЕКЗАМИНАЦИЯ

Същото внимание, както на променящите текста разночетения, трябва да се отделя и на четенията, които развалят текста, без да го променят.

Недооценяването на значимостта на погрешните четения на глаголица на антиграфите ме е подвело да оценя седемте несъвместими версии на *О писменех* като „кирилски архетипи“ (вж. Veder 1999: 59). Това беше почти преди четвърт век, когато основният ми ориентир беше изборният препис на *Пандектите на Антиох*, който пази някои от оставените в кирилския антиграф глаголически букви (предимно ѻѣ)[14]. Сега, когато отново гледам колациите на преписите[15], виждам отличителните белези на транскрипция от глаголица (недойотиране и свръхйотиране, смесване на носовките и еровете, на съгласни и гласни, епентези и паравлепси) в индивидуални преписи, а това означава, че седемте несъвместими версии не са били написани на кирилица, а на глаголица. Те са просто старшите хипархетипи в една традиция, която и след тях за трансмисия е черпила от глаголически антиграфи[16].

След тези признания те моля да ми позволиш да насоча вниманието на читателите към една съдбоносна липса в нашата славянска текстология тъкмо на мястото, където всички нишки се свързват (и за която е късно да очакваме покаяние).

---

[11] Под въздействието на *О писменех* преводът е бил поправен, вж. Veder 2012; Veder @1.

[12] *Княжий Изборник*, гл. 0, вж. Федер 2019.

[13] Вж. Федер 2003.

[14] Вж. Popovski @1. Такова *вторично* копиране на глаголически букви досега няма паралел в трансмисията на текстовете, които съм изследвал.

[15] Колациите са събрани в досието *„O Pismenex“*, което може да се поръча от <hilandar@osu.edu>.

[16] Загадъчна остава изолираната версия в изгубен препис от XIV в. от манастира Савина в Черна гора, обнародвана през 1848 г. (вж. Куев 1967: 195). В публикацията липсват отличителни белези.

Славянската текстология е ампутирана и от *емендация*, и от самия *текст*. В текстовата критика с понятието *текст* се означава „символичната подредба на знаци, която е била създадена оригинално, без по-нататъшни промени“. В славянската текстология понятието е обезсмислено с добавяне на несъвместимото значение ‘каквото е написано в ръкописа’: „Реконструкцията на *текста* не може да замени предадените *текстове*“[17].

Тази ампутация не е станала изведнъж. Още от самото начало на славянската текстология[18] господства (и продължава да вирее) недоказаното мнение на лингвисти, че написанията в ръкописите отразявали изговора или вътрешната диктовка на преписвачите[19] и че църковнославянските текстове били подложени в трансмисията си на адаптация към местните езици[20]. Не се правеше разлика между препис и текст и нямаше пълноценна *колация*[21], а следователно нямаше пълноценна *рецензия*, *елиминация* и *екзаминация* (**2**–**5**). Ампутацията окончателно се оформи с издигането на статуквото в догма въз основа на погрешно разбиране на избрания модел от народноезичната френска текстова критика[22].

Последствията за качеството на славянските текстологични изследвания са сериозни: текстове се датират и локализират по повърхностни признаци на преписи[23], езикът им се идентифицира по екзотизми в

---

[17] Lichačev 1971, принцип 10. Срв. и уклончивото: „Понятието *текст* е много сложно, то има още нужда от проучване“ (Лихачев 2001: 130).

[18] За началото условно слагам идентификацията на *Изборника от 1076 г.* като написан на „руски език“ (Щербатов 1770: iv).

[19] Такова схващане заобикаля факта, че преди 1479 г. всички (а повечето и след това) ръкописи са преписи от антиграфи, които трябва да се възсъздадат поне в общи черти, преди да се твърди каквото и да е за апографите им. Реален е рискът опити за типологизирането на вариацията (вж. бел. 10) да дадат противоречиви резултати без реална стойност (вж. бел. 23 и 25).

[20] Езикът на *Изборника от 1076 г.* беше впрочем определен и като „украински“ (Rott-Żebrowski 1974), и „български“ (Велчева 1979), а неотдавна се твърдеше, че „от източнославянски произход“ бил редакторът на протографа му (бележка, вероятно редакционна, в Мушинская 2009 1: 37).

[21] Колация на ръка се правеше само на отделни места в текста, защото е трудоемка. Пълнотекстови колации станаха възможни едва с помощта на компютъра след 1980 г.

[22] Модел за Лихачев 2001 са изследванията на Жозеф Бедие (†1938). Неговото отричане на реконструкция на изворов текст не се касае до всичките старофренски текстове, а само до епическите *Chansons de geste*, съставени и разпространени по поклонническите пътища (Bédier 1908–1913; вж. и рецензията на Lot 1913); за народните *Fabliaux* той доказва тъкмо обратното (Bédier 1893). Неговата оценка на намеси на преписвачите като съавторство и следователно като нов текст не може да се пренесе в една културна област, където текстовете са написани на език, достъпен не за всеки.

[23] В датирането по старшия препис и локализацията по езика му личи предразсъдъкът, че нямало антиграф. Такъв предразсъдък е виновен за значителни грешки, например на 3

тях[24], смесват се случайни и съществени варианти[25], отлагат се отговорите на отворени въпроси[26].

Ако има паметна година в развитието на славянската текстология, тя ще е 2015-а, когато се появиха две книги, изобличаващи цялата ѝ бедност: първата натъпква в генетични връзки 9 славянски компилации (Мушинская 2015), без да прави опит за реконструкция на архетип и без да провери дали взаимовръзките им не се дължат на други причини[27]; втората слага дефектен препис, наборно издаден преди 24 г., фототипно преди 32 г. и литографски преди 141 г. (репринт преди 56 г.), с незначителни поправки по написания и словоделение като славянски „текст“ към безупречно установения текст на една гръцка компилация[28], а не прави дори и опит да допълни лакуните и да поправи поне най-дразнещите грешки[29].

Драга Светлина, дано Господ ни даде още малко време и сили поне да посочим на младото поколение как след успешна *евристика* (**1**) ще стигнат и до успешна *емендация* (**6**), а с нея – до научното установяване и на славянските *текстове*.

века датиране и на 800 км локализиране на цикъла *Слова* на Кирил мних (вж. Федер @3 срещу Творогов 1987).

[24] *De prophetarum vita et obitu* на Епифаний Кипърски (*Σωτήριος* 447, изд. Златанова 2018) има в руски препис от 1073 г. (**I**) 2275 думи, а в руски препис от XV в. Кир.-Бел. 5/1082 (**K**) 2223 думи. От тях се отклоняват от превода по погрешно четене на глаголическия антиграф в **I** 85 (3,7%), а в **K** 200 (9%); отклонения по вътрешната диктовка са в **I** 14 (0,6%), а в **K** 55 (2,4%). Също такъв незначителен процент на отклонения се среща във всички преписи от *плоската* трансмисия, т.е. систематично преписани от глаголически антиграфи (вж. Федер 2012).

[25] Погрешни четения на глаголически антиграфи са по принцип случайни. Но много от тях (напр. смесвания на ⰻ ↔ ⰾ, ⰿ ↔ ⰾ и ⰾ ↔ ⰻ, на гласни и ерове, епентези на съгласни) са били наивно съотнесени с местни изговори и са добили статус на намеси. Такъв нивелиращ подход без внимание за разлики в антиграфите превръща текстологията в *преписология*.

[26] Преди 1911 г. бяха публикувани всичките версии на славянския превод на старозаветния апокриф *2 Енох* (вж. Соколов 1910). През последващите 110 г. само се добавяха преписи от познати версии, но нямаше нито опит на колация, нито пък на рецензия, елиминация, екзаминация, емендация.

[27] Вж. Veder 2018, който показва, че *филиацията* е химера, и Федер 2019, който показва, че взаимовръзките се дължат на различно ползване на ресурсите на една библиотека.

[28] Янева 2015 (тя няма вина за очебийната асиметрия на изданието).

[29] Има повече от 20 независими преписа и фрагменти. От тях 3 пълни преписа и 2 фрагмента са добавени към колацията в досието „Izbornik 1073“, което може да се поръча от <hilandar@osu.edu>. Те допълват лакуните (освен две) и дават основа за поправяне на повечето от грешките.

ЛИТЕРАТУРА

Велчева 1979 — В е л ч е в а, Б. *Изборникът от 1076 г. като източник на данни за историята на българския език*. – Старобългарска литература, 5 (1979), с. 97–100 [Velcheva, B. Izbornikat ot 1076 g. kato iztochnik na danni za istoriyata na balgarskia ezik. – Starobalgarska literatura, 5 (1979), s. 97–100].

Гранберг, Федер 2021 — Г р а н б е р г, А., У. Р. Ф е д е р. *За Златната верига* и *За степените на брака*. – Старобългарска литература, 63–64 (2021), с. 183–216 [Granberg, A., W. R. Veder. Za Zlatnata veriga i Za stepenite na braka. – Starobalgarska literatura, 63–64 (2021), s. 183–216].

Златанова 2018 — З л а т а н о в а, Р. *Дръзки са словата ви... Житията на дванадесетте пророци в старобългарски превод.* София, 2018 [Zlatanova, R. Drazki sa slovata vi... Zhitiyata na dvanadesette prorotsi v starobalgarski prevod. Sofia, 2018].

Куев 1967 — К у е в, К. М. *Черноризец Храбър*. София, 1967 [Kuev, K. M. Chernorizets Hrabar. Sofia, 1967.

Лихачев 2001 — Л и х а ч е в, Д. С. *Текстология* (*на материале русской литературы X–XVII вв.*). 3. изд. Санкт-Петербург, 2001 (1. изд. Ленинград, 1962) [Lihachev, D. S. Tekstologiia na materiale russkoĭ literatury X–XVII vv.). 3. izd. Sankt-Peterburg, 2001 (1. izd. Leningrad, 1962)].

Мушинская 2009 — М у ш и н с к а я, М. С. и др. *Изборник 1076 года. Издание второе, переработанное и дополненное.* Т. 1–2. Москва, 2009 [Mushinskaia, M. S. i dr. Izbornik 1076 goda. Izdanie vtoroe, pererabotannoe i dopolnennoe. T. 1–2. Moskva, 2009].

Мушинская 2015 — М у ш и н с к а я, М. С. *Изборник 1076 года. Текстология и язык.* Санкт-Петербург, 2015 [Mushinskaia, M. S. Izbornik 1076 goda. Tekstologiia i iazyk. Sankt-Pererburg, 2015].

Соколов 1910 — С о к о л о в, М. И. *Славянская книга Еноха Праведного. Тексты, латинский перевод и исследование.* Посмертный труд автора, приготовил к изданию М. Сперанский. – Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. Москва, 1910 [Sokolov, M. I. Slavianskaia kniga Enoha Pravednogo. Teksty, latinskiĭ perevod i issledovanie. Posmertnyĭ trud avtora, prigotovil k izdaniiu M. Speranskiy. – Chteniia v Imperatorskom obshchestve istorii i drevnosteĭ rossiĭskikh. Moskva, 1910].

Творогов 1987 — Т в о р о г о в, О. В. *Кирил*. – В: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. Ленинград, 1987, с. 217–221 [Tvorogov, O. V. Kiril. – V: Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevneĭ Rusi. Vyp. 1. Leningrad, 1987, s. 217–221].

Федер 2003 Ф е д е р, В. Р. *Взгляд на церковнославянские тексты и их язык снизу*. – В: Герд, А. С., В. Р. Федер. Церковнославянские тексты и церковнославянский язык. Санкт-Петербург, 2003, с. 5–142; поправ. репр.: Федер, У. Р. Redde rationem. Шумен, 2011 Да се посочат страниците в репринта. [Veder, W. R. Vzgliad na tserkovnoslavianskie teksty i ikh iazyk snizu. – V: Gerd, A. S., W. R. Veder. Tserkovnoslavianskie teksty i tserkovnoslavianskiĭ iazyk. Sankt-Peterburg, 2003, s. 5–142; poprav. repr. Veder, W. R. Redde rationem. Shumen, 2011].

Федер 2005 Ф е д е р, У. Р. *Хиляда години като един ден. Животът на текстовете в православното славянство.* София, 2005 [Федер, W. R. Hilyada godini kato edin den. Zhivotat na tekstovete v pravoslavnoto slavyanstvo. Sofia, 2005].

Федер 2012 Ф е д е р, У. Р. *Плоская традиция текстов*. – Palaeobulgarica, 36 (2012), № 4, с. 98–109 [Veder, W. R. Ploskaia traditsiia tekstov. – Palaeobulgarica, 36 (2012), № 4, s. 98–109].

Федер 2016 Ф е д е р, У. Р. *Псевдо-Атанасий Александрийски: Въпроси и отговори към княз Антиох*. Т. 1–2. Шумен, 2016 [Veder, W. R. Psevdo-Atanasiĭ Aleksandriĭski. Vaprosi i otgovori kam kniaz Antiokh. T. 1–2. Shumen, 2016].

Федер 2019 Ф е д е р, У. Р. *Версии или текстове? Княжият изборник и Изборникът на грешния Йоан и техните роднини*. – Старобългарска литература, 59–60 (2019), с. 199–220 [Veder, W. R. Versii ili tekstove? Knyazhiyat izbornik i Izbornikat na greshnia Ĭoan i tehnite rodnini. – Starobalgarska literatura, 59–60 (2019), s. 199–220].

Щербатов 1770 Щ е р б а т о в, М. М. *История российская от древнейших времен*. Т. 1. Санкт-Петербург, 1770 [Shcherbatov, M. M. Istoriia rossiĭskaia ot drevneĭshikh vremen. T. 1. Sankt-Peterburg, 1770].

Янева 1915 Я н е в а, П. *Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.)*. Т. 3: *Гръцки извори.* Гръцки текст и изследване. П. Янева; Славянски текст, прегледан и сверен допълнително А. Минчева, Цв. Ралева, Ц. Досева, П. Янева. София, 2015 [Yaneva, P. Simeonov sbornik (po Svetoslavovia prepis ot 1073 g.). T. 3: Gratski izvori. Gratski tekst i izsledvane. P. Yaneva; Slavyanski tekst, pregledan i sveren dopalnitelno A. Mincheva, Tsv. Raleva, Ts. Doseva, P. Yaneva. Sofia, 2015].

Bédier 1890 B é d i e r, J. *Le Lai de l'Ombre.* Fribourg, 1890.

Bédier 1893 B é d i e r, J. *Les Fabliaux, études de littérature populaire et d'histoire littéraire du Moyen Âge.* Paris, 1893.

Bédier 1908–1913 B é d i e r, J. *Légendes épiques, recherches sur la formation des chansons de geste, 1–4*. Paris, 1908–1913.

De Vos, Grinchenko 2014 — D e V o s, I., O. G r i n c h e n k o. *The Quaestiones ad Antiochum Ducem: Exploring the Slavonic Material*. – Byzantion, 84 (2014), p. 105–143.

Greg 1950 — G r e g, W.W. *The Rationale of Copy-Text*. – Studies in Bibliography, 3 (1950), p. 19–36.

Lichačev 1971 — L i c h a č e v, D. S. *Grundprinzipien textologischer Untersuchungen der altrussischen Literaturdenkmäler*. – In: G. Martens et al. (ed.). *Texte und Varianten: Probleme ihrer Edition und Interpretation*. München, 1971, p. 301–315 [същото на руски език: Л и х а ч е в, Д. С. *Основные принципы текстологических исследований памятников древнерусской литературы*. – В: Текстология славянских литератур: Доклады конференции. Ленинград, 25–30 мая 1971 г. Ленинград, 1973, с. 219–234].

Lot 1913 — L o t, F. [Review of Bédier 1908–1913]. Romania, 42 (1913), p. 593–598.

Popovski @1 — P o p o v s k i, J. *The Earliest Pair of Antigraph and Apograph in Slavonic Writing*. @<academia.edu>.

Rott-Żebrowski 1974 — R o t t - Ż e b r o w s k i, T. *Ukraińskie cechy głosowe w Izborniku Światoslawa z 1076 roku*. – In: Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Facultas philosophica. Philologica 36 (= Slavisticky sborník Olomoucko-Lublinsky). Praha, 1974, p. 167–176.

Tanselle 1976 — T a n s e l l e, G.T. *The Editorial Problem of Final Authorial Intention*. – Studies in Bibliography, 29 (1976), p. 167–211.

Veder 1990 — V e d e r, W. R. *Literature as a Kaleidoscope: The Structure of Chet'i Sborniki*. – In: E. de Haard et al. (ed.) Semantic Analysis of Literary Texts. Amsterdam, 1990, p. 599–613.

Veder 1994 — V e d e r, W. R. *Die Collatio XII Anachoretarum: Zur Rekonstruktion einer methodianischen Übersetzung und ihrer Überlieferung ca. 884–1050*. – Anzeiger für slavische Philologie, 22 (1994), № 2, p. 177–197.

Veder 1999 — V e d e r, W. R. *Utrum in alterum abiturum erat? A Study of the Beginnings of Text Transmission in Church Slavic*. Bloomington, 1999.

Veder 2012 — V e d e r, W. R. *Translation – Who Cares?* – In: V. Izmirlieva, B. Gasparov (ed.). Translation and Tradition in "Slavia Orthodoxa" (= Slavische Sprachgeschichte, Bd. 5). Zürich, 2012, p. 181–191.

Veder 2018 — V e d e r, W. R. *In Search of the Filiation of Two Izborniki* [Review]. – Rossica Antiqua, 16 (2018), № 1–2, p. 93–135.

Veder @1 — V e d e r, W. R. *From Manuscript to Text and from Text to Literary Interaction*. @<academia.edu>.

Veder @2 — V e d e r, W. R. *Markup in the Prolog*. @<academia.edu>.

Veder @3 — V e d e r, W. R. *The Homilies of Cyril the Monk: Collation, Preliminary Reconstruction and Index*. @<academia.edu>.

FOUR ERRORS AND ONE LACUNA IN SLAVIC TEXTOLOGY

(Summary)

The paper explains four errors committed by the author in earlier studies. It shows them to be embedded in a significant lacuna in Slavic textology, i.e. that of emendation and, ultimately, text.

Keywords: textual criticism; textology; text; emendation.

William R. Veder,
Utrecht, The Netherlands

Климентина Иванова (София, България)

БЕЛЕЖКИ ВЪРХУ СЪСТАВА НА РЪКОПИС № 138 ОТ СБИРКАТА НА А. И. ХЛУДОВ В ДЪРЖАВНИЯ ИСТОРИЧЕСКИ МУЗЕЙ, МОСКВА*

Между многото ценни български ръкописи в сбирката на старообрядеца Алексей Иванович Хлудов, търговец и колекционер (1818–1882), която сега се пази в Държавния исторически музей в Москва (ГИМ), се намира един български пергаментен триод от втората половина на XIII в., № 138 (*Хлуд138*)[1], който в последно време привлича вниманието на палеославистите. Химничният му състав е анализиран неколкократно в предшестващите десетилетия[2], но не и риторичните слова[3], включени в него. По тяхното място и предназначение те са синаксарни четива, които, подобно на

* Този текст е резултат от извършено изследване в рамките на проект „Дигитален справочник на кирило-методиевското научно наследство“ на Кирило-Методиевския научен център при БАН с финансиране по проекта BG05M2OP001-1.001-0001 за изграждане и развитие на Центъра за върхови постижения „Наследство БГ“.

[1] Описание на ръкописа вж. у Попов 1872: 294; Щепкина и др. 1966: 280, 282; Николова, Йовчева, Попова, Тасева 1999: 54–55 (с библиография); Николова 2018: 283–298. А. Ф. Гилфердинг, притежател на ръкописа преди А. И. Хлудов, е намерил ръкописа в Карпинския манастир (днес в Северна Македония). М. Ф. Карлова, която, изглежда, е придружавала Гилфердинг в пътуването му по Балканите през 1868–1869 г., съобщава за богатата библиотека на Карпинския манастир и за това, че там местният свещеник им е подарил 3 стари славянски пергаментни ръкописа. За Карпинския манастир вж. ПЭ: 323–324 (без автор); вж. и https://www.pravenc.ru/text/1681141.html (използана 12.01.2022). Много голяма е вероятността *Хлуд138* да е един от подарените тогава на Гилфердинг пергаментни ръкописи.

[2] Ще посоча например изследването върху славянските триоди на М. А. Момина (Момина 1983), както и капиталния труд на Георги Попов (Попов 1985) за химничните текстове, съдържащи част от песнопенията за делничните дни и съботите на Великия пост, вплетени в поетичен акростих с автор Константин Преславски. Те са открити и обнародвани от него. В своя труд Г. Попов е използвал и текста на *Хлуд138*. За изследванията върху *Хлуд138* вж. Николова 2018.

[3] Тук и нататък употребявам *слово* в по-общия жанров смисъл при определянето на средновековната византийска риторска практика. Конкретно в *Хлуд138* повечето от синаксарите са *учителни слова*, т.е. *поучения*.

проложните жития, се поместват според богослужебния си ред не само в пролозите, но и в минеите. В последно време именно част от тези слова (главно на свързаните с името на св. Климент Охридски), включени както в химнографски, така и в риторични състави, привличат вниманието на нашата колега Св. Николова. Тя се насочва към онези учителни слова (поучения), за които не са открити гръцки оригинали и които редица специалисти определят като предположително принадлежащи на св. Климент, на негови ученици или на следовниците му. Св. Николова изказва и свои съображения за включване на още една творба (*Поучение за V неделя от Великия пост*) към издадените в КлО1 и КлО2 текстове; тя разширява познатия от 1977 списък от преписи (КлО2: 623–666), съдържащи слова, възможно създадени от св. Климент (Николова 2008; Николова 2018). В издирванията си Св. Николова привлича и част от синаксарните четива в *Хлуд138*, които не бяха отбелязвани от палеославистите до последното му кратко описание в Каталога от 1999 г. (Николова, Йовчева, Попова, Тасева 1999)[4]. Там за първи път част от четивата, включени в *Хлуд138*, станаха известни на изследователите. По-късно Св. Николова ги представя по-подробно в статията си от 2008 г., а в своята студия от 2018 г. тя окончателно ги анализира като цикъл. В тази студия са дадени изчерпателни сведения за историята на изследванията върху *Хлуд138*, както и нейни собствени наблюдения de visu върху този ръкопис. Пак там като приложения са обнародвани поместените в *Хлуд138 Слово за Неделя месопустна*, *Слово за V неделя от Великия пост* и *Слово за Възкресението на Лазар*. Според Св. Николова още в старобългарската книжнина е бил оформен цикъл от 11 слова – 9 слова за периода на четирите подготвителни неделни дни и петте неделни дни от Великия пост и двете слова на св. Климент за Възкресение Лазарево (за събота от VI седмица на Великия пост) и Цветница (Николова 2008: 14)[5].

---

[4] Изготвилата описанието Л. Тасева е посочила творбите на св. Климент в синаксарната част, включително и предположително приписваните, както и частите от старобългарските песнопения на Константин Преславски според изследването на Г. Попов. Вж. Николова, Йовчева, Попова, Тасева 1999: 54–55.

[5] Основанията за свързването на този цикъл със старобългарското книжовно наследство вж. у Николова 2008: 3–8; Николова 2018: 245–282. В КлО2: 623–771 от великопостните слова като предположително Климентови творби са издадени 6: за Неделя месопустна, Неделя Сиропустна и I–IV неделя на поста. Св. Николова счита категорично, че към тях трябва да се присъедини и *Слово за V неделя*, като привежда свои доводи в полза на тази атрибуция, но все още няма цялостно изследване върху възможното авторство на св. Климент за тази творба, както и върху проблема за цикъла от 11 слова в рамките на старобългарските триодни сборници. Издание на текста на *Слово за V неделя от Великия пост* по руски ръкопис от средата на XIV в. вж. у Николова 2008: 15–18. От синаксарната част на *Хлуд138* Св. Николова е описала и коментирала 8 запазени изцяло или фрагментарно слова и е издала 3 текста (Николова 2018).

Тема на настоящата статия са преди всичко синаксарните четива в състава на *Хлуд138*[6]. Направените археографски и кодикологични допълнения са непълни, защото не познавам целия текст, а съм работила главно с риторичните творби в него. За описанието на *Хлуд138* освен собствени наблюдения използвам Каталога от 1999 г. и обширното представяне на ръкописа от Св. Николова (Николова 2018)[7].

Най-общо характеристиката на ръкописа е следната: *Хлуд138* е триод, обхващащ както постните празници, така и началото на цветния цикъл от подвижната църковна година – Страстната седмица и Пасхалната служба (без края ѝ). Той е староизводен, с паримии, типикарски указания, синаксарни текстове и няколко евангелски четива. Последната му датировка е от втората половина на XIII в. (Николова, Йовчева, Попова, Тасева 1999: 54), както се приема от изследователите[8]. Тъй като е без край, не сме сигурни дали завършва с Възкресение Христово, или е имало песнопения и за следващи триодни празници[9]. Ръкописът обема 250 листа и не е в добро състояние – вторичната му подвързия от XVI в. донякъде го е запазила през следващите векове, но краят му липсва. В книжното тяло има изрязани и повредени листове, а също така и листове с изтъркан и нечетлив текст[10].

---

[6] При анализа на състава на *Хлуд138* използвам картотеката на подготвяния заедно с Цв. Данова справочник за южнославянските триодни панигирици Bibliotheca Homiletica Balcano-Slavica (BHomBS). От картотеката на BHomBS съм използвала фиширани ръкописи, които нямат пълно описание. Тук те са посочени с техните сигнатури и датировката им. Общо върху проблематиката на триодните панигирици вж. Иванова, Данова 2019.

[7] За уточняване на съдържанието и за всички необходими справки по описанието на ръкописа съм безкрайно признателна на колегата Елена Уханова от Отдела за ръкописи на ГИМ (Държавен исторически музей), Москва, без помощта на която това изследване не би било възможно.

[8] Датировката е на О. А. Князевска и е подкрепена от А. А. Турилов, който посочва становището на Князевска. Вж. Охотина, Турилов 1993: 20. Няколкото хартиени листа, посочени в описанието (237–238, 241–242, 245–246), са датирани от средата на XIV в.; отбелязано е, че л. 239 също е хартиен, но е по-късен.

[9] Като „Триодь постная и цветная“ посочват ръкописа А. А. Турилов и Н. А. Охотина (Охотина, Турилов 1993: 20). Не само по тази причина *Хлуд138* би трябвало да се определя като Триод, а не като Постен триод. Както отбелязва и М. А. Момина, в ранния период от славянската писменост Постният и Цветният триод трябва да се разглеждат като една книга (Момина 1983: 35). През XIII в. триодите още не са така категорично разделени на „постни“ и „цветни“, а още по-рядко е спазвано отделянето на Цветница и Пасхалната седмица от постната част на триода, което по-късно е преобладаващо и дава име на двете части – Постен и Цветен триод.

[10] В Каталога от 1999 са отбелязани няколко липси в книжното тяло, но дали това са всички липси, може да се каже едва когато текстовете са внимателно проверени лист по лист. Според Каталога между л. 22 и 23, между 23 и 24 (3 листа) и между 24 и 25 е имало хартиени листове, след това изрязани. След л. 22 са били разположени песнопенията от вечерта на Сирни вторник до паримийно четиво за вечерта на Сирни петък (Захария 8:7–17); отбелязана е липса на по 1 лист между л. 50 и л. 51, л. 220 и 221, а за другите не можах да проверя липсите, но ще отбележа, че от IV тетрада са налични само 2 листа (23 и 24). Засега към посочените в каталожното описание ще прибавя, че между л. 229 и 230 липсва 1 лист

Неясен остава въпросът с номерацията на тетрадите. В каталожното описание се посочва една оригинална номерация „обикновено в края на тетрадите, а по-рядко – в началото им, в средата на долното поле“ (Николова, Йовчева, Попова, Тасева 1999: 54). Изглежда обаче, че номерациите са три, като двете оригинални номерации (непълни) са запазени отчасти в края на тетрадите долу на лявата страна и/или горе на лицевия лист. Първата от тях се вижда от л. 25а нататък горе, където се чете (є҃) – V тетрада[11]. С втората оригинална номерация са означени само няколко тетради. Тя започва след XIX тетрада (л. 135–142). На л. 143а (там, където се сменя и ръката) е отбелязана I тетрада (а҃)[12]. След л. 175а горе се разчита полузаличено (є҃), втората оригинална номерация не се чете (може да е изрязана при вторичното подвързване на ръкописа). Следи от нея открих на л. 221а, където горе е отбелязано XIV (ід҃) – число, несъответстващо на реалния брой тетради. Запазената в целия ръкопис номерация на тетрадите, отбелязана и в Каталога, е вторична, по-късна. Именно тя е последователна за целия ръкопис и е нанесена в средата на долното поле на листовете в началото и в края на тетрадите. Първото означение е на л. 6б, в края на I тетрада (а҃) и на л. 7а на II тетрада (в҃), а последното е в края на л. 249б в края на тетрада XXXIII (лг҃), която е от 6 листа[13].

Ръкописът е дело на преписвачи, които нямат еднаква школовка. Писмото на двамата основни кописти може да се определи като непоследователно уставно, преминаващо в полуустав със средна големина. Писмото е „рехаво“, буквите са на отстояние една от друга и някъде конфигурацията им клони към квадратна, на места те са писани небрежно, с разлики в големината и формата. Ще отбележа, че същата небрежност се отнася и до надредните знаци в по-голямата част на текста.

и че между л. 249 и последния л. 250 са изпаднали листове, количеството на които не може да се установи.

[11] Ако тетрадите са по 8 листа, както изглежда от номерациите, то значи, че до л. 24 включително от книжното тяло липсват 8 листа.

[12] Смяната е отбелязана от Св. Николова. Тъй като последният ред на л. 142б завършва с обичайното съкращение за напомняне на библейски стих (Дан. 3:57) към *Покаения канон* на Андрей Критски (гн҃н г҃а ѡнте дѣла и ѹрѣ·// [превозносите его вовеки]), тя счита, че „очевидно тук има загубени листове“ (Николова 2018: 287). Липсващ лист обаче няма, песнопенията на л. 143а следват реда си, а в тетрадите XIX и XX няма липси.

[13] Вторичната номерация е направена след XIV в., защото между 8-те листа в тетрада XXXII са включени по-късните хартиени листове от XIV в. Според начертанието на буквите номерацията най-вероятно е нанесена след вторичното подвързване, т.е. в XVI в. На места се виждат и двете номерации; те обикновено сочат едни и същи цифри, но има случаи на разминаване, които трябва да се уточнят de visu. Така например на л. 221а горе втората оригинална номерация е с числото ді҃, а вторичната късна номерация отчита вярната последователност на тетрадите – XXX (л҃).

Правописът на *Хлуд138* е среднобългарски и целият текст заслужава детайлно изследване. При прегледа на езиковите и правописните черти на ръкописа Св. Николова посочва (Николова 2018: 287–291), че всички книжовници имат общи черти на правописа, съчетание както на старинни, така и по-нови явления, „а също – макар да варират в някои случаи между различните книжовници, общо взето, показват немалко устойчиви белези“ (Николова 2018: 287; за лексиката на ръкописа срв. и Русек 1969). Примерите, подбрани от Св. Николова, са лексикални и илюстрират редуване на архаични и по-нови думи. Заключението е, че в *Хлуд138* „са използвани различни източници – някои много по-стари антиграфи, но има и някои нововъведения“ (Николова 2018: 289)[14].

Тъй като наблюденията ми са главно върху синаксарните четива, ще посоча най-общо, че правописът на *Хлуд138* е с две носовки, а по отношение на еровете е едноеров (ь). Буквата ъ се пише рядко и несистемно[15]. Изясняването на еровете не е засвидетелствано в еднаква степен в отделните ръце, но се среща повсеместно и във всички позиции. Паерчикът вместо ерова буква (ъ, ь) се употребява разширено и има най-различни начертания. На места той е заменен с точки или дъгички над реда или над втората от съгласните. Смесването на носовките е проведено повсеместно в текста, а някои форми, включително замяната на носовките с ъ, ь, є и обратните случаи – на ѫ вм. ъ или ѻ; на ѫ и ѧ вместо ъ, є – показват, че процесът на деназализация през XIII в. и промененият гласеж на буквите влияят върху правописа, тъй като книжовникът се подчинява на вътрешния си диктант. Вероятно неясните правила относно употребата на ѫ и ѧ създават несигурност у копистите (това се вижда от пълното смесване на ѫ и ѧ от първия книжовник, по-рядко при другите). Така се обясняват и разнообразните и колебливи начертания на двете букви, особено на ѫ. Отделни примери за това има в целия ръкопис. В текста, най-вече при първия книжовник, има начертание „средна носовка“ ѫ с много малка, само загатната главичка. На няколко места забелязах употреба на йотувани носовки – Тѧ ѩжє вндѣ моѭснѭ (2 пъти – с ѫ и с ѫ) във винителен падеж (л. 94б). Смесване на ѣ/є и ы/н, преглас на ѧ след палатални съгласни (редовно след ѵ), частично

[14] В своето обобщение Св. Николова се опира и на ценните данни, посочени в изследването на част от лексиката на среднобългарските триоди от Й. Русек („Из лексиката на среднобългарските триоди“), една от малкото подобни публикации през 60-те години на XX в. За съжаление, в нея *Хлуд138* остава в периферията на избраните 11 триода и повечето примери са от по-известните тогава паметници (вж. Русек 1969).

[15] Забелязах поне на едно място, където се сменя почеркът (от л. 190а до л. 198б), че ъ започва да се пише редовно и дори на места ы се пише ъы, но още от л. 191а същият копист постепенно се връща към едноеровия правопис. Възможно е да има и други подобни места и не е изключено те да отразяват правописа на антиграфа.

изчезване на епентетичното ѧ, както и други черти на среднобългарските текстове се срещат при преписвачите на *Хлуд138*, както е в много ръкописи от XIII в., най-вече в провинциалните български книжовни средища[16]. Забелязах обаче и една особеност, с която досега не съм се сблъсквала. При несъмнено българския характер на правописа отделни гласни букви, най-вече н и ы, се удвояват съгласно рашките норми; предполагам, че копистите не само са чели, но и са преписвали рашки текстове. Удвояването е във всички позиции, а не само около прилагателните, където може да се обясни с подражание. Удвояват се завършващи на н или ы окончания на различни думи (глаголи, съществителни, прилагателни, местоимения (вынѝ, мынѝ). Това се наблюдава и при двата основни почерка. Срещнах удвояване, включително на ь, но не в род. м. р., мн. ч., а в им. ед. ч. (например ѡ҆гнѝьь л. 129б)[17]. Ударения няма, а надредни знаци се пишат без система и с най-различни начертания: точки, малки хоризонтални и коси чертици, лява ᾽ и рядко – дясна ᾽ надредна запетая, точка с коса чертичка ´, знаци ˆ и ˇ. Косите чертички с различен наклон се редуват с горна точка и надредни запетаи. Най-широко са застъпени надредната точка (при първия копист) и дъгичката с различна големина над буквите (при втория)[18]. При първия копист надредната точка освен в начална и поствокална позиция се среща и изобщо над гласни букви, а с точка или с две точки над две съгласни на места той заменя паерчика. Титлите имат различни начертания, някои са пречертани, други – вълнообразни и т.н. Във връзка с писането и разпределението на работата между копистите ще отбележа, че спорадично се забелязва липса на първа буква от думите, започващи със заглавни и малки червенословни начални букви. Това е сигнал, че червенословът на места е нанасян по-късно, най-вероятно от друг книжовник, затова на места е пропуснат. Срещат се не само липси на първи буква, но и много грешки от типа на с҃ѣ вместо п҃ѣ л. 32а; в҃ѫ вместо вь с҃ѫ л. 179б; В҃ ѫ҃ вместо В҃ с҃ѫ 182а; ѵ҃ѣ вм. п҃ѣ в канона за Велики четвъртък л. 202б; при библейските имена във *Великия покаен канон* на Андрей Критски (например Пѧноѩ вместо Мѧноѩ л. 139б). Със същия червенослов има и добавки от друга ръка на изпуснати букви (те могат да се видят на л. 179б, 189б и другаде). На места има следи от намеса на служещи по триода хора. Срещу началото на четиво, започващо с контурен червенословен инициал

---

[16] Както посочихме по-горе (бел. 1), ръкописът се е пазил в Карпинския манастир и не е изключено да е писан там или в друг манастир в областта.

[17] Видният наш учен Иван Добрев, към когото се обърнах за консултация, ми даде най-логичното обяснение – че изобщо така става при наслагването на правописни влияния в райони, където има различни правописни практики.

[18] При изтъркания на места и не съвсем ясен текст, а и при небрежния начин, по който са изписвани надредните знаци, тяхната форма на места затруднява възпроизвеждането им за печат.

ꙋ и точки вътре в буквата, в полето с мастило същата буква ꙋ е повторена небрежно, но е оформена в друг стил. От по-късна ръка и кафяво мастило за удобство са нанесени уточнения към началните текстове на делничните дни от постните седмици (л. 36б, 38а, 40б, 43а, 62а, 77б и др.). Друг книжовник от по-късно време (XVI в.?) подновява с черно мастило полузаличени думи (по-голяма намеса забелязах на л. 53б, 54а, 214б, 215б, 216а,б, но има думи и отделни букви и на други страници)[19]. Те са свидетелство, че за този ползвател на триода е бил привичен ресавският двуеров правопис, според който той заменя някои букви. Някъде ь или ѻ са поправени на ъ, другаде над ѧ, ѫ е написано є (например в гѹѫдѧцꙗ л. 34а). Има и по-късни приписки и подписи с имена. Всичко това, както и зацапаните, потъмнели и изтъркани страници, свидетелства, че *Хлуд138* е използван в службите в продължение на столетия.

Що се отнася до типа и структурата на триодните песнопения в *Хил138*, те са определени от М. А. Момина и от Г. Попов (Момина 1983; Попов 1985). Двамата изследователи систематизират триодите по различни критерии, но и според двамата *Хил138* е в една група с *Орбелския триод*[20].

СЪСТАВ НА СИНАКСАРНИТЕ ЧЕТИВА В *ХЛУД138*

Според състава на четивата *Хлуд138* може да се причисли към групите на староизводни синаксари и на триодните панигирици, в които е включен изцяло или отчасти цикълът за подготвителните и великопостни неделни дни, съставен от преводни и непреводни (включително и на св. Климент) слова. Както творбите, така и техният брой варират в различните обособени групи от триоди или триодни панигирици. По отношение на пълния цикъл четива *Хлуд138* е редуциран. В него за Неделята на митаря и фарисея и за Неделята на блудния син, подготвителни към постния период, след 6-та песен на каноните на утренята в неделните дни не са включени четива. Това може да се дължи на по-късното оформяне на цикъла четива за предпостните седмици. За останалите неделни дни от поста, за Лазарова събота и за Цветница са поместени предположително Климентовите творби, така както е и в останалите триоди, в групата, към която той се числи. От друга страна, в седмичните великопостни служби в *Хил138* (и по-специално за съботните дни)

---

[19] Вероятно през XVI в. на л. 235б долу в последната стихира на хвалитните с начало: Тебє ѡдѣѫцꙗгѡ сѧ свѣтомь… краят е дописан с късни букви и черно мастило от един от ползващите триода. Той е дописал и края на последното паримийно четиво от вечернята за Велика събота на хартиения лист 246а.

[20] По тази причина, а и защото снимките му са качени в интернет, при някои уточнения към състава на *Хлуд138* използваме за съпоставка именно *Орбелския триод*. Интернет адрес: https://nlr.ru/manuscripts/RA1527/elektronnyiy-katalog?ab=1DC9653D-9A95-47FA-9F8A-787F85F6ED9C ; Последно описание: Христова, Загребин, Енин, Шварц 2009: 50–52 (№ 15).

се четат текстове, липсващи или редки в останалите староизводни триоди и триодни панигирици – за Събота от месопустната седмица, за Събота от I седмица на Великия пост и за Събота от V седмица (на Акатиста), а също и два текста за Велики петък, които не съм срещнала в други старо- и среднобългарски ръкописи. Те обаче се намират в по-късни преписи в сръбски панигирици и триоди със синаксари, между които най-важно място заема сръбският Постен триод от сбирката на А. И. Хлудов – *Хлуд139*, писан в 1433–1434 г.[21]

Св. Николова е описала текстовете на словата от *Хлуд138*, свързани с името на св. Климент. Останалите синаксарни четива в ръкописа обаче не са познати на изследователите. По тази причина ще представя тук в едно общо описание 15-те творби от *Хлуд138*[22]. Едновременно за пълнота посочвам и всички забелязани от мен уставни указания за четенето и на други слова в *Хлуд138*. За ориентация на читателя маркирам и химничните части, където са поместени синаксарните четива. Върху досега неизследваните текстове се спирам по-подробно. За ония слова, които са описани и издадени със справочен апарат в КлО2: 635–666 и от Св. Николова 2018, ако е необходимо, представям допълнителни данни.

---

[21] Вж. Николова, Йовчева, Попова, Тасева 1999: 58–59, № 53 (с библиография). Изготвилата описанието Л. Тасева е посочила, че в ръкописа са включени и „поучения за по-важните празници от Събота месопустна до Лазарова събота“, между които предположително приписваните на св. Климент; в описанието е отбелязано, че те спадат към първичната редакция на творбите. Синаксарната част в *Хлуд139* е обособена от химничната и е на л. 250б–263б – в края на ръкописа. *Хлуд139* е описан и използван при изданието на съчиненията на св. Климент в 1977 г. (КлО2: 639–640, № 8, обработила Кл. Иванова). В изданието разночетенията по *Хлуд139* са подведени към всичките 6 поучения. Там изказвам и хипотеза, че в българската му подложка са липсвали листове, съдържащи края на Словото за V неделя от поста и началото на Словото за Възкресението на Лазар, понеже в *Хлуд139* тези два текста са слети на л. 262 (КлО2: 640). С това слово завършва и синаксарната (риторичната) част на *Хлуд139*, т.е. целият ръкопис.

[22] Среднобългарския текст предавам максимално близо до оригинала съгласно възможностите на шрифта. Включвам алограмата за голяма носовка ѫ, а също и средна носовка ѫ за ѫ и ѧ, защото те са емблематични за правописа в този триод. Средната носовка на много места трудно се различава поради това, че горната ѝ част е едва забележима. От останалите букви се запазват н, ı, ї; ѳ, ѡ, ѻ; ѥ, є; ѹ и ȣ, но ꙋ предавам като ѹ. Възпроизвеждат се надредните букви, съкращенията и буквите под титла, както и пунктуационните знаци (включително средната точка). Другите разделителни знаци в текста се предават с обикновена точка. Главни букви се въвеждат само там, където те са откроени в текста с големина и червенослов. Всички глоси в полето се слагат в кръгли скоби. Надредните знаци са различни при различните преписвачи, но най-характерни (поне за двамата основни преписвачи, в чиято част са текстовете от приложенията) са надредните точки, някои от които са едва забележими, и дъгички с различна големина и очертания. Те се пишат не само над гласните в начална и поствокална позиция, но и над други букви без система. Паерчикът се среща с различни начертания, но го предавам само с ˈ. Различните начертания на надредните знаци се подвеждат под една форма (˙), (´ и ˋ), (˘ и ˘) ,(ˈ) ,(ˈ), (˙˙), в това число и титлите, които се предават само с (‾), (‾) и (‾).

Първите уставни указания в състава на *Хлуд138* са за Събота месопустна. На л. 8б при утренята се посочва, че след седалния тропар на катизмата се чете Слово от Йоан Дамаскин (и҆ ч҃е·мь· сл҃о дамаскиново)[23]. Канонът на този празник е за усопшите на глас 8-и, а след 6-а песен, кондака и икоса следва четивото за Събота месопустна.

1. Л. 11а–12а: Вь сѫ҃· мѫ҃·поу҃нѫ· п҃оучнє· а҃рхепи҃па костанднна гра҃· алекѯа҃нрьска҃аго· бл҃гвн ѡ҃че·

Ннѣ разоумѣіємь братніє· какѫвь (!) страхь н трепеть нмать д҃ша· іе҃га разлѫчѣіет сѧ ѿ тѣла· и҆ прни҆деть бо на нѫ вьсе вони҆ньство протнвни҆ сль· кнѧзь тьмѣ дѫ҃жнтелѣ лѫкавьствнѧ· вь ѡбрь [! ѡбразь] іетероу ѡсѫжєнню·

Край: мн же бра҃ѧ моѧ҃ понѣ н҃нѣ вьспрьнѣмь· ꙗко ѿ сн҃а поганьска· ранѫ дніаволѫ ѿврьзѣм҃ вьспрьнѣмь покаа҃нніємь· прнпаднѣ(м)ь кь бг҃оу сь сльзам҃ да ѡмыіємь грѣхы н҃шѫ· да радостнѫ достнгнемь н са҃нѣмь на страшнѣмь сѫдѣ· сь іс҃омь бг҃омь н҃шнмь вѣнчѣіемнн· вь славѧ ѡц҃а н с҃на и҆ ст҃го д҃ха н н҃нѣ н пр҃но·

Поучението се приписва на Теофил Александрийски (CPG 2618; PG 65: col. 200–201). От познатите ми южнославянски преписи най-близък до този е *Хлуд139*, л. 250б–252а. Текстовете на двата преписа нямат значими варианти, освен там, където при грешка на кописта на *Хлуд138* в текста на *Хлуд139* стои правилното четене. Важен белег на зависимостта на *Хлуд139* от *Хлуд138* е еднаквото им неточно заглавие (а҃рхепи҃па костанднна гра҃. алекѯа҃нрьска҃аго·), както и еднаквият край, който в останалите преписи е вариант на *Хлуд138*. Същото слово се съдържа и в Апендикса към Кратката редакция на *Златоструя.* В своето изследване върху *Златоструя* Я. Милтенов го посочва под № 37 на Апендикса и дава изчерпателна информация за историята на словото. Я. Милтенов подчертава, че византийската му традиция е доста сложна, което се отразява и върху вариативността на творбата (Милтенов 2013: 218–219, бел. 78). За същия празник словото се среща в още няколко сръбски ръкописа от по-късно време. Ще посоча два от тях, с които съм работила de visu[24]. Ръкопис № 218 от Музея на Сръб-

---

[23] Началото не е дадено, но в Рс645 от сбирката на Сръбската народна библиотека, Белград (триоден тип А по Г. Попов), началото е: Ꙗже ѿ сьнѣден. В Алексеевско-Студийския устав за празника се посочва слово от Андрей Критски за покойниците, с начало Ꙗко ннчьтоже въ истиноу (Пентковский 2001: 234), от което в старобългарския репертоар не съм намерила препис, но то има новоизводен превод от XIV в.

[24] За възможността да работя с тези и много други ръкописи от МСПЦ и ПБС по време на командировките си през 80-те и 90-те години на XX в. благодаря на директорите на двете библиотеки и на отците и ръководството на Сръбската православна църква. Ще спомена консултациите по състава на тези ръкописи, получени от покойния проф. Д. Богданович, признателна съм и на колегите А. А. Турилов и Ж. Л. Левшина за справките върху тяхното съдържание в сравнение с руските тържествници. И двата панигирика са староизводни. Те нямат постатийни печатни описи.

ската православна църква в Белград (*МСПЦ218*, л. 31а–32а)[25] и ръкопис № 253 от Библиотеката на Сръбската патриаршия (*ПБС253*, л. 14б–15а)[26]. Насловът им е Пооучєнїє вь соу҆ мєпоу. Краят им не съответства на *Хлуд138*, а е по-близък към посочения у Черторицка вариант (Черторицкая 1994: 87, № 03.6.22). В *МСПЦ218* той е: Снх҆же чающе братїє. потьщнм се нескврьннын н непорочны ѡбрѣстн се прѣ ннмь. нѣгдн оуподобнм се гл҃ющемоу. прїндѣте бл҃вени ѡц҃а моюго. наслѣдоунте оуготованоюе вамь цр҃твїє бж҃їє ѿ сложенїа всего мира. емоуже… следва доксологична формула. По състав и текст двата сръбски ръкописа са толкова близки, че може да се предполага общ техен антиграф.

От л. 14б на утренята за Неделя месопустна започва канонът на празника, в който е и синаксарното четиво.

2. Л. 16б–17б: Поучение в Неделя месопустна. Начало: Се прнн҆де врѣмѧ покаа҆ннїа҆. Вж. КлО2: 676–681 (първична редакция); Николова 2018: 292 и изданието в Приложение I, с. 302–303; Черторицкая 1994: 88–89, № 03.7.02. Към посочените преписи на това слово ще прибавим *МСПЦ218* л. 32а–34б и *ПБС253,* л. 15а–16б, които не са използвани в изданието на съчиненията на св. Климент.

От л. 19а са поместени песнопенията за Сиропустната седмица (част от листовете липсват). На л. 25а започва вечернята на Събота сиропустна, а на л. 26а – утренята с канона за светите отци на 8-и глас[27]. След кондака и икоса следва синаксарното четиво.

---

[25] Ръкопис *МСПЦ218* е посочен от Д. Богданович (по определението на Вл. Мошин) като сборник, съдържащ Патерик и поучения на отците с жития на светци (Богдановић 1982: 35, № 1530). Според дефиницията, възприета в BHomBS, той е календарен сборник – *Панигирик триоден постен и цветен със слова от Неделята на митаря и фарисея до Неделята на всички светии*. Датировката му е 1550–1560 г. (Станковић 2003: 60–61). Ръкописът е от манастира Велика Ремета.

[26] Ръкопис № 253 от Библиотеката на Сръбската патриаршия (*ПБС253*) е определен като *Теодор Студит*. Сравни Богдановић 1982: 106, № 1530, датиран от XVII в.; Недељковић 2012: 51, № 240, датиран от 1618 г. *ПБС253* е *Панигирик триоден постен и цветен със слова от Неделята на митаря и фарисея до Неделята на всички светии.* По съдържание принадлежи към една текстологическа група с *МСПЦ218*, но се отличава от него по правописа си, който е непоследователен (със сърбизми) ресавски, двуеров. Определението му като *Теодор Студит* е свързано с характерния състав на някои късни балкански триодни панигирици. За постния период те съдържат четива за всеки ден от седмиците. Част от текстовете в тях са от св. Теодор Студит. Този състав обаче не се покрива с авторския сборник поучения на именития византийски автор. Тринадесет творби, включително и предположително Климентовите, са общи между *МСПЦ218*, *ПБС253* и *Хлуд138*. Двата ръкописа съдържат преписи и от всички останали творби от постния цикъл, включени в КлО1 и КлО2, но с варианти, липсващи в академичното издание. В това отношение те имат значение за текстовата история на съответните слова. Текстовете от *МСПЦ218* и *ПБС253*, които се цитират в публикацията, се предават без надредни знаци и според начертанията на някои букви в по-късния правопис.

[27] На л. 28б в VI тропар на 6-а песен е известното славословие на светите Кирил, Методий и Йоан Рилски. То е отбелязано у редица изследователи и в Николова, Йовчева, Попова, Тасева 1999.

3. Л. 29а–29б: Сѧ· снрпоуна· сло· стыхъ ѿць· н постнницѣ. н ѡ стнтелѣхь. н ѡ чрьнорнсцѣхь. ѡ[28] (следващата дума е заличена).

Се прнспѣ врѣмѧ брѧіе· прѣсвѣтлаѧ памѧ прѣпобннхь· н блженнхь ѿць. н стыхь чрьнорнзець· плоь мѧжѧскнн н женьскын· н стнтель. н чюотворець· чнстотн рѧн тѣснннѧ [грешка тѣлѣснннѧ]· англьскын на земн жніе жнвше· мнрь ѡставншѧ· домь н госпство·

Край: ннѣ вь горнѣмь іерлмѣ· сь прроки н ѧплнн· н сь патрнѧрхнн вьселншѧ· н оудалншѧ ѿ мнра· славнѣншѧ цр(і) н земннхь вьзвелчѧ· вь рѧкоу дѣло имѧще· ѧзыкомь бга славѧще· н бь прославнн нхь на нбснн н на земнн· н трѹднншѧ до смртнн· н вьселн ѧ вь покон бесмртннн· ндеже іе вѣлѧщнм сѧ жнлнще оу тебе· бгоу ншемоу сла вь вѣкы амнь.

Словото изглежда непреводно и е от типа на кратките поучения на св. Климент. Не съм го открила в други среднобългарски триоди. Все пак по особеностите и по сходството му с катехизистични пасажи от Климентовите поучения може да се предположи, че е писано ако не от св. Климент, то от негови ученици или от подражатели на словата му. В този текст се срещат старобългарски лексеми, а някои изглеждат в *Хлуд138* вече неясни, заместват се с други и смисълът се губи. Ще посоча само един пример. Към края на краткото поучение се възхваляват подвизите на божиите угодници и се използва познатата евангелска съпоставка между тесните врата и тесния път, водещи към живота, и широките врата и пространния път, водещи към погибел (Мт. 7:13–14). В *Хлуд138* обаче четем: текошѧ нскомь (вероятно първичното е ѧзъкъ) пѧтемь· свѣта сего· н ведѧть (ѧ) вь проводноіе (преосмислено от породьноіе) ранскоіе пространное жніе (вероятно е преосмислено от жнлнще)[29].

В южнославянските триодни панигирици срещнах този текст в по-късни сръбски преписи за същия съботен ден (*МСПЦ218*, л. 36а–37б и *ПБС253*, л. 18а–18б)[30]. За разпространението му в руската книжнина вж. Черторицкая 1994: 114, № 04.6.05. У Черторицка са посочени два руски ръкописа, в които има и други текстове, възхождащи към старобългарски протографи. Текста вж. тук в Приложение.

---

[28] Така както е в текста на *Хлуд138*, заглавието се превежда: *Слово на светите отци и [за] отшелниците, и за светителите, и за монасите.* Възможно е първоначалното правилно четене да е било: *Слово* ***за*** *светите отци* [сло· ѡ стыхъ ѿцнхь] *и за отшелниците, и за светителите, и за монасите*, срв. Черторицкая 1994: 114, заглавие: *О святых отцех, и о постницех, и о пустынницех, и о черноризцах, и о мученицах.*

[29] Смисълът се възстановява, ако приемем, че нскомь възхожда към оузкомь (за „пътя“), а проводноіе – към породноіе (синоним на „райско“). Ще отбележа, че и късните сръбски преписвачи имат подобни трудности, за тях думата порода („рай“) не е ясна и те също като в *Хлуд138* прибавят „райско“, но към „жилище“, с която дума пък заменят „живот“. Сравни в *ПБС253*: н оуведе е вь пространно вь ранское ѡно породное жнлнще.

[30] Текстът и на двата сръбски преписа възхожда към един протограф, а редакционни промени са нормални за по-късните сръбски текстове.

Службата за Неделя сиропустна започва на л. 31а, а утренята – на л. 31б. Между л. 32 и л. 33 е изрязан лист, на който са били краят на икоса и Поучението за Неделя сиропустна, от което са запазени последните думи.

4. Л. 33а: Край: //[4 изтъркани букви]вше н жѫдавше· прндѣте оуг҃ованїѥ ѥ҆ вамь цр҃тво· ѿ наоѫла мнѡоу (Мт. 25:34) ѡ҆ х҃ѣ і҃сѣ г҃н н҃шемь. ѥ҆моуже слава вь вѣкы а҆мнь· [Начало по *Хлуд139*: Братїа послоушанте оумные двери.]. КлО2: 698–702, първична редакция (към посочените там преписи от текста ще прибавя *МСПЦ218*, л. 37б–39б и *ПБС253*, л. 18б–20а). Вж. и Николова 2018: 292. За руската традиция вж. Черторицкая 1994: 117–118, № 04.7.01.

В края на службата за Сиропустна неделя в типикарските указания към нея се посочва, че след възкресния тропар за този ден е предназначено още едно поучение – от Теодор Студит (ч҃емъ пооученїе прѣпо҃бнаа҆го ѡц҃а стоудита·, л. 34а), но без уточнение кой точно текст се чете.

От л. 34а следват песнопенията за седмицата преди I неделя от Великия пост. Службата за Теодорова събота започва на л. 50а. Има липса между л. 50 и 51 (част от вечернята за мъч. Теодор Тирон и началото на утренята). На л. 51а текстът продължава от III песен на канона за мъченика (//м҃тн г҃н· тн же свѣ҃ ѡ҆мраченїнмь·). Синаксарното четиво за Събота на Теодор Тирон е след 6-а песен, кондака и икоса.

5. Л. 51б–52а: С҃ѫ҃· а҃· по҃· памѧ҃ т҃ ст҃го ѳеѡ҃ра· тнрона. ст҃рть ѥго·[31]

Оуланїаноу законопрѣстѫпннкоу· н злоѹьстнвомоу. ѡ҆ставнвшомоу свѣ҃· а҆ тмѫ вьзлюбшомоу· ѡставнвшоу вѣчн(ѫ)ѫ жнзнь· н҆ мѫкѫ вьспрнѐмшоу·

Край: вьсн кр҃тыа҆не сьшедше сѧ на мѣсто· сьтворнхомь праз҃никь сь патрнарх҃омь· вь· а҃· сѧ҃· ст҃омоу ѳеѡ҃роу тѣмь на вьсѣко лѣто· н҆ врѣмѫ до нн҃ѣшнѣго д҃не· добра мн҃ка(а)[32] х҃ва ѳеѡ҃ра· памѧть сьврьшатн· оуставншѧ бл҃гочестно· ѡ҆ х҃ѣ і҃сѣ г҃н н҃шемь· ѥ҆моуже слава вь вѣкы а҃мнь.

Творбата е анонимна. Гръцки текст BHG: 285–286, № 1768 (b или c). Съдържа разказ за посмъртното чудо на св. Теодор Тирон (*Чудото с коливото*), дало името на съботния празник. По времето на Юлиан Отстъпник в събота преди началото на Великия пост светецът се явил на архиепископа и го предупредил да предпази гражданите на столицата от нарочно осквернената с жертвена кръв храна. В южнославянските триоди и триодни панигирици разказът не спада към постоянния им състав. *Чудото с коливото* е поместено за празника и в *Хлуд139*. От по-късните сръбски панигирици го

---

[31] Заглавието памѧ҃ т҃ ст҃го ѳеѡ҃ра· тнрона. ст҃рть ѥго· е неточно и в съдържателно, и във формално отношение. Би трябвало да е н ст҃рть ѥго или о ст҃ртн ѥго. Заглавието в *Хлуд139* (л. 255а) обяснява отчасти присъствието на думата ст҃рть, тъй като в него насловът гласи: памѐ т҃ ст҃го ѳеѡ҃ра тн҃рна. ст҃ртн его р҆цѣмь братїе. И двете заглавия обаче предполагат разказ за страданията, претърпени от мъченика, какъвто в дадения текст няма.

[32] Второто а при удвояването в краесловието е написано по-различно, поради което го заграждам в скоба.

намерих в *МСПЦ218*, л. 51а–52б и *ПБС253*, л. 27а–28а. В тях е поместен същият превод като в *Хлуд138*, с разночетения. В минейните календарни сборници под дата 17 февруари изобщо липсва (според BHBS). За руската традиция вж. Черторицкая 1994: 141, № 05.6.07[33].

От л. 53б се чете вечернята, а от л. 54а – утренята за I неделя от Великия пост[34].

6. Л. 56б–57б: Поучение за I неделя от Великия пост (Неделя на Православието). Заглавието е разширено: Поучение· а҃· не҃ пста· посоушанте холюбцы[35]. Начало: Ѹндѣсте ли вьзлюбенни· ѿ самѣхь вещественнѫ (!) ползѫ· и҆же и҆скоупил ни є҆сть вь снѫ нелѫ поста[36]. Вж. КлО2: 715–727; Николова 2018: 292–293. Среща се в южнославянските триоди и триодни панигирици в рамките на цикъла с предположително Климентови слова. В двата преписа, които не са включени в изданието – *МСПЦ218*, л. 52б–55а и *ПБС253*, л. 28а, 29а–30а, то е поместено с разлика в началото (Възлюблен'нїн вн҃те, ѿ саме вѣцн пол'зѕ) и с редакционни промени. За руската традиция вж. няколко варианта у Черторицка (Черторицкая 1994: 144–146, № 05.7.01–05.7.03).

В края на утренята на I неделя има посочка, че на първия час се чете поучение, но не се уточнява кое: Ла҃мь· чт҃е чтемь Поучение// л. 59а.

На л. 59б започват песнопенията за II седмица от Великия пост. Службата за II неделя е от л. 77б, а четивото е на утренята след кондака и икоса на канона.

7. Л. 79а–79б: Поучение за II неделя от Великия пост. Заглавието е разширено: Сло· поучение· в҃· не҃ по· и вын҃ ѫдро·[37] послоушаи҃те·. Начало: Прндѣте дроузы и бра҃е· Вж. КлО2: 727–736 (първична редакция); Николова

---

[33] У Черторицка са посочени 4 руски преписа, 2 от които са свързани с южнославянската традиция. Най-ранният е известният пергаментен ръкопис от РГБ, Румянцевската сбирка № 406, л. 68б–70б; вж. и ръкописа от Музейната сбирка на ГИМ, № 1779, л. 36б–39а.

[34] На утренята са включени 2 канона – за първопраотците и за иконата на Христос (ка҃ ѡбразоу).

[35] Същото разширение на заглавието има само в *Хлуд139* (вж. разночетенията към текста в КлО2: 723). Както се вижда, синаксарното четиво не се отнася към вече утвърдилия се празник на I неделя като Неделя на православието, нито е посветен на старозаветните отци от Книга Битие, а е увещателно слово в началото на поста (КлО2: 715). Поучителният му характер е подчертан от включеното в заглавието обръщение към пасомите.

[36] Тук текстът явно не е разбран от кописта. От изданието с разночетения (КлО2: 723) се вижда, че според вариантите по всички привлечени преписи само един – *Хлуд139*, отговаря на *Хлуд138* в преосмислянето на вещи във вещественнѫ.

[37] При вын҃ имаме един от многобройните за *Хлуд138* случаи на удвояване на букви (вын ѩдро). В СБ 2: 1283–1284 думата ѩдро се среща неколкократно, като две от употребите в *Синайския псалтир* са в същия контекст „бързо (веднага) ме чуй“ (Пс. 68:18; Пс. 101:3). В КлО2: 640 (при описанието на *Хлуд139*) и 734 (при разночетенията към текста) погрешно съм сляла вы ѥдро в една дума, така че се е получило выѥдро, което ме е подвело в обясненията. Друго четене: вы и҆ѫдро у Николова 2018: 293, вж. и коментара на с. 294.

2018: 293. От всички привлечени в КлО2 за разночетения преписи единствено в *Хлуд139* заглавието съвпада с *Хлуд138*. Поучението се намира и в *МСПЦ218*, л. 63а–65а, и в *ПБС253*, л. 35а–36а. Текстът възхожда към един и същ протограф с *Хлуд138*, но с редакционни промени в двата сръбски преписа. За руската традиция вж. Черторицкая 1994: 164, № 06.7.01.

На л. 80б започват песнопенията за III седмица от Великия пост. Службата за III неделя (Неделя кръстопоклонна) е от л. 97б.

8. Л. 99б–100б: Поучение за III неделя от Великия пост. Слово· пооученіе· г҃· не҃· поста·ѡ҃ѵе бл҃гословнн·. Начало: Вьзлюбеннѝ прѣполовнвше ст҃ыѧ д҃ннѝ постѝнѧ· възрастет ѿ д҃ша ѝ покланѣѥм сѧ честномоу. Вж. КлО2: 744–753; Николова 2018: 293. Поучението се чете и в *МСПЦ218*, л. 75б–78а, и в *ПБС253*, л. 42б–44а. Те възхождат към един протограф с *Хлуд138*, но в нашия ръкопис има редакционните промени спрямо двата сръбски, както и спрямо останалите познати преписи. Насловът му е еднакъв само с *Хлуд139* (вж. разночетенията в КлО2). За руската традиция вж. Черторицкая 1994: 183, № 07.7.01.

На л.102б започват песнопенията за IV седмица от Великия пост. Службата за IV неделя е от л.119б.

9. Л. 120б–121б: Поучение за IV неделя от Великия пост. Поучен҃н. д҃. не҃. постѝа. ѡ҃ алчбѣ. ѡ҃.

Начало: Прндѣте цр҃квнаѧ чѧда· ѡбычно поученнѥ сьтворнмь· ѡ҃ алчбѣ ѝ ѡ҃ млтвѣ кь вашем҃ нзбав҃енню·[38] Вж. КлО2: 753–760 (първична редакция); Николова 2018: 293. Поучението се намира и в *МСПЦ218*, л. 90а–91б, и в *ПБС253*, л. 52а–53а с редакционни промени, близки до останалите познати ни късни преписи (вж. разночетенията в КлО2). За руската традиция вж. Черторицкая 1994: 202, № 08.7.01.

В края на утренята на IV неделя има типикарско указание, че на часовете се чете поучение за деня. На чѣ· чем҃ь· [п]оученне д҃невно л. 122б.

На л. 123а започват песнопенията за V седмица от Великия пост. В сряда вечер е нощната служба с *Великия покаен канон* на Андрей Критски (л. 131б–145б).

На л. 153а–159а: В ср҃ѣ е҃ не҃ по҃ бываѥть слоужба несѣлнаа ст҃ѣн бц҃ы. В утренята на Службата за събота на Акатиста има типикарско указание, че след първата катизма се чете половината от *Слово за Акатиста* по҃мь чтемь слово вь несѣлнѣмь половынѫ· (л. 153а)[39]. Богородичните канони са два, комби-

---

[38] В основния, както и в останалите преписи според изданието в КлО2: 757 стои собранью/сьбранїю и само тук и в *Хлуд139* думата е преосмислена в нзбав҃енню.

[39] Указанието е част от типикарските рубрики на Евергетидския типик, които се помещават в староизводните триоди. Началото на творбата не е отбелязано, но, сравнявайки с гръцките триоди, изследователите още през миналия век считат, че под това заглавие се разбира обширната анонимна (или на Симеон Метафраст) *Повест за Акатиста* (срв. например

нирани; след 3-ата и 6-ата им песен са поместени кондаците и икосите на *Акатиста*, който предшества четивото за празника.

10. Л. 157а–157б: Слово н поучєнє акаѳїстоу прѣ҃тѣн·

Чл҃вколюбець мл҃сердыи бь нашь· вьсеѣа пекы сѧ рôмь чл҃вчьскымь· вндѣ своѥ рѫкоу сьзданнїє· чл҃ка порабощена ѿ дна́вола· вьсхотѣ послаты сн҃а своїєго· ѥдїноча́даго гн҃а нашего ісу хс҃а· нзбавнты ѿ рѫкы дна́вола·

Край: ѡ́сѣнєннємь єго· н҃ ст҃го дх҃а прншествыѥ̀мь· н҃ ѡ́толн сьврьшншѫ҃ всѧ тайнн· бж҃на̑ слова чл҃вколюбнѣ́н· за наше сп҃ныѥ· чл҃вѣчѣ рода сп҃ннїє· н҃ ѝзбавленнїє бг҃оу нашемоу слава.

Идентифицирах горния текст като четиво от *Нестишния пролог*[40], където е поместен за празника Благовещение. В него не се споменава за Акатиста[41], но той отговаря на двете основни теми на песнопението – предава кратко разказа от Евангелието от Лука 1:26–38, като го рамкира с догматически топоси – за Боговъплъщението и за човеколюбието на Бога, избавил чрез Сина своето създание от дяволското робство. Тази триодна позиция на проложното четиво ми е позната само по още един препис – в *Хлуд139* на л. 261а–261б, обаче там той е с наслов за празника Благовещение, за който първоначално е предназначен (25 март).

Сравнението с проложния разказ в *Станиславовия (Лесновския) пролог* от 1330 г. показва, че те възхождат към един гръцки текст, но разночетенията им са твърде много за толкова кратко и елементарно четиво. Така че е възможно преводите им да са възникнали самостоятелно.

В триодните панигирици *МСПЦ218* и в *ПБС253* липсва упоминание за празника на Акатиста. Вместо това за събота от V седмица на Великия пост и в двата е поместено *Слово на Антиох за покаянието*.

От л. 159а започва Службата за V неделя. Каноните на утренята са за Мария Египетска и за бедния Лазар на глас 8-и. Синаксарното четиво е след 6-а песен, кондака и икоса.

11. Л. 160а–161а: Сл҃ о н поучєнїє· є҃· нѣ· по҃ блг҃ловы ѡ҃є.

Понеже оубо вь врѣмєнн малѣ· по҃ сън скончѣтн сѧ хощеть· по малѣ врѣмєні дн҃ь гн҃ь прнходнть·

Край: мырь на земн слава вь вышныхь· славымомоу вь трі лнца. коупно сь ѻ҃ц҃емь н҃ сь сн҃омь· н҃ прѣст҃мь дх҃омь· нн҃ѣ н пр҃но.

Виноградов 1914: 95). Засега в репертоара на познати ни южнославянски календарни сборници до средата на XIV в. не сме открили следи от преводен текст от тази повест, нейни преводи се появяват през втората половина на столетието.

[40] Идентификацията на текста е направена по *Станиславовия (Лесновския) пролог* от 1330 г. Срв. Павлова, Желязкова 1999: 191–192.

[41] Все пак тук връзката с Акатиста е ясно подчертана и в химничната част, включително и в дважди повтарящото се припело преди VII песен на канона: Гра̑ твон бц҃е товож҃ цр҃твоуж҃щь· вельмн ѝзбавлѣюм сѧ…

Текстът по *Хлуд138* е издаден от Св. Николова (Николова 2018: 304–306, Приложение 2). В него се сблъскваме с една особеност от състава на *Хлуд138*. В три произведения имаме разменени части от текстовете и *Слово и поучение за V неделя* е първото от тях. Подобно съчетание на части от различни творби в *Хлуд138* се наблюдава освен при словото за V неделя, също и при словата за съботата от VI седмица (Събота на Лазаровото възкресение), и за Цветница (тук № 11–13). Тук, както се вижда и от несъответствието между началото и края на текста, словото за V неделя прекъсва на ред 7–8, л. 160б с недовършена фраза (…ѡ҆на же не разоумѣста чѣшѫ·), продължавайки с първичната версия на *Слово за Възкресението на Лазар* от св. Климент[42]: [Мьнѣша бо] ꙗко на гробь идеть плакаты сѧ· Това е отбелязано и от Св. Николова, която издава текста по *Хлуд138* (Николова 2018: 304–306, Приложение 2). *Слово за Възкресението на Лазар* продължава до края и завършва на л. 161а[43] (Николова 2018: 293; 304–306). Такава комбинация на различни текстове в едно, естествено, изисква обяснение. Св. Николова я приема като съзнателна контаминация между избрани части от двете слова (за V неделя и за Възкресение Лазарово), възникнала още през XIII в., най-рано отразена в *Хлуд138* и повторена в *Хлуд139* неслучайно. Според нея „то едва ли би могло да се тълкува като резултат от механическа грешка, не само със сигурност в *Хлуд139*, но и още в XIII в.“ (Николова 2018: 297). Смятам, че тук характерът на подобно съчетание от самостоятелни текстове може да се изясни, ако анализираме промените в трите слова едновременно. Много важно е да имаме предвид, че *Поучението за V неделя* не е използвано само отчасти, като компонент от съзнателна компилация, а си е изцяло в *Хлуд138*, само че „разкъсано“ – на л. 187а се намира продължението му (вж. по-долу). Ако съединим двете части на четивото за V неделя – л. 160б, ред 6 от горе тук с л.187а, ред 12 от горе в текста за Цветница, ще получим свързан текст за V неделя: а чѣша оубо ꙗ҆ко на сьбѫщеѥ· ꙗ҆ко сльнцє ѿ того прнѫста крⷭ҇щеннѫ· и҆ ѡ҆цѣщеннїѥ творѧще дш҃амь нашнмь· ѡ҆на же не разоумѣста чашѫ, //: потомь гл҃атн и҆ма· ѡбѣсѣ (? нлн ѡбѣ сѣ) чѣшн пнтн н крьщеннѣмь кр҃тнтн· мнѣста же ѿ ѡ҆бѣднѣи҆ чашн гл҃е. н р҃е чѣшѫ снѫ ѥ҆ѫже азь пнѫ и҆спнта лн· и҆ крⷭ҇щеннѣмь и҆же а҆зь крⷭ҇щаѫщаѫ (!) сѧ кр҃тнта сѧ… Следователно словото за V неделя в *Хлуд138* е преписано изцяло, като е разделено механично на

[42] Срв. КлО1: 574, ред 1 в изданието на текста; целият текст с разночетения е в КлО1: 574–575.

[43] В *Хлуд139* се чете същата комбинация от двете творби – *Поучението за V неделя* започва на л. 261а с абсолютно същото заглавие, прекъсва на л. 262а при думите ѡна же не разоумѣста чашѫ и продължава с ꙗко на гробь идеть плакатн се і҆с҃ же видѣ плачоущихⷭ҇ се, и т.н. до края на л. 263б. На този лист завършват и синаксарните четива, и самият ръкопис *Хлуд139*.

две[44]. Затова не смятам, че свързването на началото на *Поучение за V неделя* с втората част от *Слово за Възкресението на Лазар* е преработка на книжовник от XIII в. И по календарните си позиции, и по жанровия си тип двете са различни. В основата на *Поучение за V неделя* е тълкуването на Евангелието от ев. Марко за V неделя от поста, глава 10. То включва епизода с молбата на двамата Зеведееви синове да получат почетно място в царството на Спасителя и отговора на Иисус[45]. Налага се да направя бележка върху важния, но страничен за това изследване въпрос за един от източниците на *Поучение за V неделя.* Това са две тълкования на архиепископ Теофилакт Български – на Матей 20:19–25 и на Марко 10:38–39. Предполагам, че те са контаминирани и преведени не много успешно при създаването на Поучението. Когато и да е била написана творбата, целият пасаж за желанието на братята да седят отдясно и отляво на Иисус, както и неговите думи към тях, не ще да са били ясни дори в протографа и, естествено, тук текстът е по-податлив на промени и преосмисляне. Опитите за преосмисляне могат да се проследят и в ранния руски препис, издаден от Св. Николова (Николова 2008: 15–18), а и в по-късните сръбски преписи, чиято редакция възхожда към по-изправен извод. А че на това място в *Поучението за V неделя* Теофилактовият текст не е добре разбран, си личи от неясния пасаж в *Хлуд138*[46]. Точно там са попаднали не на място листове от антиграфа. Ясно е защо копистът на *Хлуд138* не се е ориентирал, че преписва текст от друга творба[47].

От л. 177б започва Службата за Събота от V седмица (Възкресение Лазарово). На утрената след 2-рата катизма има указание: н ѵте҃ слово· а҆ндреѡвѡ

---

[44] Това се вижда и от съпоставката на цитирания тук пасаж, съединен от двата листа (160б и л.187а) в *Хлуд138* със същото място в сръбския препис на *ПБС253*, л. 63б, който предава по-точно тълкуването на Теофилакт Български, използвано в текста на *Поучението за V неделя* : ѵашоу҆ ꙗко на сьнь бдѣцоу, ꙗ҆ко сл҃нце ѿ него прїеста. кр҃щенїе же ꙗко ѡѵнценїе твораше д҃шамъ нашнмь. ѡна же не ꙗдзмѣсто (!) ѵто гл҃ѣть. ѡбѣщаста се ѵашѹ испнты. н крщенїемь кр҃тнтн се. мнещаа гл҃ющоу г҃ѹ ѡ ѵѹв'ставʼнен ѵашн кр҃щенїе. і҃с же р҃ѣ нмь, ѵашѹ же юже аз҃ пїю испнеша. кр҃щенїемь кр҃тнта се…

[45] Различните тълкования, поучения и синаксари, обвързани с евангелската тема на V неделя, обикновено включват епизода с молбата на двамата Зеведееви синове да получат почетно място до Христа в неговото царство. Вж. например текста за V неделя от *Учителното евангелие* на Константин Преславски, както и включения в изданието на М. Тихова гръцки паралел (Срв. Тихова 2012: 447–461).

[46] на сьбѫщее в *Хлуд138* срещу на сьнь бдѣцоу *МСПЦ218*, *ПБС253*; ѡбѣсѣ *Хлуд138* срещу ѡбѣщаста се *МСПЦ218*, *ПБС253*; ѡ ѿбѣднѣн ѵашн *Хлуд138* срещу ѡ ѵѹв'ставʼнен ѵашн кр҃щенїе *МСПЦ218, ПБС253* и т.н.

[47] Ще отбележа, че в *МСПЦ218*, л. 107а–109б, и в *ПБС253*, л. 63а–64б е поместен целият текст на *Поучението за V неделя.* В тези два преписа наблюдаваме различна от *Хлуд138* редакция, стремяща се към по-ясен изказ. Дали обаче при тази късна редакция на Поучението е използвано директно и тълкованието на Теофилакт, е въпрос на специално проучване, което е необходимо изобщо за изясняване на текстовата връзка между *Тълковното евангелие* на архиепископ Теофилакт, южнославянския му превод и *Поучението за V неделя.*

н по конѹѣнн·в҃·го ѹтеѩ҇нꙗ· про҃· (л.179б)[48]. Значи на утренята е предвидено още едно слово. При това текстът на Андрей Критски е определен да се чете на две части след двете катизми, а след това при каноните след 6-а песен, кондака и икоса следва Похвалата от св. Климент.

12. Л. 182а–183а: В ѫ҃ (! вм. сѫ҃) ·ѕ҃· по҃ поо́ѹченнѐ н похва҃ ѡ вьскрѣ҃шнн лазаревѣ· ѻѹе҃ блг҃овн·

Се прѣдн҃теѹѣ свѣтоу· законотрьж҃тва х҃ва вьскр҃енна҃· се свѣ҃ законь вь пѫть· свѣть вьскр҃енна҃ проѹрьтаѫ҃щоу·

Край: да ѿѹнстнв҄ше сѧ д҃шеѫ҃ тѣломь до҃нин бѫдемь, добрѣ скон҄ѹѣтн ѿбѣщанїе своє҃· вьпнѫ҃ще к҃ мо҃ [емоу] н҃ гл҃аще. блг҃ловень грѧдн вь нмѧ гн҃е· с҃нь вь и҃ме ѿѹеѐ· на҃ радн на мѫ҃кѫ҃ волнѫ҃ѫ҃ прншедь· прнзрн сь нб҃ь вь славѣ своѐго бж҃тва сѫднтн хотѧ всѣмь и҃ вьз҃атн· по дѣло҃ его· ѥмоуже по҃баѐть всака слава.

Словото за Възкресението на Лазар също прекъсва в средата на изречението: лю҃е же прешѣ҃шн оу҃тѣшнтн ѫ҃ ѡ҆ братѣ ѐю҃ вндѣвше скоро вьскоунш҃ѫ҃· н поѝдошѫ҃[49] и след него следва различен текст. Св. Николова отбелязва вярно, че втората част от *Словото* е от друга (предположително пак на св. Климент) творба – *Поучение за Цветница*, обнародвано в КлО2: 269–308 (обработил К. Куев). Продължението на *Словото* от: ꙗко на гробь ндеть плакаты сѧ· вече регистрирах по-горе във втората част на *Поучение за V неделя.* А тук, на л. 182б текстът след н поѝдошѫ продължава с част от изречение от *Поучението за Цветница*: ннн[50] же мнѡзн вѣровашѫ вь х҃а нсповѣдашѫ и҃ б҃а жива[51]. Нататък текстът за Цветница продължава и завършва на л. 183а.

За този комбиниран текст вж. Николова 2018: 293. Преписът е издаден (Николова 2018: 307–308, Приложение 3). Както се вижда и от началото му, Климентовото слово се отличава с редакционни изменения, липсващи в преписите от първичната редакция, привлечени за разночетенията в КлО1: 573–577 (обработил К. Куев). Още веднъж ще подчертая че, макар двете части на *Похвалното слово за Възкресението на Лазар* да са „прикачени“

---

[48] В BHG има само едно слово от Андрей Критски с начало: Λάζαρος τὸν παρόντα συγκεκρότηκε σύστημα (BHG, III № 2218, (9). В български препис не е запазено, но е поместено в руския *Успенски сборник* с начало Лазорь пришьдъшии съвъкоупи съборъ (Успенский сб. 1971: 368–385).

[49] Текстът от *Хлуд138* е с малки отлики от обнародвания в КлО1: 574, р. 1 в изданието на текста на първичната редакция, който е: вндѣвъше ꙗко скоро въскоун҄ по нен ндоша. Мьнѣша во (КлО1: 574).

[50] Различна е само първата дума ннн, която в другите преписи на *Словото за Цветница* е ꙗко.

[51] Текстът на този пасаж на *Словото за Цветница* в двата сръбски панигирика е следният (по *ПБС253*): на нѥгоже в҄чера ѥуден. славн мѣсто завнстїю єты быв҄ше съвѣтъ творахоу, оубнтн єгѡ.//таже н лазара. ꙗко м҄нозн єго ра҃ вѣровахоу х҃вн. нсповѣдающе єго҃ б҃а жива. *ПБС253* л. 75а–75б.

към две други творби (№ 11. *Слово за V неделя* и *втората част на Слово за Лазар* и № 12. *Слово за Лазар* и *Слово за Цветница*), събрани заедно, те ни представят цялото слово на св. Климент. Мисля, че и тук причина за подобно съчетаване на текстовете е разбъркване на листовете в антиграфа на нашия триод. Друго обяснение дава Св. Николова. Тя е категорична, че съчетанието от двата текста не може да се тълкува като механическа грешка, а е съзнателна контаминация, в която след първата част на *Похвалата за Възкресението на Лазар* „е прибавен текст от Поучението за Цветница, предназначен за вечерната служба в събота на 6-та неделя на поста“ (Николова 2018: 297). Наистина тук *Похвалата* е с варианти, отличаващи я от всички познати ни преписи, чиито разночетения са регистрирани в КлО1[52]. Обаче сред тях не открих никаква промяна, свидетелстваща за съзнателно пригаждане, насочено към контаминация с текста за Цветница. А и във вечернята за Цветница, която започва на л. 184б, няма указания за четиво, такова указание липсва и във всички триодни панигирици според досега събраните данни от BHomBS. В *Хлуд138* на утренята в типикарските бележки се посочва, че след първата катизма и седалния тропар се чете сл҃ѡ златоустово, а след втората катизма – сл҃ѡ анⷣдреѡ҆во (л. 186а)[53]. А синаксарното четиво и тук е в канона след кондака и икоса.

13. Л. 186б–187б: Сл҃ѡ похвалноѥ ѡ҆ца н҃шего а҆фанасїа а҆рⷣхыеп҃скпа а҆лексѧдрⷣскааго(!)· на цвѣтоносне҃· бл҃гловн ѡ҆ѹе҃·

Бра҃а҃· ꙗко прѣплоу҆хомь морⷣскѫѫ пѫчннѫ· постноѥ҆ теченне҃· желаѥ҆мь ѥ҆го зрѧщн прнстаннща· подвы҃ вещн вьспрнѧ҃мѣмь· сонь ѧ҆ лѣно//187а:сть ѿ себе ѿтрѧсѣмь. ѧ҆ ѡ ѹю҆сна (!) бо ѹюдеса прѣѧ҆демь.

Край: мы же како можемь ѧ҆ннмь п(ѫ)темь внсѡцн бытн· ѧ҆ внсоко оубо мыслїмь вьзлюбенⷣнїѧ҆· нн сѫднмь сѫднѧ҆мь нн законоположнницы бѫдѣмь· нѫ покарѣѧ҆те сѧ старѣнш҃ннамь· н повнноуѧ҆те сѧ ꙗ҆коже ре҃ блженїѧ҆ а҆п҃ль· да ѡбѣщанны҆хь бл҃гь оу҆лоуѹнмь· ѡ҆ х҃ѣ і҃сѣ г҃н нашнмь·

Изправени сме пред същата ситуация. На л. 187а след: нѫ ѥ҆гоже вчера безаконⷣны ꙗоу҆деѧ҆ѥ҆ вь славѫ мѣсто завнстнѫ оу҆бнтн ѥ҆го· не тькмо ѥ҆го нь ѧ҆ лазарѣ· текстът за Цветница прекъсва и продължава с: потомь г҃латн ѧ҆мѧ ѡ҆бѣ сѣ чѣшн пнтн н крьщеннѥ҆мь кр҃тнтн· Както видяхме по-горе, това е продължение на текста от *Поучение за V неделя*, първата част от което посочих

---

[52] Към преписите в изданието от 1970 г. ще прибавя двата сръбски преписа *МСПЦ218*, л. 121а–124а и *ПБС253*, л. 72а–73б.

[53] Словата за Цветница, принадлежащи или приписвани на Йоан Златоуст, са няколко на брой, но, когато става дума за староизводен календарен сборник, било то химнографски или риторичен, най-вероятно е да се има предвид Словото с начало Ѻтъ чоудеса къ чоудесемь господьнемъ ходнмъ братнѧ (Супрасълски сб. 1983: 318–332). *Словото за Цветница* от Андрей Критски е познато в няколко версии. Вж. Гранстрем, Творогов, Валевичюс 1998: 95–96, № 276. В южнославянски триодни панигирици не съм срещала староизводен превод от него. То ми е познато само в новоизводен превод (с начало Вчера насъ съ владнкоѫ).

под № **11**. В текста, приписан на св. Атанасий, е поместена изцяло останалата част на творбата за V неделя от поста, като краят е на л. 187б.

И така, и синаксарното четиво за Цветница също е изцяло включено в *Хлуд138*, само че втората част и краят му се оказват вместо на л. 187б на л. 183а като край на № **12**, а на л. 187б е краят на *Поучение за V неделя* № **11**.

Името на Атанасий Александрийски е псевдоепиграф. Поучението е непреводно. Текстът съответства на *Поучение за Цветница*, за което се предполага, че е дело на Климент Охридски или на книжовник от неговата школа (КлО2: 269–308, обработил К. Куев)[54]. За преписите в руския репертоар вж. Черторицкая 1994: 248–249, № 10.7.11, 10.7.13, 251, № 10.7.18; Гранстрем, Творогов, Валевичюс: 149, № 461. Що се отнася до двата сръбски преписа, в *МСПЦ218*, л. 126а–127б и в *ПБС253*, л. 75а–76а, които не са включени в археографската справка в КлО2 за Цветница, то в тях Поучението е второ за празника, но под заглавие: Вь тѣ҃ дн҃ь пооучєнїє ѡ ст҃омь по҃ н ѡ лазарѩ. Редакционните им промени насочват към вторичната версия на *Поучението за Цветница* според К. Куев (КлО2: 297–302).

На л. 189б е краят на песнопенията за Цветница. Страстната седмица започва на л. 190а и това е отбелязано с плетенична заставка от преплетени кръгове в балкански стил.

До Велики четвъртък няма синаксарни четива, но на утренята на Велики вторник в типикарското указание пише, че след втората катизма се чете *Слово за девството* Тѫжє чт҃емь же слово ѿ дѣвьствѣ (л. 194б), без да се посочи името на автора или началото на текста. На утренята на Велики четвъртък след 1-ва катизма има бележка: Ѵте҃ сло҃· златоустово на прѣданіе· емоуже начало (л. 202б, начало не е посочено)[55].

Л. 210б–222а: Утреня на Велики петък Ѵннъ но҃щь[56]· ст҃ыѩ(!) страты г҃а б҃а сп҃а на҃шего (!) іс҃ха(!) клепемь вь чт҃ѣ· г҃· нощн· оутрьнѣ ст҃аго пѧ҃ка· *Последование на 12-те евангелия,* което започва през нощта и се отслужва с утренята на Велики петък. Евангелските перикопи са само маркирани, а прилежащите им химнографски и молитвени текстове почти навсякъде са преписани изцяло. Една от особеностите на състава на синаксарната част в *Хлуд138* е, че в Последованието са поместени не един, а два текста – след седмото и

---

[54] В описа на словата на св. Климент от *Хлуд138* Св. Николова не включва този текст, защото е под името на св. Атанасий Александрийски и за краткото време на работа с ръкописа не е бил идентифициран.

[55] Началото на словото не е отбелязано, но в Алексеевския устав е посочено: Сло(в)· златоусть(ц)· о таннѣн ве(ч)рн· н о прѣданнн нюднѣ· ѥмже начал(о)· Ноужа рецн· Вж. Пентковский 2001: 250. У Виноградов 1914 е отбелязан и гръцкият текст – PG 49: col. 373–382 (начало: Ὀλίγα ἀνάγκη σήμερον...). Най-ранният старобългарски превод е запазен в *Супрасълския сборник* (начало: Мала ноужда дьньсь…), вж. Супрасълски сб. 1983: 405–424.

[56] Грешка на кописта. В *Орбелския триод* л. 174а нощънъ.

след осмото евангелие. Подобен ред на *Последованието на 12-те евангелия* с четиво след осмото евангелие не е обичаен и спада към отклоненията в състава на *Хлуд138*[57]. Двете четива не са ни известни в български преписи. Изследването и изданието им е тема на друга публикация (Иванова, Данова 2022), поради което тук не съобщавам повече подробности за тях.

Първото синаксарно четиво е поместено след указанието за седмото евангелие и текстовете на кондака и икоса към него.

14. Л. 215б–216а: Слово и҆ поу҆ченіе҆· ст҃ыѧ стр҃ты г҃а Нашегѡ. Бра҃а да слишимь· ѿ [б]лгл҃а [58] Възлюбенінна҃· вь цр҃твн оу҆стна҆на великаа҃го· сьтворн сѧ чю҆ прѣднвно· до҆на҃но памѧ҃ жндовнинь нѣкто· пожть полатѫ ѿ хр҃тна҆ніна· да жнветь в нен҃· а҆ по врѣмені нѣколнцѣ· прнде к немоу дроугыи҃ жндовнинь·

Край: а҆ сьздашѫ цр҃ковь на мѣстѣ томь х҃во вьскре҃ніе҆· а҆же до нн҃ѣ ходнть патрнарна҃рь҆хь великыи҃ чєтврьто҃· бо҃у нашемоу сла҃ вь вк҃ы.

Този текст е анонимен и по жанр не отговаря на наслова си (Слово и҆ поу҆ченіе), а принадлежи към агиографските разкази за чудесата на свещените християнски реликви. Гръцкия му текст не успях да идентифицирам. *Чудото с Христовото разпятие* е построено върху познатия мотив за евреи, които посягат светотатствено на мощи или изображения. Действието е локализирано във византийската столица. Един евреин пробожда с копие изображение на разпятието с тялото на Спасителя. Бликналите от раната кръв и вода потвърждават истинността на християнската вяра. Евреинът се покръства, а на мястото на къщата е издигната църква, която става място за поклонение. Без да е популярен на Балканите, този разказ все пак е запазен през вековете. Изглежда, че разпространението му е повече в сръбска среда. Засега той е известен в състава на двата по-късни сръбски триодни панигирика – в ръкопис № 218 от Музея на Сръбската православна църква в Белград (*МСПЦ218*, л. 136б–138б) и в № 253 от Библиотеката на Сръбската патриаршия (*ПБС253*, л. 82а–83а), където творбата също е за Велики петък. У Черторицка разказът е отбелязан по два руски преписа, единият от които е за Велики четвъртък, но е без начало и завършва също като *Хлуд138* (Черторицкая 1994: 148, № 05.7.12; 290, № 1.4.17)[59], а вторият е поместен за I неделя от Великия пост и е с друг край, съобразен с празника на иконопочитанието[60] (Черторицкая 1994: 148, № 05.7.12).

---

[57] От вариантите на Студийския устав синаксарно четиво се посочва в Евергетидския, където след шестото евангелие на утренята е предвидено да се чете Словото на Георги Никомидийски за плача на Богородица. срв. Виноградов 1914: 98 и бел. 3.

[58] Нанасянето на червенословното ѣ е пропуснато.

[59] Преписът е в ръкопис от началото на XVI в., определен като „Златоуст с нетрадиционен състав“ (Черторицкая 1994: 642–643).

[60] Преписът е в ръкопис от края на XV – началото на XVI в., със самоназвание „Златоуст“ (Черторицкая 1994: 602–604).

На л. 216б–217а е указанието за осмото евангелие. Поместено е и припелото след него. Службата продължава с Канона за Разпети петък, а след кондака и икосите с още едно четиво:

15. Л. 218б–220б: Сло҃ н҃ поучєнє҃ на мѫкѫ г҃а н҃шего ісх҃а(!). г҃н бл҃го ѡ҃є·

Въспомынаѥ҃т нн вьз҃є законь б҃жнн бр҃аѥ҃· ꙗко с҃нь б҃жнн҃ нарнцаѥ҃ нась· ꙗкоже сьннде с нб҃є҃ на҃ радн выпльщєн҃ сѧ· ѿ ст҃ыѫ родн сѧ ꙗко н҃ ѵл҃кь·

Край: начнет сѧ разлѫчатн лютѣ· ꙗко малѫ҃єнома не сьхран'ша ложе своє҃· нь ѡсквьрньша є҃· тога҃ поведѫ сѧ поженомы н҃ бн'емы ѿ аг'гл҃ь лютн҃· н҃ бѫде зѫбомь скрежетанє҃· тога҃ поснлаѥ҃мн бѧ҃ть грѣшннцы вь мѫ҃· вѣчѫѫ҃· а҃ праведннцы вь жнз'нь вѣчнѫѫ҃· томоу сла҃є҃ н҃ дрьжа (!) в в҃кы ам҃.

Творбата със самоназвание *Слово и поучение за страданието на нашия Господ* не ми е известна нито в гръцки оригинал, нито в друг славянски препис; преписът в *Хлуд138* е единственият, с който разполагам. Централният мотив в основната му част е слизането на Спасителя в ада и извеждането на човеците от него. Мотивът за слизането в ада в различни варианти е включван в творбите, предназначени за последните дни на Великата седмица. Текстът, така както е представен в *Хлуд138,* изглежда непреводен. При сравнение с творби от триодните панигирици и слова с подобни мотиви установих, че авторът му е използвал известното *Слово за Велика събота*, приписвано на Епифаний Кипърски[61]. Това слово е преведено още в старобългарската епоха. Пълният му текст е поместен в *Супрасълския сборник* за Велика събота[62]. Основната част на синаксарното четиво се разпознава като силно съкратено извлечение от този авторитетен панигирик, който, ако се съди по заемките, ще да е бил познат на автора в превод. Заключителната част обаче има друг източник – от *Паренесиса*, известен във византийската книжнина с името на Ефрем Сирин. Той е преведен на старобългарски език още през IX–X в.[63] От стилистиката на учителната риторика в Слово № 99 *За покаянието и за любовта и за кръщението и за похвала на кръста и за бъдещия Съд* авторът на *Слово и поучение за слизане на Христос в ада* е

---

[61] Гръцки текст BHGNA app. II, № 808e; CPG: № 3768; PG 43: col. 440–464. Указание за четенето му на Велика събота е дадено и в Евергетидския типик. Счита се, че друг старобългарски превод (или основна редакция) на това слово е поместен в *Германовия сборник* и преписът е издаден два пъти (вж. Иванова-Мирчева, Икономова 1975; Мирчева 2006).

[62] В *Супрасълския сборник* заглавието е: Слово ст҃аго епнфанннѧ архнепнскоупа купрьска· о погребєннн тѣлє҃ г҃н нашего їсоу х҃а· ї ѡ ївснфѣ нже отъ арнмаѳє. н о ннкоднмѣ н о сьннтнн г҃н нашего гробнѣъімь· по съпасъпасьнѣн мѫцѣ дъівъно бывъшоу. Началото е: Ѵто се дьньсь мльчанніє много на ѕємн. Супрасълски сб. 1983: 447–471, с гръцки паралел. Към друг превод от IX–X в. се смята, че възхожда и преписът на Словото, поместен в *Германовия сборник*. Германовият препис е изследван и издаден от Д. Иванова-Мирчева и Ж. Икономова (Иванова-Мирчева, Икономова 1975; Мирчева 2006).

[63] Вж. изданието на Bojkovsky, Aizetmüller 1984–1988 4: 404–455; Гошев 1956.

повлиян по същия начин, както и от псевдо-Епифаниевото слово – както косвено, така и чрез преки заемки. Подобен метод на компилиране има в много от текстовете на старобългарските книжовници.

Л. 222а–230б: Послѣдованіѥ ѵѣсовѡ в пѧ вели ѵа а. На 9-ия час от Последованието на часовете между л. 229 и 230 липсва 1 лист, на който е част от евангелския текст (Йоан 18:28–19:20).

Л. 230б–233б: Вечерня на Велики петък (л. 232а–233б: Въ пѧ· вє пла прѣѵтыѧ бцѧ).

Л. 233б–235б: Утреня на Велика събота.

Л. 236а–246б: Пасхална вечерня. От паримиите само 1-ва и 10-а са маркирани, другите са преписани изцяло и възхождат към същия старобългарски превод като в *Орбелския триод*. След тях са поместени и типикарските указания за реда на службата на вечернята.

Л. 247а–250б: Пасхална утреня с типикарски указания и с два канона – на Йоан Дамаскин на глас първи (с ирмос Вьскрєннѧ дн҃ь просвѣтнм҃сѧ люѥ·) и друг – на глас втори. До л. 249б (последен от XXXIII тетрада) са поместени първите 6 песни от каноните, кондакът и икосът. Между л. 249 и л. 250 (последен) липсват листове. Разположението на текстовете на двата листа ни дава основание да считаме, че на липсващите листове е имало синаксарно четиво за Пасха, тъй като икосът завършва на последния ред на л. 249б, а първият ред на л. 150а започва с края на първия тропар от VII песен на Дамаскиновия канон (жнвом[8] бгоу па[с]х[ѧ] таинѧ хвѣмь ѹченикомь блговѣстншѧ…), т.е. от канона липсват само няколко реда (ирмосът и началото на тропара)[64]. Такова разположение на VII песен в началото на л. 150а е възможно само ако преди нея е имало текст, достатъчен да запълни поне празната част от липсващ между л. 149 и 150 лист, а може би и още листове. В реда на утренята това може да бъде само синаксарното четиво[65]. На л. 150а–150б песните VII–IX от двата канона продължават и прекъсват на третия тропар от IX песен от II канон за празника[66].

---

[64] Началото на ирмоса на VII песен и на първия тропар в *Орбелския триод*: Пѣ· з҃· ермо ѿрокы ѿ пещи избавивь… Жены бгомѧдрыѧ с мироумь текошѧ вьслѣдь тебе хе бе· егоже ꙗко мртва сь сльзами искаахѧ и поклонншѧ сѧ (нататък е запазено в *Хлуд138*, л. 250а).

[65] Не знаем кой е пасхалният текст, който е бил на липсващите листове, но за словата, използвани за синаксарни четива през XIII и началото на XIV в., преди да се е наложил триодният синаксар на Никифор Калист, най-добра представа ни дава Триод № 665 от Сръбската народна библиотека (1328 г.). В него за Възкресение Христово са поместени 4 слова. Вж. Опис НБС 1986: 336–337.

[66] Началото на IX песен в *Хлуд138* е: Ірмо глаѧ в҃. Паденнѥ прѣбаѧбѧ нїшѧ ѥвгѧ вьзвнже бце·…, а текстът на ръкописа прекъсва на тропара Радуте сѧ семоу вьсн ѧзыцнн. нхь(же) вьскрѣсн· сьмрть вндѣтн градеть· вь ран пакн вьвѣ//

Какви изводи може да се направят, след като сме се запознали с 15-те синаксарни четива, запазени в *Хлуд138*? На първо място – като ранен среднобългарски ръкопис той потвърждава онова, което знаем за синаксарните четива и от другите староизводни южнославянски триоди – че при техните преводи и редакции изходните им гръцки триоди не са имали синаксари, или поне че включването на четива в гръцкия триоден текст не е било утвърдено. Затова в най-старите достигнали до нас славянски екземпляри от триодите синаксарни четива, ако изобщо те са включени, се подбират нерегламентирано от слова, избрани от книжовниците, и най-често от триодните панигирици. Именно съдържанието на *Хлуд138* ни показва пътя, по който се избират различните текстове, както преводни, така и непреводни. В това отношение той е изключително ценно свидетелство, че предположително Климентовите слова за поста, обнародвани като цикъл в КлО2 (вж. и Николова 2018), са в основата едновременно и на старобългарските четива в староизводните триоди, и на старобългарски староизводни триодни панигирици, недостигнали до нас в старобългарски преписи, но широко представени в руския риторичен репертоар. Същевременно в състава на *Хлуд138* (и на свързания генетично с него *Хлуд139*)[67] са включени и четива, липсващи в останалите известни ми триоди и триодни панигирици. Може с основание да се предполага, че синаксарите са индивидуален избор на книжовника. Благодарение на състава на *Хлуд138* се изяснява важен момент от началния етап в оформяне на риторичните триодни цикли – както в панигириците, така и в самите триоди.

---

[67] Това се доказва по-горе от посочените към почти всички четива пълни сходства между двата ръкописа до края на *Хлуд139*, който завършва със Събота от VI неделя. Антиграфът на *Хлуд139* може да е сръбският препис, чиято преписваческа бележка е копирал кописти̑т Грубац (нзвєдохѡ҃ ѝз бѹгарскыє книгы, на сръбскы̑ ѵнинь). Но, ако и първата преписваческа бележка е на Грубац, вероятно недостигналият до нас ръкопис (бѹгарскыє книгы), споменат от кописта, т.е. антиграфът му да е самият *Хлуд138.* Така може да се обясни аналогичното съчетание от две различни творби в *Похвалата за Лазар* от Климент, с която завършва ръкопис *Хлуд139*. Това, разбира се, е само една хипотеза.

Слово на светите отци и постниците и за светителите и за монасите

Текстът е в частта на първия книжовник и се предава според принципите, посочени в статията, бел. 22. За носовките той употребява няколко варианта, като пише различно – вероятно когато не е сигурен коя от двете букви стои в антиграфа му – ѫ, но на други места различава ѫ и ѧ, като голямата носова буква изписва като ѫ, а по-рядко като ѫ. Малката носова ѧ пише на места по-тясно и леко издължено, но и вместо нея на места поставя ѫ. Текстът на вариантите по единствения достъпен ми препис – *ПБС253*, се предава без допълнително означение на ръкописа и без надредни знаци, на принципа – само лексикалните и синтактичните разночетения и онези от морфологичните, които променят смисъла. При варианти с повече от една дума се посочва и текстът на *Хлуд138*.

Л. 29а–29б: Сѧ҃· снрпоу҃на· сло҃· ст҃ыхь ѿц҃ь· н постннцѣ҃. н ѡ ст҃нтелѣхь. н ѡ чрьнорнсцѣхь.[1] ѡ҃ (следващите букви са заличени). Се прнспѣ врѣмѫ[2] бра҃ѥ· прѣсвѣтлаѧ҃[3] памѧ҃ прѣпо҃бннхь· н бл҃женнхь ѿц҃ь[4]. н[5] ст҃ыхь чрьнорнзець· пло҃ь мѫжѫскнѝ н женьскынѝ[6]· н[7] ст҃нтель. н чю҃творець· чнстотн[8] ра҃н тѣснннѫ҃[9]· анг҃льскын[10] на земн жн҃ѥ жнвше· мнрь[11] ѡ҃ставншѫ[12]· домь н госпт҃во[13]· нележннмь (!) словѣ҃мь х҃вомь вѣровашѫ[14]· ре҃ бо вѣкь нже ѡ҃ставнть ѡ҃ца н м҃тре н женѫ н дѣтн н[15] ро҃ь· нѝ братнѫ҃· нѝ[16] домь[17]· нѝ села· нменн моѥ҃го ра҃н· стократнцеѫ҃ прннѝмѣ҃ животь[18] вѣчнн н наслѣдоуѥть[19]· сего ра҃н смѣрншѫ҃[20] по҃мь: своѥ҃ тѣло оудрьчншѫ[21]· вь поустннѣхь н вь горахь· нѝ вь врьтпахь[22] · н вь смѣреннѝ

---

[1] Въ соу҃тоу снропоу҃н8. сл҃во ст҃ыѝ ѡц҃ь. н пост҃нн҃. н пост҃ннць н чрьнорызьць. н м҃нниць. *Слово на светите отци и отшелниците, и отшелничките, и монасите, и мъчениците.*

[2] Липсва.

[3] прѣслав҃наа.

[4] + н҃шн.

[5] Липсва.

[6] Вм. пло҃ь мѫжѫскнѝ н женьскынѝ – моужн н жень.

[7] Липсва.

[8] н҃ чнстотн.

[9] тѣснннѫ҃ грешка от тѣлесннѫ҃.

[10] агг҃лкое.

[11] мнрь – мнра + бо н ꙗже вь мнре в҃са красна.

[12] ѡставлъше.

[13] бр҃атьство + ѡставлъше.

[14] Вм. нележннмь словѣ҃мь х҃вомь вѣровашѫ – н х҃вымь нельж҃ннмь словесемь вѣровав҃ше.

[15] Липсва.

[16] Липсва.

[17] н домн.

[18] н жнз҃нь.

[19] По Мт. 19:29.

[20] Вм. смѣрншѫ – тако сьтворнше.

[21] Вм. по҃мь: своѥ҃ тѣло оудрьчншѫ – постомь н бдѣнїѥмь. н оудр8чнше своꙗ тѣла.

[22] пещерахь. По Евр 11:38.

прѣбнваахѧ[23]· чнстꙋѧ побѣднша дніавола[24]·алчѧще и жажѧще[25] тако ѹмрьтвнша похоть[26]· сльзамнн ѡчнстнв'ше сѧ[27] ·мл҃твамн и (п или н?)стоѧннѣмь[28] (!)· кь бг҃оу прнбл҃нжаѧще сѧ[29]· вьзыскаѧще[30] ѡбрѣтошѧ скоро[31]· вьселн ѧ҆ вь славѧ своихь домовь[32]· трьпѧще н тлькѧщен[33] вь щедротн ег҃о· ѿврьзѣм(..)[34] в вра҃ нб҃наа[35]· проснша ѡпоу҃ть[36] сьгрешенніа іего[37]· дас[т] тѣмь чюдотворнимь дарь[38]· недѧгнн н болѣзнн нцѣлѣѧща[39]·н[40] бѣсн нзгоннтнн· н мр҃твыѧ вьскрѣшаатнн· текошѧ нскомь[41] пѧтемь· свѣта сего[42]· н ведѧть (ѧ) вь проводноіе ранскоіе простран'ное жн҃іе[43]· поскрьбѣшѧ зде мало[44]· вь вѣкы[45] раꙋѧ сѧ· ѿлѧчншѧ[46] //**л. 29б** ѿ чл҃вкь[47]· н҃нѣ вь горнѣмь ер҃лмѣ· сь пр҃рокн и ап҃лнн· и сь[48] патрнархнн вьселншѧ҃· н оудалншѧ҃ [49]ѿ мнра· славнѣншѧ ц҃р(і) и земннхь вьзвелнчѧ[50]· вь ѧкоу[51] дѣло нмѧще· ѧ҆зыкомь бг҃а славѧще[52]· н бь҃ прославнн нхь на нб҃снн н на земнн· н[53] тр8днша҃ до см҃ртнн· н вьселн ѧ҆[54] вь покон бесьмр҃тннн· ндеже ѥ҆ вѣ҃лѧщнм сѧ жнлнце оу тебе[55] · бг҃оу н҃шемоу сла҃ вь вѣкы амн҃ь[56].

---

[23] Вм. вь смѣренни прѣбнваахѧ – вь мльчанїи прнбнвающе.

[24] Вм. чнстꙋѧ побѣднша дніавола – смѣренїемь, н покоренїемь. н кротостїю дїавола побѣдншe.

[25] Вм. алчѧще и жажѧще – алч'бою н жежѣею.

[26] Вм. тако ѹмрьтвнша похоть – телеснїе оумрьтвнв'ше похотн.

[27] Вм. сльзамнн ѡчнстнв'ше сѧ – сльзамн вьзнханїемь ѡчнщающе + свое грѣхы.

[28] стеданїемь.

[29] прнблнжнсе се.

[30] + его.

[31] скоро ѡбрѣ//тоше.

[32] Вм. вьселн ѧ҆ вь славѧ своихь домовь – вь дш҃евнен храмннѣ телесь свои҃.

[33] Вм. трьпѧщен тлькѧщен – тлькноуше. трьпенїемь.

[34] Тук има дупка в пергамента и последните две букви не се четат. В *ПБС253* ѿврьзе нмь.

[35] + цр҃твїа своего.

[36] Грешка вм. ѿпоу҃ть. *ПБС253* ѿпоу҃ть.

[37] Липсва.

[38] Вм. дас[т] тѣмь чюдотворнимь дарь – н вьда нмь чюдтвор'нїе радн.

[39] цѣлнтн.

[40] Липсва.

[41] нскомь грешка ? вм. ѧзькомь.

[42] Вм. нскомь пѧтемь· свѣта сего – текоше оускою свѣта сего стьзею (срв. Мт. 7:14).

[43] И тук в текста са настъпили промени, които водят до преосмисляне: н ведѧть (ѧ) вь проводноіе ранскоіе простран'ное жн҃іе. В *ПБС253* н оуведе ѥ вь простран'но вь ранское ѡноород'ное жнлнце.

[44] Вм. поскрьбѣшѧ зде мало – н ѡскрьбѣше мало.

[45] вь вѣкы – н҃нѣ вь бесконьч'немь вѣце.

[46] разл8чнше се.

[47] + н єднн въ п8стннѣхъ скнтающа се. н.

[48] Липсва ап҃лнн· и сь.

[49] потанв'ше҃.

[50] Вм. славнѣншѧ ц҃р(і)и земннхь вьзвелнчѧ – н бнше паче ц҃ревь земльнѝ вь славѣ. ннн.

[51] Липсва вь ѧкоу.

[52] славѣхоу.

[53] Липсва.

[54] Вм. вьселн ѧ҆ – веселнше се.

[55] Вм. ѥ҆ вѣ҃лѧщнм сѧ жнлнце оу тебе – вьсѣмь вселецнм'(!) се оу тебѣ жнлнце. Пс. 86:7.

[56] Вм. бг҃оу н҃шемоу сла҃ вь вѣкы амн҃ь – н тебѣ славоу вьзсналмь ѡц8 н сн҃оу н ст҃м8.

ЛИТЕРАТУРА

Богдановић 1982 — Б о г д а н о в и ћ, Д. *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)* (= Зборник за историју, језик и књижевност српског народа. I Одељење. Књ. 31). Београд, 1982 [Bogdanović, D. Inventar ćirilskih rukopisa u Jugoslaviji (XI–XVII veka) (= Zbornik za istoriju, jezik i knjizhevnost srpskog naroda. I Odeljenje. Knj. 31). Beograd, 1982].

Виноградов 1914 — В и н о г р а д о в, В. П. *Уставные чтения (Проповедь книги). Историко-гомелитическое исследование.* Вып. 1. Сергиев посад, 1914 [Vinogradov, V. P. Ustavnye chteniia (Propoved' knigi). Istoriko-gomeliticheskoe issledovanie. Vyp. 1. Sergiev posad, 1914].

Гошев 1956 — Г о ш е в, Ив. *Рилски глаголически листове*. София, 1956 [Goshev, Iv. Rilski glagolicheski listove. Sofia, 1956].

Гранстрем, Творогов, Валевичюс 1998 — *Иоанн Златоуст в древнерусской и южнославянской письменности XI–XVI веков. Каталог гомилий*. Сост. Е. Э. Гранстрем, О. В. Творогов, А. Валевичюс. Санкт-Петербург, 1998 [Ioann Zlatoust v drevnerusskoĭ i iuzhnoslavianskoĭ pis'mennosti XI–XVI vekov. Katalog gomiliĭ. Sost. E. E. Granstrem, O. V. Tvorogov, A. Valevichyus. Sankt-Peterburg, 1998].

Иванова, Данова 2019 — И в а н о в а, Кл., Ц. Д а н о в а. *Опит за систематизиране на риторичната традиция в южнославянските календарни сборници (Според съдържанието на балканските триодни панигирици)* [Ivanova, Kl., Ts. Danova. Opit za sistematizirane na ritorichnata traditsia v yuzhnoslavyanskite kalendarni sbornitsi (Spored sadarzhanieto na balkanskite triodni panigiritsi)]. – Palaeobulgarica, 43 (2019), № 2, с. 23–46.

Иванова, Данова 2022 — И в а н о в а, Кл., Цв. Д а н о в а. *Синаксарните четива за Велики петък в Триод № 138 от сбирката на А. И. Хлудов в Държавния исторически музей, Москва*. – Старобългарска литература, 65–66 (2022), с. 13–48 [Ivanova, Kl., Ts. Danova. Sinaksarnite chetiva za Veliki petak v Triod № 138 ot sbirkata na A. I. Hludov v Darzhavnia istoricheski muzey, Moskva. – Starobalgarska literatura, 65–66 (2022), s. 13–48].

Иванова-Мирчева, Икономова 1975 — И в а н о в а - М и р ч е в а, Д., Ж. И к о н о м о в а. *Хомилията на Епифаний за слизането в ада (неизвестен старобългарски превод)*. София, 1975 [Ivanova-Mircheva, D., Zh. Ikonomova. Homiliyata na Epifaniy za slizaneto v ada (neizvesten starobalgarski prevod). Sofia, 1975].

КлО1 К л и м е н т О х р и д с к и. *Събрани съчинения.* Т. 1. *Наставления за празници. Поучения. Похвали и похвални слова*. Подготвили за печат Б. Ангелов, К. Куев, Хр. Кодов. София, 1970 [Kliment Ohridski. Sabrani sachinenia. T. 1. Nastavlenia za praznitsi. Pouchenia. Pohvali i pohvalni slova. Podgotvili za pechat B. Angelov, K. Kuev, Hr. Kodov. Sofia, 1970].

КлО2 К л и м е н т О х р и д с к и. *Събрани съчинения.* Т. 2. *Слова и поучения*. Подготвили за печат Б. Ангелов, К. Куев, Хр. Кодов, Кл. Иванова. София, 1977 [Kliment Ohridski. Sabrani sachinenia. T. 2. Slova i pouchenia. Podgotvili za pechat B. Angelov, K. Kuev, Hr. Kodov, Kl. Ivanova. Sofia, 1977].

Милтенов 2013 М и л т е н о в, Я. *Златоструй: старобългарски хомилитичен свод, създаден по инициатива на българския цар Симеон*. София, 2013 [Miltenov, Ya. Zlatostruy: starobalgarski homilitichen svod, sazdaden po initsiativa na balgarskia tsar Simeon. Sofia, 2013].

Мирчева 2006 М и р ч е в а, Е. *Германов сборник от 1358/1359 г.* Изследване и издание на текста. София, 2006 [Mircheva, E. Germanov sbornik ot 1358/1359 g. Izsledvane i izdanie na teksta. Sofia, 2006].

Момина 1983 М о м и н а, М. А. *Вопросы классификации славянской триоди*. – В: Труды Отдела древнерусской литературы, 37 (1983), с. 25–38 [Momina, M. A. Voprosy klassifikatsii slavyanskoĭ triodi. – V: Trudy Otdela drevnerusskoĭ literatury, 37 (1983), s. 25–38].

Недељковић 2012 Н е д е љ к о в и ћ, З. *Инвентар рукописа Библиотеке Српске патријаршије.* Београд, 2012 [Nedeljković, Z. Inventar rukopisa Biblioteke Srpske patrijarshije. Beograd, 2012].

Николова 2008 Н и к о л о в а, Св. *За един неизвестен препис от XIV в. на Климентово слово и някои проблеми на проучването на старобългарските поучителни слова от IX–X в.* [Nikolova, Sv. Za edin neizvesten prepis ot XIV v. na Klimentovo slovo i nyakoi problemi na prouchvaneto na starobalgarskite pouchitelni slova ot IX–X v.] – Palaeobulgarica, 32 (2008), № 3, с. 3–22.

Николова 2018 Н и к о л о в а, Св. *Нови данни от Климентовия цикъл от слова за Великия пост*. – В: Св. Климент Охридски в културата на Европа. София, 2018, с. 245–312 [Nikolova, Sv. Novi danni ot Klimentovia tsikal ot slova za Velikia post. – V: Sv. Kliment Ohridski v kulturata na Evropa. Sofia, 2018, s. 245–312].

Николова, Йовчева, Попова, Тасева 1999 Н и к о л о в а, Св., М. Й о в ч е в а, Т. П о п о в а, Л. Т а с е в а. *Българското средновековно културно наследство в сбирката на Алексей Хлудов в Държавния исторически музей в Москва. Каталог.* София, 1999 [Nikolova, Sv., M. Yovcheva, T. Popova, L. Taseva. Balgarskoto srednovekovno kulturno nasledstvo v sbirkata na Aleksey Hludov v Darzhavnia istoricheski muzey v Moskva. Katalog. Sofia, 1999].

Опис НБС 1986 Ш т а в љ а н и н - Ђ о р ђ е в и ћ, Љ., М. Г р о з д а н о в и ћ - П а ј и ћ, Л. Ц е р н и ћ. *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*. Књ. 1. Београд, 1986 [Shtavljanin-Đorđević, Lj., M. Grozdanović-Pajić, L. Tsernić. Opis ćirilskih rukopisa Narodne biblioteke Srbije. Knj. 1. Beograd, 1986].

Охотина, Турилов 1993 [О х о т и н а, Н. А., А. А. Т у р и л о в] *Дополнения к „Предварительному списку славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР“ (М., 1986)*. Москва, 1993 [Ohotina, N. A., A. A. Turilov] Dopolnenia k „Predvaritel'nomu spisku slaviano-russkikh rukopisnykh knig XV v., khraniashchikhsia v SSSR“ (M., 1986). Moskva, 1993].

Павлова, Желязкова 1999 П а в л о в а, Р., В. Ж е л я з к о в а. *Станиславов (Лесновски) пролог от 1330 година*. Велико Търново, 1999 [Pavlova, R., V. Zhelyazkova. Stanislavov (Lesnovski) prolog ot 1330 godina. Veliko Tarnovo, 1999].

Пентковский 2001 П е н т к о в с к и й, А. М. *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси.* Москва, 2001 [Pentkovskiĭ, A. M. Tipikon patriarkha Aleksia Studita v Vizantii i na Rusi. Moskva, 2001].

Попов 1872 П о п о в, А. И. *Описание рукописей и каталог книг Церковной печати библиотеки А. И. Хлудова*. Москва, 1872 [Popov, A. I. Opisanie rukopiseĭ i katalog knig Tserkovnoĭ pechati biblioteki A. I. Khludova. Moskva, 1872].

Попов 1985 П о п о в, Г. *Триодни произведения на Константин Преславски* (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 2). София, 1985 [Popov, G. Triodni proizvedenia na Konstantin Preslavski (= Kirilo-Metodievski studii. Kn. 2). Sofia, 1985].

Попов 2003 П о п о в, Г. *Триод*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 4. София, 2003, с. 169–178 [Popov, G. Triod. – V: Kirilo-Metodievska entsiklopedia. T. 4. Sofia, 2003, s. 169–178].

ПЭ *Карпинский монастырь.* (б. а.) – В: Православная энциклопедия. Т. 31. Москва, 2013, с. 223–224 [Karpinskiĭ monastyr'. (b. a.) – V: Pravoslavnaia entsiklopediia. T. 31. Moskva, 2013, s. 223–224].

Русек 1969 — Р у с е к, Й. *Из лексиката на среднобългарските триоди*. – Известия на Института за български език – БАН, 17 (1969), с. 149–180 [Rusek, Y. Iz leksikata na srednobalgarskite triodi. – Izvestia na Instituta za balgarski ezik – BAN, 17 (1969), s. 149–180].

Станковић 2003 — С т а н к о в и ћ, Р. *Рукописне књиге Музеја Српске православне цркве у Београду. Водени знаци и датирање.* Београд, 2003 [Stanković, R. Rukopisne knjige Muzeja Srpske pravoslavne tsrkve u Beogradu. Vodeni znatsi i datiranje. Beograd, 2003].

СБ — *Старобългарски речник*. Отг. ред. Д. Иванова-Мирчева. Т. 1. София, 1999; Т. 2. София, 2009 [Starobalgarski rechnik. Otg. red. D. Ivanova-Mircheva. T. 1. Sofia, 1999; T. 2. Sofia, 2009].

Супрасълски сб. 1983 — *Супрасълски, или Ретков сборник*. Увод и коментар на старобългарския текст Й. Заимов. Подбор и коментар на гръцкия текст М. Капалдо. Т. 2. София, 1983 [Suprasalski, ili Retkov sbornik. Uvod i komentar na starobalgarskia tekst Y. Zaimov. Podbor i komentar na gratskia tekst M. Kapaldo. T. 2. Sofia, 1983].

Тихова 2012 — Т и х о в а, М. *Старобългарското Учително евангелие на Константин Преславски.* Издадено от М. Тихова, с детайлно описание от Е. Уханова на най-стария препис (ГИМ Син. 262) [Tihova, M. Starobalgarskoto Uchitelno evangelie na Konstantin Preslavski. Izdadeno ot M. Tihova, s detaylno opisanie ot E. Uhanova na nay-staria prepis (GIM Sin. 262)] (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris fontes et dissertations, T. 58). Freiburg i. Br., 2012.

Успенский сб. 1971 — *Успенский сборник XII–XIII вв*. Издание подготовили О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. Под редакцией С. И. Коткова. Москва, 1971 [Uspenskiĭ sbornik XII–XIII vv. Izdanie podgotovili O. A. Kniazevskaia, V. G. Dem'ianov, M. V. Liapon. Pod redaktsieĭ S. I. Kotkova. Moskva, 1971].

Христова, Загребин, Енин, Шварц 2009 — Х р и с т о в а, Б., В. М. З а г р е б и н, Г. П. Е н и н, Е. М. Ш в а р ц. *Славянские рукописи болгарского происхождения в Российской национальной библиотеке – Санкт-Петербург*. София, 2009 [Hristova, B., V. M. Zagrebin, G. P. Enin, E. M. Shvarts. Slavianskie rukopisi bolgarskogo proiskhozhdeniia v Rossiĭskoĭ natsional'noĭ biblioteke – Sankt-Peterburg. Sofia, 2009].

Черторицкая 1994 — Ч е р т о р и ц к а я, Т. В. *Предварительный каталог церковнославянских гомилий календарного цикла по рукописям XI–XVI вв. преимущественно восточносла-*

вянского происхождения. Составлен Т. В. Черторицкой под редакцией Хайнц Миклас. / Č e r t o r i c k a j a, T. *Vorläufiger Katalog Kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus aus Handschriften des 11.–16. Jahrhunderts vorwiegend ostslavischer Provenienz.* Unter der Redaktion von Heinz Miklas (= Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 91. Patristica Slavica. Bd. 1). Opladen, 1994.

Щепкина и др. 1966 — Щ е п к и н а, М. В., Т. Н. П р о т а с ь е в а, Л. М. К о с т ю х и н а, В. С. Г о л ы ш е н к о. *Описание пергаментных рукописей Государственного исторического музея.* Ч. 2. *Рукописи болгарские, сербские, молдавские*. – В: Археографический ежегодник за 1965 год. Посвещен памяти М. Н. Тихомирова. Москва, 1966, с. 273–309 [Shtepkina, M. V., T. N. Protas'eva, L. M. Kostiukhina, V. S. Golyshenko. Opisanie pergamentnykh rukopiseĭ Gosudarstvennogo istoricheskogo muzeia. Ch. 2. Rukopisi bolgarskie, serbskie, moldavskie. – V: Arkheograficheskiĭ ezhegodnik za 1965 god. Posveshchen pamiati M. N. Tikhomirova. Moskva, 1966, s. 273–309].

BHBS — И в а н о в а, Кл. Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008 [Ivanova, Kl. Bibliotheca Hagiographica Balsano-Slavica. Sofia, 2008].

BHG — H a l k i n, F. *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (= Subsidia hagiographica, 8a). Bruxelles, 1957.

BHGNA — H a l k i n, F. *Novum auctarium bibliothecae hagiographicae graecae* (= Subsidia hagiographica, 65). Bruxelles, 1984.

Bojkovsky, Aizetmüller 1984, 1986, 1987, 1988 — B o j k o v s k y, G., R. A i z e t m ü l l e r. *Paraenesis. Die altbulgarische Übersetzung von Werken Ephraims des Syrers* (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. T. XX; XXII (XX.2); XXIV (XX.3); XXVI (XX.4). Bd. 1. Freiburg i. Br., 1984; Bd. 2. Freiburg i. Br., 1986; Bd. 3. Freiburg i. Br., 1987; Bd. 4. Freiburg i. Br., 1988.

CPG — G e e r a r d, M. *Clavis patrum graecorum*. 5 vols. Supplement. Turnhout, 1974–2018.

PG — M i g n e, J.-P. *Patrologiae cursus completus*. *Series graeca*. 161 vols. Paris, 1857–1866.

NOTES ON THE COMPOSITION OF MANUSCRIPT No. 138 FROM
THE A. I. KHLUDOV COLLECTION IN THE STATE HISTORICAL MUSEUM, MOSCOW

(Summary)

Manuscript No. 138 from the A. I. Khludov Collection is a Middle Bulgarian old-redaction Triodion from the second half of the XIII century, in which 15 synaxarion readings have been included. Their texts and composition are the subject of this article. Nine of the readings, whose author supposedly is St Clement of Ohrid (the readings on the Sundays of the Great Lent and the Saturday of Lazarus), are well known and explored. The remaining six texts have not been published or analyzed. All of them refer to the Old Bulgarian literature, but their oldest preserved copies are from the 13th century. While working in detail with the sermons associated with the name of St Clement, I hypothesize that the displacement of parts of three of them (on the fifth Sunday of the Great Lent, on the Resurrection of Lazarus and on the Palm Sunday) is due to shuffled leaves in the antigraph. Unnoted as an integral whole, the *Sermon on Palm Sunday* is present here under the authorship of Athanasius of Alexandria, while its second half has become the second part of the *Homily on the Resurrection of Lazarus*. A text about Cheesefare Saturday without a Greek original has been added here. This text can also be associated with the authorship of St Clement or bookmen of his school. It is published in the Appendix to the article. As a whole, the composition of the synaxarion readings from Triodion *Hlud138* is unique.

Keywords: Old-redaction Triodion; Hlud138 manuscript; Sermons of St Clement of Ohrid; synaxarion readings.

Klimentina Ivanova,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences

Марина Чистякова (Вильнюс, Литва)

К ИЗУЧЕНИЮ АФОНСКИХ ПРОЛОГОВ ХИЛ. 424 И ХИЛ. 427
(На материале декабрьских чтений)

Комплексное исследование южнославянских списков *Стишного пролога* было начато проф. Д. Богдановичем, который в 1976 г. опубликовал статью о 9 рукописных прологах и 2 минеях с проложными житиями XIV–XVI вв., происходящих из сербского монастыря Высокие Дечаны. Анализ январского цикла списков позволил ему выделить две версии: лукиеву (названа по списку Деч. 55, переписанному анагностом Лукием в 70-е гг. XIV в.) и варлаамову (названа по списку Деч. 54, созданному в 1394 г. писцом Даниилом Левооким по заказу игумена Дечанского монастыря Варлаама). По мнению автора, лукиева и варлаамова редакции возникли не позднее начала XIV в. в сербской книжной среде (Богдановић 1976). Вскоре после выхода работы Д. Богдановича К. Ивановой была защищена диссертация, в которой она отметила существование двух переводов *Стишного пролога*. Один, по ее мнению, был выполнен книжниками Тырновской школы, а второй, по-видимому, возник на Афоне (Иванова 1979: 122).

Изучение версий *Стишного пролога* продолжил Г. Петков. Суммировав в своей монографии выдвинутые ранее гипотезы (Петков 2000), он указал, что сербский перевод представлен варлаамовой редакцией (совпадает с выделенной Д. Богдановичем варлаамовой редакцией), а возникший в Тырновском книжном центре болгарский перевод распадается на две редакции: тырновскую и лукиеву (последняя совпадает с указанной Д. Богдановичем лукиевой редакцией) (Петков 2000: 46–47). Последующее комплексное изучение списков *Стишного пролога* показало, что рукописи, отнесенные Д. Богдановичем и Г. Петковым к лукиевой редакции (НБКМ 1040, Деч. 55 и Ник. 34)[1], отражают болгарский перевод *Стишного пролога* (Чистякова 2018: 440–441). Следовательно, от термина ‘лукиева редакция’ следует

[1] В этой группе пролог Ник. 34 является комбинированным, его начало отражает новый перевод *Простого (Нестишного) пролога* с добавлением заново переведенных стихов, а с 18-го октября до конца списка выписан болгарский перевод *Стишного пролога*.

отказаться как от вносящего путаницу в систематизацию разновидностей *Стишного пролога*.

Исключение из классификации лукиевой редакции привело к тому, что сербский перевод совпал с варлаамовой редакцией, а болгарский перевод – с тырновской редакцией. На наш взгляд, более удачным является определение перевода, и выбор в его пользу позволяет снять нежелательную терминологическую синонимичность. Как убедительно показала Л. Тасева, переводы *Стишного пролога* были выполнены с разных греческих оригиналов. Версии, возникшие в XIV в. в связи с распространением на Афоне и Балканах Иерусалимского богослужебного устава, независимы друг от друга и содержат структурные и языковые различия. В частности, сербский перевод характеризуется расширенным составом чтений по сравнению с болгарским (Тасева 2006; Тасева 2009; Тасева 2011). Определение перевода позволяет разграничить основные версии *Стишного пролога* и более поздние редакции, созданные на основе этих переводов. Так, на основе болгарского перевода возникли новгородская, московская, киевская, кирилло-белозерская, рифмованная редакции и их разновидности.

Особый интерес представляют собой афонские стишные прологи. Известно о шести рукописях осенне-зимнего полугодия из собрания Хиландарского монастыря: Хил. 423, Хил. 424, Хил. 427, Хил. 437, Хил. 438, Хил. 610[2]. Пять из них являются собственно прологами, а Хил. 610 представляет собой конволют, в котором *Стишной пролог* на ноябрь расположен после ноябрьской служебной минеи. По составу и языковому выражению статей прологи Хил. 423, Хил. 437, Хил. 438, Хил. 610 отражают болгарский перевод *Стишного пролога*, а списки Хил. 424 и Хил. 427 содержат тексты как болгарского, так и сербского переводов. Данная особенность охватывает их структурный и текстовый уровни. Переключение с сербского на болгарский перевод происходит как в пределах чтений одного дня, так и внутри проложных текстов, поэтому эти списки не укладываются в традиционную классификацию разновидностей *Стишного пролога*[3].

Цель данного исследования – выяснить, является ли переписанный во 2-й четверти XV в. пролог Хил. 427 идентичным по составу с Хил. 424, созданным в 20–30-е гг. XV в., или же в характере комбинирования разных переводов между списками наблюдаются различия. Объектом изучения по-

---

[2] Сведения об этих прологах приведены в конце статьи в разделе „Цитированные рукописи“. Более подробное археографическое описание рукописей см.: Богдановић 1978: 163–164, 167–168, 214; Станковић 2007: 78, 351–354; Станковић 2012: 78–79; Турилов, Мошкова 2016: 197–198, 277–279.

[3] В „Сводном каталоге проложных текстов“, содержащем подробную роспись состава около ста прологов с краткими инципитами на сентябрь–ноябрь (Чистякова 2013–2019), списки Хил. 424 и Хил. 427 охарактеризованы как варлаамово-тырновская редакция.

служили декабрьские чтения, находящиеся в активной разработке в связи с подготовкой к печати четвертого тома Сводного каталога проложных текстов. Анализ был проведен путем сопоставления состава и языкового выражения всех без исключения декабрьских статей Хил. 424 и Хил. 427[4] с двумя переводами *Стишного пролога*. В сопоставительных целях были привлечены рукописи, отражающие традиционный текст болгарского (Ник. 34, НАБАН 73, НАБАН 74, Хил. 423, НАБАН 75, НБКМ 135, НБКМ 1042, Хил. 438 и НБКМ 167) и сербского переводов (УБСМ 16, Деч. 54, Деч. 59, F.I.752) *Стишного пролога*. На первом этапе исследования фиксировались все случаи совпадения обоих прологов с одним из переводов, а на втором выявлялись различия.

Выяснилось, что начальная часть декабрьского цикла обоих списков (с 1-го по 11-е декабря) ориентирована на сербский перевод *Стишного пролога*, к которому относятся **жития со стихами** прор. Наума, 1.XII; мч. Анании, 1.XII; прп. Филарета Милостивого, 1.XII; прор. Аввакума, 2.XII; прпп. Иоанна, Ираклемона, Андрея и Феофила, 2.XII; прор. Софонии, 3.XII; сщмч. Феодора Александрийского, 3.XII; прп. Феодула Кипрского, 3.XII; прп. Феодула епарха, 3.XII; прп. Иоанна Молчальника, 3.XII; мц. Варвары, 4.XII; прп. Иоанна Поливотского, 4.XII; мч. Афинодора, 7.XII; прп. Патапия, 8.XII; прп. Софрония Кипрского, 8.XII; пресв. Богородицы (праздник зачатия), 9.XII; **жития** мц. Миропии, 2.XII; апп. от 70-ти: Сосфена, Аполлоса, Кифы и др., 8.XII; прор. Анны, матери прор. Самуила, 9.XII; мчч. Мины, Ермогена и Евграфа, 10.XII; мч. Гемелла, 10.XII (с небольшими редакторскими изменениями); **памяти со стихами** мчч. Селевка, Агапия и Маманта, 3.XII; мц. Иулиании, 4.XII; мчч. Христодула и Христодулы, 4.XII; мч. Диогена, 5.XII; прп. Нонна, 5.XII; память землетрясения, 6.XII; мчч. Мартина, Приска и Николая, 7.XII; мч. Неофита, 8.XII; прп. Аммона Нитрийского, 8.XII; мчч. Гаиана и Гаия, 8.XII; прп. Игнатия, 7.XII; мчч. Сосифея, Нарсы и Исаакия, 9.XII.

Помимо случаев, когда в прологах Хил. 424 и Хил. 427 выбор сделан в пользу версий сербского перевода при наличии аналогичных чтений болгарского перевода, в начальную часть хиландарских списков вошли специфические материалы сербского перевода, отсутствующие в болгарской версии *Стишного пролога*: **памяти со стихами** свтт. Анании и Солохона, епп. Эфесских, 2.XII; мч. Авива, 2.XII; свт. Соломона, еп. Эфесского, 2.XII; сщмч. Феотекна, 10.XII; мч. Евгения, 10.XII; мч. Мариана, 10.XII; мчч. Терентия, Викентия, Емилиана и Вевеи, 11.XII; **памяти** св. Антония Нового,

---

[4] Электронные копии микрофильмов списков Хил. 424 и Хил. 427 любезно предоставлены мне Хиландарской исследовательской библиотекой. Сердечно благодарю за оказанное содействие М. А. Джонсон, а также выражаю признательность игумену и братии Хиландарского монастыря за возможность работы с этими рукописями.

1.XII; свт. Дионисия, еп. Коринфского, Феодора еп. и Саторнина, 1.XII; прп. Грата, 4.XII; собора архангела Михаила в Ада, 10.XII; мч. Варсавы, 11.XII; мчч. Петра и Акепсимы Персидских, 11.XII.

В начальной части декабрьского цикла обоих списков присутствует небольшое число чтений болгарского перевода, а также случаи объединения версий обоих переводов. Так, к болгарскому переводу относится **житие со стихом** прп. Луки Столпника, 11.XII; **жития** прп. Саввы Освященного, 5.XII; прп. Даниила Столпника, 11.XII; **стихи** прп. Иоанну Дамаскину, 4.XII; свт. Николаю Мирликийскому, 6.XII; прп. Павлу исп., 7.XII; 300 мчч., усеченным арианами в Африке, 7.XII и 8.XII; прп. Стефану Новосиятелю, 9.XII; мч. Гемеллу Пефлагонянину, 10.XII.

Комбинированные версии отражают **жития** прп. Иоанна Дамаскина, 4.XII; свт. Николая Мирликийского, 6.XII (и сказание о чудесах); прп. Павла исп., 7.XII; 300 мчч., скончавшихся в Африке от ариан, 8.XII; прп. Стефана Новосиятеля, 9.XII; прп. Фомы Дефуркина, 10.XII; мчч. Акепсия и Аифала, 11.XII; **стихи** прп. Савве Освященному, 5.XII. Переход от одного перевода к другому может происходить неоднократно в пределах одного проложного жития. При этом чтения двух переводов в обоих списках объединены одинаково, ср. стихи мчч. Мине, Ермогену и Евграфу, 10.XII (подчернутые фрагменты относятся к сербскому переводу, остальные – к болгарскому):

Хил. 424, л. 171об.	Хил. 427, л. 174	Болгарский перевод (НАБАН 73, л. 193об.–194)	Сербский перевод (Деч. 54, л. 24)
Посѣчень Мина понѣ ґлатн не нмат' лн. тьчїю да не ґлють злочьстнва оуста. <u>бл҃говолнвын Мина вь. і҃. мьчю вїю вьдаєть</u>. бы҃ м҃нкь бл҃гоу҃тїю ѿ мьча. злочьстїе бо запльвавь Єр'могень. ножнаа сьбоденїа Єв'графе трьпе. <u>нзьѡщре҃ бж҃нн тр҃ь ıавн се бг҃опнсатє҃</u>.	Посѣчень Мина понѣ ґлатн не нмат лн. тъчїю да не глю҃ злочьстнва оуста. <u>бл҃говолнвын Мина въ і҃ мьчю вью въдаєть</u>. бы҃ м҃нкь бл҃гоу҃тїю ѿ мьча. злочьстїе бо запльвавь Єр'могень. ножнаа сьбоденїа Євграфе трьпе. <u>нзъощре҃ бж҃їн тр҃ь ıавн се бг҃опнстель</u> :~	Посѣченъ Мина понѣ ґлатн не нматъ. тъчїа да не гла҃ злочъстнваа ѹста. злочъстїе заплъвавь Єрмогенъ. бысть м҃чнкь бл҃гочъстїѹ ѿ меча. нѡжнаа събоденїа Єв'графе тръпа. скорын тр҃тъ Б҃вн ıавлъ са бл҃гопншѫ. въ, і҃. Мина мечю въдаде шнѫ.	Ѹсѣкновень Мина, аще н ґлатн не можеть. заграж҃аıеть оуста нечьстнвоу не ґлатн. нечьстнıе поправь Їерьмогень. ıавн се м҃нкь бл҃гочьстнıа оусѣк҃овень. ножев'наıа оуıазв҃еннıа Єуграфе носе. <u>нзощрень ıавн се бж҃їн трьсть, ıавн се бг҃опнсатель. бг҃оглывн, Мина, вь. і҃. мьчю вню подасть</u> ⁘~

В ряде случаев списки содержат идентичный стих или текст, отличающийся от представленных в болгарском и сербском переводах *Стишного пролога*. Ср. стихи мчч. Исидору, Акепсиму и Леону, 7.XII:

Хил. 424, л. 166	Хил. 427, л. 168об.	Болгарский перевод (НАБАН 73, л. 187об.)	Сербский перевод (Деч. 54, л. 16об.)
Сь двѣма страл҆цема Исидоре сьжень боудн. равно бо сь нимн дарь бжїн получитн имашн.	Съ двѣма стра҆л҆цема Исидоре съжжень боудн. равно бо съ нимн дарь бжїн получитн имашн.	Обѡнимь състра҆лцемъ Исидоре съжагаемъ быван. равно бѡ съ нимн дара бжїа полꙋчитн имашн :~	Двонцн сьстра҆льць Исидорь сьгараѥ. тьчнїе бо дары бжїе оулоучише :~

Или же версия хиландарских списков противопоставлена болгарскому переводу, а в сербском переводе эти материалы отсутствуют, см. память со стихом мч. Аверкию, 5.XII:

Хил. 424, л. 163	Хил. 427, л. 166	Болгарский перевод (НАБАН 73, л. 184)	Сербский перевод
Ꙋстрьмн се мнкь Авер҆кїе кь ѡстроу мьчоу. ꙗко елень кь истоучникоу добротѣкоущоу.	Ꙋстрьмн се мнкь Аверкїе къ ѡстроу мьчоу. ꙗко елень къ истоучникоу добротѣкоущоу.	Въздаанїе Аверкїꙋ великое сѣченїе. мчнникꙋ же съ нбсе вѣнецъ :~	–

Общая редакционная принадлежность проложных чтений, те же случаи перехода от одного перевода к другому, одинаковые приемы объединения двух версий *Стишного пролога* в рамках одной проложной статьи и идентично отредактированные стихи и жития свидетельствуют о прямой текстологической связи между данными прологами. Учитывая тот факт, что Хил. 424 был создан в 20–30-е гг. XV в., а Хил. 427 переписан во второй четверти XV в., можно предположить, что Хил. 424 послужил одним из антиграфов для Хил. 427.

С 12-го декабря Хил. 424 переходит на болгарский перевод *Стишного пролога*, а в Хил. 427 сочетаются чтения болгарского и сербского переводов с преобладанием последнего. Так, мною выявлен значительный пласт текстов и стихов, где пролог Хил. 424 ориентирован на болгарский перевод, а Хил. 427 воспроизводит чтения сербского перевода: **сказание со стихом** поклонению волхвов, 25.XII; **жития со стихами** мчч. Евстратия, Авксентия, Евгения, Мардария и Ореста, 13.XII; мч. Флора[5], 18.XII; мч. Севасти-

[5] В прологе Хил. 427 помещен стих и текст сербского перевода, в Хил. 424 читается память со стихом, ориентированные на болгарский перевод.

ана и иных, 18.XII; мц. Феодотии, 22.XII; мчч. Индиса, Горгония, Петра и иных от синклита, 28.XII; мц. Феодоры Кесарийской, 30.XII; мц. Мелании, 31XII; мч. Зотика Орфанотрофа, 31.XII; **житие** прп. Иоанна Дамаскина, 4.XII; **стихи** мч. Каллинику, 14.XII; мч. Вакху Новому, 15.XII; мц. Анфии, 15.XII; мч. Кориву епарху, 15.XII; мчч. двум слугам, 15.XII; мчч. Прову и Иларию, 16.XII; праотцам Сифу, Еносу, Каинану, Иареду, Еноху, Ламеху, Ною, Иафету, Арфаксаду, Каинану, Сале, Рагаву, Серуху, Нахору, Фаре, Аврааму, Рувиму, Симеону, Левию, Гаду, Асиру, Неффалиму, Иосифу, Фаресу и Заре, Араму, Аминадаву, Наасону, Салмону, Овиду, Иесею, Ровоаму, Иораму, Озии, Ахазу, Осии, Иехонии, Салафиилу, Авиуду, Елиакиму, Азору, Ахиму, Елиазару, Иакову, Иосифу, Моисею, Ору, Аарону, Иисусу Навину, Самуилу, Нафану, Даниилу, Сарре, Ревекке, Лии, Рахили, Марии, Сараффии, Сонамитянке, Иудифи, Эсфири, Анне и Сосанне, 16.XII; мч. Еввиоту, 18.XII; мчч. Прову, Арису и Илии, 19.XII; мч. Хрисогону, 22.XII; мц. Василле, 24.XII; мч. Филиппу, 24.XII; мчч. Проту и Иакинфу, 24.XII; мч. Ахаику, 24.XII; прп. Антиоху, 24.XII; мч. Леонтию, 30.XII; мч. Геласию, 31.XII; 10 девам мцц., 31.XII; мч. Гаию, 31.XII; мц. Олимпиодоре, 31.XII.

Наличие в Хил. 427 кратких памятей со специфическими стихами сербского перевода также свидетельствует о работе со списком этого перевода (данные материалы не представлены в болгарском переводе и Хил. 424): прп. Ара, 13.XII; прпмц. Анастасии постницы, 13.XII; сщмч. Трифона, 19.XII; св. Зоила, 22.XII; прп. Витимона, 23.XII; прп. Афродисия, 23.XII; мч. Секунда, 29.XII; прп. Вавилы, 29.XII; прп. Вениамина, 29.XII; прп. Афинодора, 29.XII; свт. Григория Никомидийского, 29.XII; мч. Немна, 31.XII; мч. Гавденция, 31.XII; мч. Вусириса, 31.XII.

На первый взгляд может показаться, что при создании Хил. 427 книжники обратились к списку сербского перевода *Стишного пролога* из-за перехода Хил. 424 на болгарский перевод и внесли редакторские изменения с 12-го по 31-е декабря. Однако пословное сопоставление статей показало, что и в начальной части декабрьского цикла редакторы Хил. 427 сверяли текст по списку сербского перевода. Так, они восполнили гомеотелевтонический пропуск в конце жития мч. Анастасия, 5.XII, ср.:

Хил. 424, л. 162об.	Хил. 427, л. 166	Сербский перевод (Деч. 54, л. 12)
главою оусѣчень боудешн. его҆ абїе мꙋнтелїе ем҆ше	главою оусѣчень боудешн. н снѣ҃ рыба҃ н звѣрѣмь н птица҃ морскыи҃ дн҃ь боудешн. егоже абїе мꙋнтелїе емше	главою оусѣчень бывь. снѣдь рыбамь и звѣрѣмь н п҆тнцамь морскынмь боудешн. егоже абїе м҆тлїе емше

Несмотря на главенство в Хил. 427 сербского перевода, материалы болгарского перевода в нем также присутствуют. К таковым относятся **жития со стихами** свт. Александра Иерусалимского, 12.XII; мчч. Тимофея и Полиевкта, 19.XII; **жития** прп. Саввы Освященного, 5.XII; прп. Даниила Столпника, 11.XII; отроков Анании, Азарии и Мисаила, 17.XII; прп. Филогония, 20.XII; мц. Евгении, 24.XII (в сербском переводе только стостишие); сказание на Рождество Христово, 25.XII; сказание на собор пресв. Богородицы, 26.XII; сказание о вифлеемских младенцах, 29.XII; а также краткие **памяти со стихами** свтт. Мемнона Эфеского и Модеста Иерусалимского, 16.XII; прав. праотцов Авеля, Малеллеила, Фалека, Исаака, Иакова, Иуды, Соломона, Авии, Иосафата, Зоровавеля, Елиуда, Матфана, Анании, Азарии и Мисаила, Деворы и Руфи, 16.XII; мчч. Фоки и Ермила, 18.XII; 500 Никомидийских мчч., 21.XII; обновления Великой Церкви, 23.XII. В качестве примера приведу совпадающее с болгарским переводом сказание на Рождество Христово. В списке Хил. 427 в нем обнаружены вставки из сербского перевода, см. подчернутые фрагменты в конце проложной статьи:

Хил. 424, л. 207	Болгарский перевод (НАБАН 73, л. 231об.–232)	Хил. 427, л. 207–207об.	Сербский перевод (Деч. 54, л. 70–70об.)
Вндѣвь ѹ҃лколюб'ць Бь рода ѹ҃лѹьскааго ѿ дїавола моѹнма, оумл҃рдн се. н посла аг҃гла своего Гаврїнла. рецн прѣѹ҃тѣн н пр҃нод҃вѣн Марїн. рл҃ѹн се ѡбрадованнаа Гь с тобою. н абїе заѹет се Гь нашь н Бь С҃нь н Слово Бжїе вь прѣѹ҃тѣмь ѹрѣвѣ ѥе. н нсплн'шнм' се деветїнмь м҃цемь ѿ заѹетїа ег҃. нзыде повелѣнїе ѿ кѥсара ав'гоуста. напнсатн вьсоу	Вндѣ҃ ѹ҃лкѡлюбецъ Бъ рѡда ѹ҃лѹьскаго ѿ дїавола мѹнма. ѹмнлосрьдн сѧ, н посла аг҃гела своего Гаврїнла. рече прѣѹ҃тѣн пр҃нод҃вѣн Марїн. рл҃ѹн сѧ ѡбрадованнаа Гъ҃ с тобоѧ. н абїе заѹѧт сѧ Гъ нашъ н Бъ С҃нъ н Слово Бжїе въ прѣѹ҃тѣмь ѹрѣвѣ ѥѫ. н нсплънѡнм сѧ. ѳ. тнмь мѣсѧцѡ҃ ѿ заѹѧтїа его. нзыде повѣленїе ѿ кесара авгоуста. напнсатн въсѧ	Вндѣвь ѹ҃лколюб'ць Бь, рода ѹ҃лѹьскааго ѿ дїавола моѹнма. оумл҃рдн се. н посла аг҃гла своего Гаврїнла. рецн прѣѹ҃тѣн пр҃нод҃вѣн Марїн. рл҃ѹн се ѡбрадованнаа Гь с тобою. н абїе заѹет' се Гь нашь н Бь С҃нь н Слово Бжїе въ прѣѹ҃тѣмь ѹрѣвѣ ѥе. н нсплн'шнм' се деветн҃ м҃цем' ѿ заѹетїа его. нзыде повелѣнїе ѿ кесара ав'гоуста. напнсатн въсоу	Вндѣвь ѹ҃лколюбьць Бь родь ѹ҃лѹь дн҃аволомь мѹнмь. оумл҃рдн се н посла аг҃гла своѥго Гаврїла. рецн Бцн, рл҃ѹн се блг҃тнаѧ Гь с тобою. абїе заѹет' се Гь н Бь нашь С҃нь н Слово Бжїе, вь прѣѹ҃тѣн оутробѣ ѥѥ. нсплннв'шнм' се деветїнмь м҃цемь ѿ заѹетнѧ. нзыде повелѣнїе ѿ кесара ав'гоуста, напнсатн се всен

вселеноую. н послань бы҃ Кнрннен вь Ї҃ерл҃мь вь Внѳлеемь сьтворнтн напнсанїе. вьзыде же н Їѡснфь храннтель б҃городнчнїн сь нїю еже напнсатн се вь Внѳлеемѣ. н занюже хотѣюаше роднтн д҃вца, не ѡбрѣтающїн храмнноу множьства радн. н вьннде вь оубогь врьтопь. н тамо родн нетлѣн'но г҃а нашего І҃ѵ х҃а. н повн его юко мл҃нца. в'саѵьскїнмь сьдѣтелю. н положн его вь бесловесныи҆ юслехь. нже хотещаго на҃ нзбавнтн ѿ бесловесїа.	въселенѫа. н посланъ бы҃ Кнрннен въ Ї҃ерл҃мъ въ Внѳлеемъ, сътворнтн напнсанїе. възыде же Ї҃ѡснфъ храннтелъ б҃горѡднчныи съ неѫже напнсати сѧ въ Вн҃леемѣ. н занеже хѡтѣаше рѡднтн д҃вца. н не ѡбрѣтаѧщн храмннѫ радн мнѡжьства людїн. н въннде въ ѹбогъ врътопъ, н тамо рѡдн нетлѣнно г҃а нашего І҃ѵ х҃а. н повн его юко младенца, въсѣѵьскынмь съдѣтелѣ. н положн его въ бесловесны҆ юсле҆. нже хѡтѧщаг҃ на҃ нзбавнтн ѿ бесловесїа.	въселюноую. н послань бы҃ Кїрннен въ Ї҃ерл҃мь въ Внѳлеюмь сътворнтн напнсанїе. възыде҆ Ї҃ѡснфь храннтель Б҃цн напнсатн се въ Внѳлеюмѣ. н занюже хотѣше р҃одатн д҃вца, н не ѡбрѣтающїн храмнн8, мнѡжьства радн людїн. н въннде въ оубогь врьтопь. н тоу родн нетлѣнно г҃а нашего І҃ѵ х҃а н повн его юко мл҃н'ца. в'сѣ҆ твор'ца. н положн сего въ скотїн҆ юсле҆. юко хотещаго на҃ нзбавнтн ѿ бесловесїа.	вселѣнѣн. н послань бы҃ Кнрннїе вь Їеросалнмь вь Внѳлеемь сътворнтн пнсанїе. възнде же Нѡснфь храннтель Б҃цн, напнсатн се вь Внѳлеемѣ. н понюже хотѣше р҃адатн д҃вца. не ѡбрѣтающнн храмь. зане бѣ множьство людїн. въннде вь оубогь врьтьпь. н тоу родн нетлѣннѣ г҃а нашего І҃с х҃а. н повнть сего юко мл҃нца всѣ҆ творца. н положн сего вь юсле҆ скотн҆, юко хотеща нзбавнтн на҃ ѿ бесловесня.

Тексты болгарского перевода в Хил. 427 нередко содержат следы сверки с сербским переводом, см. **жития** прп. Спиридона Тримифунтского, 12.XII; сщмч. Елевферия, 15.XII; мц. Домны, 28.XII; **стихи** праотцам Мафусаилу, Манассии, Аммону, 16.XII.

Однако более частотными являются случаи включения фрагментов текста болгарского перевода в агиографические статьи сербского перевода, см. **жития** мчч. Евстратия и дружины, 13.XII; мц. Лукии, 13.XII; мчч. Фирса, Левкия и Каллиника, 14.XII; мч. Филимона и дружины, 14.XII; мч. Елевферия кувикулария, 15.XII; прор. Аггея, 16.XII; блж. Феофании чудотв., 16.XII; прп. Даниила исп., в схиме Стефана, 17.XII; мч. Севастиана и иных

мчч., 18.XII; прп. Михаила Синкелла, 18.XII; свт. Модеста Иерусалимского, 18.XII; мч. Вонифатия, 19.XII; сщмч. Игнатия Богоносца, 20.XII; мчч. Евгения и Макария, 20.XII; мч. Фемистоклия, 21.XII; вмц. Анастасии Узорешительницы, 22.XII; мч. Хрисогона, 22.XII; прп. Павла Неокессарийского, 23.XII; прп. Николая воина, 24.XII; свт. Евфимия Сардийского, 26.XII; прп. Евареста, 26.XII; прп. Константина Синадского, 26.XII; 2000 мчч. Никомидийских, 28.XII; прп. Феодора Начертанного, 28.XII; прп. Маркелла Апамейского, 29.XII; прп. Фаддея исп., 29.XII; вмц. Анисии Солунской, 30.XII; мч. Филетера, 30.XII; **стихи** праотцам Адаму и Еве, Симу, Каинану, Еверу, Завулону, Вениамину, Асе, Иоафаму, Иезекии, Садоку, Мелхиседеку, 16.XII. Данная особенность говорит о том, что и после 11-го декабря книжники продолжили сверяться со списком Хил. 424, иначе в текстах читались бы варианты сербского перевода без дополнений из болгарского. В качестве примера приведу начальную часть жития мч. Евареста, 26.XII:

Хил. 424, л. 208	Болгарский перевод (НАБАН 73, л. 233)	Хил. 427, л. 209об.	Сербский перевод (Деч. 54, л. 73об.)
Сън ѿчѣство имѣше вь Асїн галатьскїе епархїе. родителен ꙗвленнїи и нензреннїи. цр҃ьствоующоу грькомь львоу моучителю и иконоборцоу. иже и мьчемь прободень бывь достоиноую кончиноу вьспрїеть. прѣемшоу же Михаилоу и томоу такоже соущоу…	Сън ѿчѣство имѣше въ Асїн галатьскыѧ епархїѧ. рѡдителен ꙗвленыихь и нензреченьныи. цр҃твѹѧщѹ грькѡмь лъвѹ мѹчителю и иконоборцѹ. иже и мечемъ прободень бывь. достоинѫѧ приеть конечинѫ. прѣемшѹ же Михаилѹ и томѹ такоже сѫщѹ…	Сън ѿчѣство имѣше въ Асїн галатьскые епархїе. родители ѿ свѣтлыи и изьбраныи. цр҃ьствующоу грькѡ львѹ моучителю иконоборцѹ. иже мьчемь оубыиень бы, дѡстинь конець прїеть. прѣиет же цр҃тво Михаиль. и ти мрзькь и побонравьнь си…	Емоуже ѿчѣство оу, бѣ, вь Аси галатисцѣи ѡбласти. родителїе же ѿ свѣтли и избранїи. цр҃ьствоующоу грькомь львоу мтлю. иконоборьцоу. иже мьчемь оубиїень бы. до истины конць приеть. прѣиет же цр҃тво Михаиль. и ти мрьзькь и побонравьнь си…

Такая же ситуация наблюдается в отношении проложных стихов в Хил. 427, которые ориентированы на сербский перевод, но содержат следы сверки с болгарским переводом, ср. стихи на торжественное открытие дверей Великой Церкви перед ее освящением, 22.XII:

Хил. 424, л. 202	Болгарский перевод (НАБАН 73, л. 226об.)	Хил. 427, л. 203	Сербский перевод (Деч. 54, л. 64)
Вьзымають моужїе сщеннїн хвы дверн. двдвы намь вьображающе оумын.	Възнмаѧть мѫжїе сщеннїн хвы дверн. дввы намь въwбражаѧще оумы.	Ѿврьзають моужїе сщеннын бжїе дверы. Двн намь въwбражающе оумы.	Ѿврьзають моужніе сщенны бжніе дверы. нхже Двдь намь ѿбразоують оумы.

Встречаются также случаи компоновки житий сербского перевода со стихами в болгарском переводе: мч. Елевферия кувикулария, 15.XII; прор. Аггея, 16.XII; мч. Вонифатия, 19.XII; вмц. Анастасии Узорешительницы, 22.XII; сщмч. Евфимия Сардийского, 26.XII; мч. Филетера, 30.XII; мч. Зотика Орфанотрофа, 31.XII.

Проведенный анализ состава и языкового выражения проложных статей декабрьского цикла хиландарских стишных прологов Хил. 424 и Хил. 427 позволяет сделать следующие выводы:

1) Оба пролога являются комбинированными; в характере сочетания чтений болгарского и сербского переводов наблюдаются как общие черты, так и различия.
2) Начальная часть списков Хил. 424 и Хил. 427 (с 1-го по 11-е декабря) ориентирована на сербский перевод *Стишного пролога*, в ней присутствуют незначительные следы сверки с болгарским переводом, а также случаи объединения версий обоих переводов.
3) С 12-го по 31-е декабря список Хил. 424 переходит на болгарский перевод, который воспроизводится в нем вполне последовательно.
4) При составлении Хил. 427 одним из оригиналов послужил пролог Хил. 424; об этом свидетельствуют одинаково отредактированные жития и стихи, а также общие структурные особенности списков.
5) В Хил. 247 книжники дополнительно привлекли список сербского перевода; сверка с ним охватывает все декабрьские даты, но наиболее активно изменения вносились с 12-го декабря, поскольку с этого числа Хил. 424 переходит на болгарский перевод; в результате данной редакторской правки появились комбинированные жития святых и памяти со стихами, учитывающие версии сербского и болгарского переводов, с преобладанием первого из них.
6) Список Хил. 427 более полный по сравнению с Хил. 424, поскольку в его состав вошли краткие памяти со стихами, характерные лишь для сербского перевода; он также является более комбинированным, хотя с типологической точки зрения внесенная правка является возвращением к сербскому переводу *Стишного пролога*.
7) Списки образуют общую текстологическую ветвь *Стишного пролога*, при этом Хил. 427 отражает следующий этап ее редактирования.

ЦИТИРОВАННЫЕ РУКОПИСИ

Деч. 54 Стишной пролог из собрания Дечанского монастыря (Дечаны, Косово и Метохия), № 54, на декабрь–февраль, 1394 г.

Деч. 55 Стишной пролог из собрания Дечанского монастыря, № 55, на декабрь–февраль, 1370–1380 гг.

Деч. 59 Стишной пролог из собрания Дечанского монастыря, № 59, сентябрь–декабрь, 1-я четверть XVI в.

НАБАН 73 Конволют из рукописного собрания Научного архива Болгарской академии наук (София, Болгария), № 73, содержащий пространное житие свт. Николая Мирликийского (л. I–XIV), Стишной пролог на сентябрь–февраль (л. 1–345) и выписки из славянского Синаксаря на март–август (л. 346–399), 2-я половина XIV в.

НАБАН 74 Стишной пролог Научного архива Болгарской академии наук, № 74, на сентябрь–февраль, конец XIV – начало XV в.

НАБАН 75 Стишной пролог Научного архива Болгарской академии наук, № 75, на сентябрь–февраль, середина XVI в.

НБКМ 135 Стишной пролог Национальной библиотеки им. свв. Кирилла и Мефодия (София, Болгария), № 135, на сентябрь–февраль, XVI в.

НБКМ 167 Стишной пролог Национальной библиотеки им. свв. Кирилла и Мефодия, № 167, на сентябрь–февраль, 1694 г.

НБКМ 1040 Стишной пролог Национальной библиотеки им. свв. Кирилла и Мефодия, № 1040, на апрель–август, середина XIV в.

НБКМ 1042 Стишной пролог Национальной библиотеки им. свв. Кирилла и Мефодия, № 1042, на сентябрь–февраль, 1620 г.

Ник. 34 Стишной пролог из собрания монастыря Николяц (Биело поле, Черногория), № 34, на сентябрь–декабрь, 1360–1370 гг.

УБСМ 16 Стишной пролог из собрания Библиотеки Белградского университета (Сербия), № 16, на сентябрь–декабрь, 60-е–70-е гг. XIV в.

Хил. 423 Стишной пролог из собрания Хиландарского монастыря (Афон, Греция), на сентябрь–декабрь, 1-я треть – 2-я четверть XV в.

Хил. 424 Стишной пролог из собрания Хиландарского монастыря, на сентябрь–февраль, 20–30-е гг. XV в.

Хил. 427 Стишной пролог из собрания Хиландарского монастыря, на сентябрь–февраль, 2-я четверть XV в.

Хил. 437 Стишной пролог из собрания Хиландарского монастыря, на сентябрь–ноябрь, ок. 1621 г.

Хил. 438 Стишной пролог из собрания Хиландарского монастыря, на декабрь–февраль, ок. 1621 г.[6]

Хил. 610 Минея служебная и Стишной пролог из собрания Хиландарского монастыря, на ноябрь, 2-я четверть XIV в. (л. 1–122), 2-я четверть XVII в. (л. 123–175), пролог выписан на л. 123–175.

F.I.752 Стишной пролог из собрания Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург, Россия), № F.I.752, на декабрь–февраль, XVI в.

---

[6] Стишные прологи Хил. 436 (на март–август), Хил. 437 и Хил. 438, похоже, составляют годовой комплект. Лист 1–1об. рукописи Хил. 436 хранится в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге, F.I.636 (Турилов, Мошкова 2016: 281).

ЛИТЕРАТУРА

Богдановић 1976 — Б о г д а н о в и ћ, Д. *Две редакције стиховног пролога у рукописној збирци манастира Дечана*. – В: Упоредна истраживања. Књ. 1. Београд, 1976, с. 37–72 [Bogdanović, D. Dve redakcije stihovnog prologa u rukopisnoj zbirci manastira Dečana. – V: Uporedna istraživanja. Knj. 1. Beograd, 1976, s. 37–72].

Богдановић 1978 — Б о г д а н о в и ћ, Д. *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*. Београд, 1978 [Bogdanović, D. Katalog ćirilskih rukopisa manastira Hilandara. Beograd, 1978].

Иванова 1979 — И в а н о в а, К. *Агиографската продукция на Търновската книжовна школа*. Дисертация за присъждане на научната степен кандидат на филологическите науки. София, 1979 [Ivanova, K. Agiografskata produktsia na Tarnovskata knizhovna shkola. Disertatsia za prisazhdane na nauchnata stepen kandidat na filologicheskite nauki. Sofia, 1979].

Петков 2000 — П е т к о в, Г. *Стишният пролог в старата българска, сръбска и руска литература (XIV–XV век). Археография, текстология и издание на проложните стихове*. Пловдив, 2000 [Petkov, G. Stishniyat prolog v starata balgarska, srabska i ruska literatura (XIV–XV vek). Arheografia, tekstologia i izdanie na prolozhnite stihove. Plovdiv, 2000].

Станковић 2007 — С т а н к о в и ћ, Р. *Водени знаци хиландарских српских рукописа XIV–XV века*. Београд, 2007 [Stanković, R. Vodeni znaci hilandarskih srpskih rukopisa XIV–XV veka. Beograd, 2007].

Станковић 2012 — С т а н к о в и ћ, Р. *Водени знаци хиландарских српских рукописа XVII века*. Београд, 2012 [Stanković, R. Vodeni znaci hilandarskih srpskih rukopisa XVII veka. Beograd, 2012].

Тасева 2006 — Т а с е в а, Л. *Параллельные южнославянские переводы Стишного пролога и триодных синаксарей*. – Byzantinoslavica, 64 (2006), с. 169–184 [Taseva, L. Parallel'nye iuzhnoslavianskie perevody Stishnogo prologa i triodnykh sinaksareĭ. – Byzantinoslavica, 64 (2006), s. 169–184].

Тасева 2009 — Т а с е в а, Л. *Грешки и несинонимни разночетения в българския и сръбския превод на проложните стихове за месец март*. – Црквене студије, 6 (2009), с. 215–233 [Taseva, L. Greshki i nesinonimni raznochetenia v bulgarskia i srabskia prevod na prolozhnite stihove za mesets mart. – Crkvene studije, 6 (2009), s. 215–233].

Тасева 2011 — Т а с е в а, Л. *Съставът на българския и сръбския Стишен пролог за месец март*. – В: Търновската книжовна школа и християнската култура в Източна Европа. Международен симпозиум, Велико Търново, 15–17

октомври 2009 г. (= Търновска книжовна школа. Т. 9). Велико Търново, 2011, с. 295–313 [Taseva, L. Sastavat na bulgarskia i srabskia Stishen prolog za mesets mart. – V: Tarnovskata knizhovna shkola i hristiyanskata kultura v Iztochna Evropa. Mezhdunaroden simpozium, Veliko Tarnovo, 15–17 oktomvri 2009 g. (= Tarnovska knizhovna shkola. T. 9). Veliko Tarnovo, 2011, s. 295–313].

Турилов, Мошкова 2016 — Т у р и л о в, А. А., Л. В. М о ш к о в а. *Каталог словенских рукописа светогорских манастира / Каталог славянских рукописей афонских обителей*. Београд, 2016 [Turilov, A. A., L. V. Moshkova. Katalog slovenskih rukopisa svetogorskih manastira / Katalog slavianskikh rukopiseĭ afonskikh obiteleĭ. Beograd, 2016].

Чистякова 2013–2019 — Ч и с т я к о в а, М. В. *Предварительный сводный каталог церковнославянских проложных текстов*. Т. 1–3: *Сентябрь–Ноябрь / Preliminarus suvestinis bažnytinio slavų Sinaksaro tekstų katalogas*. T. 1–3: *Rugsėjis–Lapkritis*. Vilnius, 2013, 2016, 2019 [Chistiakova, M. V. Predvaritel'nyĭ sbodnyĭ katalog tserkovnoslavianskikh prolozhnykh tekstov. T. 1–3: Sentiabr'–Noiabr'].

Чистякова 2018 — Ч и с т я к о в а, М. В. *О южнославянских переводах Стишного пролога*. – В: Scala Paradisi: академику Димитрију Богдановићу у спомен (1986–2016). Београд, 2018, с. 437–455 [Chistiakova, M. V. O iuzhnoslavianskikh perevodakh Stishnogo prologa. – V: Scala Paradisi: akademiku Dimitriju Bogdanoviću u spomen (1986–2016). Beograd, 2018, s. 437–455].

TO THE STUDY OF THE PROLOGUES OF MOUNT ATHOS HIL. 424 AND HIL. 427
(On the December Readings)

(Summary)

Hilandar Versed prologues Hil. 424, dating to the 1420s and 1430s of the 15th century, and Hil. 427, dating to the 2nd quarter of the 15th century, are characterized by a combination of readings from the Serbian and Bulgarian translations. A comparison of all of the readings of the December cycle with the traditional readings of the two translations of the *Versed Prologue* has shown that the structure and editorial affiliation of the two Hilandar copies coincide in the section from December 1 to 11. In this section, both copies contain readings from the Serbian translation with small insertions from the Bulgarian one. In the following section, from December 12 to 31, prologue Hil. 424 switches to the Bulgarian translation with sporadic insertions from the Serbian one. Meanwhile, Hil. 427 partially retains versions of the Bulgarian translation and contains numerous articles from the Serbian translation and combined readings from the Serbian and Bulgarian

translations. Moreover, prologues Hil. 424 and Hil. 427 share common structural and linguistic features indicating their direct textual interconnection, i.e. there is high probability that Hil. 424 served as one of the antigraphs for Hil. 427. The latter demonstrates features of an additional editorial revision consisting of either total or partial replacement of the verses and texts of the Bulgarian translation by their Serbian equivalents. The copy Hil. 427 contains more changes than its predecessor Hil. 424. However, from the typological point of view, Hil. 427 represents a return to the text of the Serbian translation of the *Versed Prologue*.

Keywords: Athos, Hilandar Monastery; Church Slavonic manuscripts; Medieval Serbian and Bulgarian manuscript tradition; Versed Prologue.

Marina Chistyakova,
Institute of the Lithuanian Language, Vilnius

Георги Петков (Пловдив, България)

ЗА СЪСТАВА НА ДВА РЪКОПИСА, СЪДЪРЖАЩИ *СТИШЕН ПРОЛОГ* ЗА ЦЯЛАТА ГОДИНА

В историята на старите славянски литератури има различни сборници с устойчив или относително устойчив състав. Сред тях особено място заема *Стишният пролог*. Той съдържа проложни (кратки) жития и проложни стихове, както и упоменания за светци и църковни празници, подредени според църковния устав за цялата година. В научната литература са изследвани редица проблеми, свързани с възникването и разпространението на *Стишния пролог* в българската, сръбската и руската ръкописна традиция. Най-важните от тях са тези, които са свързани с неговите преводи и редакции. В досегашните изследвания са установени два превода – български и сръбски. За пръв път проблемът за превода на *Стишния пролог* от гръцки език е поставен от А. И. Яцимирски, който смята, че има два български превода, направени независимо един от друг на основата на два сръбски преписа от XVI в. (Яцимирский 1916: 41–42). След него Д. Богданович изследва девет сръбски преписа на *Стишния пролог* в сбирката на манастира Дечани и установява два сръбски превода (Богдановић 1975: 56). Напоследък учените приемат, че на Балканите са възникнали два независими превода – български и сръбски (Турилов 1978: 39–44; Петков 2000: 14; Чистякова 2008: 21; Тасева 2016: 420; Тихова 2020: 13). Специално внимание на сръбския превод е отделено в статията на Л. Тасева, която очертава локализацията на неговото възникване и разпространение (Тасева 2021). За един от двата превода на *Стишния пролог* в някои изследвания са употребени топонимичните названия „търновски превод“ (Петков 2000: 27; Стойкова 2016: 360; Радуловић 2019: 478) и „атонско-търновски“ (Тасева 2006: 174–175). Има изказано становище за съществуването на трети превод, наречен минеен (Тасева 2006: 170, срв. и бел. 9; Турилов 2012: 562). Основания за него са намерени в изследванията на А. Стойкова на трите превода на *Проложното житие на св. Георги Победоносец*, включено в състава на *Стишния пролог* (Стойкова 2002: 157–161). Установените от нея факти за три превода на житието на св. Георги Победоносец не позволяват да се твърди,

че има трети минеен превод. Освен това и в последното си изследване на агиографските произведения в южнославянската средновековна традиция А. Стойкова не говори за трети минеен превод на *Стишния пролог* (Стойкова 2016: 363). М. В. Чистякова също смята, че не трябва да говорим за трети превод на *Стишния пролог*: „В любом случае говорить о цялостном минейном переводе Стишного пролога не приходится, на данный момент известны лишь южнославянские служебные и праздничные минеи, последовательно дополненные краткими житиями в новом переводе Простого пролога“ (Чистякова 2018: 445). *Стишният пролог* е с относително устойчив състав, тъй като е агиографски сборник с отворена структура. На славянска почва неговият византийски стандартен състав съзнателно е разширяван с проложни текстове за български, сръбски и руски светци, както и с известен брой назидателни и повествователни съчинения (Петков 2000: 89–104).

Двата превода на *Стишния пролог* са достигнали до нас в пет основни редакции: една българска – Търновска (Кожухаров 1977: 46; Турилов 1978: 42; Иванова 1979: 9; Петков, Спасова 2008 1: 8), две сръбски – Лукиева и Варлаамова (Богдановић 1975: 37–72), и две руски – Московска и Новгородска (Жуковская 1983: Табл. 2). Според М. В. Чистякова в Русия се оформят четири редакции: новгородска, киевска, московска и кирило-белозерска (Чистякова 2012: 33), което е станало „на основе сербского списка болгарского перевода“ (Чистякова 2018: 441). И тъй като при употребата на термините п р е в о д и р е д а к ц и я на *Стишния пролог* има съществена разлика, то при тяхното окончателно изясняване са важни не само изследванията на състава на *Стишния пролог*, но преди всичко на езика на текстовете. Определянето на даден превод като български, сръбски или руски е научно безспорно само ако се основава на езикови критерии. Включването на топонимични, кодикологични и езикови параметри на едно равнище затруднява отговора на въпроса на какъв език е извършен преводът. При решаването на проблемите с преводите и редакциите са наложителни допълнителни лингво-текстологически изследвания на *Стишния пролог*, още повече че вече има достатъчна текстова база. Разбира се, че не всички преписи са проучени цялостно, което не позволява все още да се очертае пълната картина на историята на *Стишния пролог*.

В ръкописната традиция на българи, сърби, руси и румънци разпространението на *Стишния пролог* обхваща времето от първата половина на XIV в. и продължава до XVII в. включително. Той се среща в три типа кодекси: един том, два тома и четири тома. Сред българските книжовници са се практикували два типа: в един том, напр. ръкопис № 47 от Зографския манастир и ръкопис № 2/20 от Рилския манастир (Райков, Кожухаров, Миклас, Кодов 1994: 49; Христова, Караджова, Икономова 1982: 309, 310), които съдържат целия корпус от проложни съчинения за дните от 1 септември до 31 август, и в два тома – първият за зимното полугодие (1 септември

до 28 февруари), и вторият за лятното полугодие (1 март до 31 август). В сръбската книжнина *Стишният пролог* се среща в два типа: в два тома, например ръкопис в църквата „Свето Благовещение Богородично“ в Прилеп – 3, от 1385/1390 г. за септември–февруари, и в ръкопис в Цетинския манастир – 30, № 1193 от 1375/1385 г. за март–август, както и в четири тома в ръкописи от Дечанския манастир – Дечани 60 от 1570/1580 г. за септември–ноември; Дечани 55 от 1355/1365 г. за декември–февруари; Дечани 52 от 1394 г. за март–май и Дечани 53 от 1394 г. за юни–август (Богдановић 1982: 85–88). В руската книжнина *Стишният пролог* също се среща в две разновидности: в два тома, например ръкописи ГИМ, Ув. 688/986 от XV в. за септември–февруари и РНБ, Погод. 628 от XVI в. за март–август, както и в четири тома, например ръкописи Син., ф. 834, № 3933 от 1479 г. за септември– ноември; Син., ф. 834, № 3934 от 1479 г. за декември–февруари; РГБ, ТСЛ, ф. 304, № 715 от 1429 г. за март–май; Син., ф. 834, № 1267 от 1477–1478 г. за юни–август (Петков 2000: 138–140). Сред сръбските и руските ръкописи на *Стишния пролог* се срещат и случаи на събрани в един том неравномерно разпределени проложни съчинения за четири или пет месеца от годината: например ръкопис от сбирката на Печката патриаршия – Пећ. 56, от последната четвърт на XIV в. за септември–декември; ръкопис от Народната библиотека в Сърбия – НБС 94, № 190 от 1360/1370 г. за март–юни; руски ръкописи РГБ, ТСЛ, ф. 304, № 717 за юни–октомври и РГБ, ТСЛ, ф. 304, № 720 за ноември–март. Що се отнася до разпространението на *Стишния пролог* в неговата Търновска редакция, в днешните румънски земи се наблюдава по-честата практика съставите от проложни съчинения за отделните месеци да образуват втора част на минеите (Panaitescu 1959: № 53, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 71–80; Iufu 1963: № 8, 11, 20, 26, 42).

В предишно изследване, посветено на възникването и разпространението на *Стишния пролог* в старата българска, сръбска и руска литература, вниманието ми беше насочено главно върху проучване състава на една от неговите редакции – Търновската, и то по най-старите и точно датирани 15 български, сръбски и руски ръкописа (Петков 2000: 141–190). В сравнение с другите редакции – Варлаамова, Лукиева, Московска и Новгородска, Търновската редакция има най-голямо разпространение в южно- и източнославянската ръкописна традиция. Убедителни доказателства за това приведе М. В. Чистякова, която проучи 80 български, сръбски и руски ръкописа на *Стишния пролог*, 69 от които според нея принадлежат към българския превод, а само 7 към сръбския превод (Чистякова 2018: 448–451). Според Л. Тасева сръбският превод е стигнал до нас в 10 преписа (Тасева 2021). Показателно в случая е, че въведените в Търновската редакция четири проложни жития за светци, чиито мощи се намират в столицата Търново: св. Петка Търновска, св. Иван Рилски, св. Иларион Мъгленски и св. Михаил Воин, се срещат в Лукиевата и в Московската редакция. От тези търновски жития в Новгородската редакция липсват две: на св. Петка Търновска и св. Миха-

ил Воин, но за разлика от Московската редакция тук житията на св. Иван Рилски и на св. Сава Сръбски се предхождат от двустишия (Петков 2000: 149, 163). Все още обаче остава открит въпросът кога са въведени тези проложни жития в Търновската редакция: дали това е станало по време на процеса на създаването на българския превод в Търново (Иванова 2003: 409), или те са създадени и внесени по-късно (Тасева 2006: 170, бел. 7). Според Ст. Кожухаров наличието на проложни жития за светците от т.нар. търновски цикъл „подсказва съществуването на предходни звена в историята на текста на превода, които не са достигнали до нас. Същевременно ни позволява да допуснем, че преводът на Стишния пролог е извършен най-малко с няколко десетилетия по-рано от запазения най-ранен препис“ (Кожухаров 2004: 303). Тъй като досега не са ни известни преписи от първоначалния български превод, в който да липсват проложните жития от търновския цикъл, съм склонен да приема, че те са въведени в самото начало при направата на българския превод. Това се явява първото българско разширение на стандартния състав на византийския *Стишен пролог.*

Целта на настоящото изследване е да бъдат представени резултатите от наблюденията ми над състава на два еднотомни ръкописа на *Стишния пролог* за цялата година. Тази форма не е била широко разпространена сред българи, сърби и руси. Засега са ми известни само два такива ръкописа: единият е с № 47 от сбирката на Зографския манастир (нататък Зогр. 47), а вторият е с № 2/20 от сбирката на Рилския манастир (нататък РМ 2/20). Основната задача на изследването е да се проследи как е представен съставът на Търновската редакция на *Стишния пролог* в двата еднотомни целогодишни ръкописа. В същото време да се провери какви допълнителни текстове те съдържат, които са дадени извън състава на Търновската редакция. Интересно е да се потърси отговор и на въпроса кое е наложило създаването на целогодишен еднотомник на *Стишния пролог* и каква е посоката на композирането на състава му: от двутомник към еднотомник, или е съществувал недостигнал до нас първоначален прототип на еднотомен *Стишен пролог*, претърпял вторично редактиране на своя състав. Разбира се, отговорите на тези въпроси не може да бъдат дадени тук, защото се изисква цялостно и задълбочено изследване с привличане на други преписи на този агиографски сборник.

Кратки археографски данни за РМ 2/20 дава Е. Спространов в своя „Опис на ръкописите в библиотеката на Рилския манастир“ (Спространов 1902: 40). По-подробни данни за РМ 2/20 са публикувани от Б. Христова, която прави и преглед на неговия състав с оглед на включени славянски проложни текстове. Според Б. Христова РМ 2/20 е един от седемте автографа, които са създадени в началото на XVI в. от рилския книжовник Спиридон (Христова 1978: 120–121). В своята статия тя посочва важните за историята на старобългарската литература проложни жития, каквито са на св. Петка Търновска (л. 49б–50б), св. Иван Рилски (55б–58б), св. Иларион Мъгленски (61а–61б), св. Михаил Воин (107б–109а), проложните стихове и житие за връщането на мощите на св. Иван Рилски от Търново в Рилския манастир

през 1469 г. на дата 1.VII. (л. 348б–350а), а също така „Разказът за избитите византийци от хан Крум“, поместен на 26.VII. (л. 370б–371а), и проложните стихове и житие за Успението на св. Иван Рилски на 18.VIII (л. 392б–394а). Допълнителни археографски сведения за РМ 2/20 има и в Сводния каталог на българските ръкописи, запазени в България, с автори Б. Христова, Д. Караджова и А. Икономова. Тук датировката е определена в рамките на първата половина на XVI в., посочен е броят на листата – 404, писмото е определено като „среден неправилен полуустав“, а правописът като „ресавски, непоследователен“ (Христова, Караджова, Икономова 1982: 309).

Първите сведения за ръкопис Зогр. 47 дава Й. Иванов в своя капитален труд „Български старини из Македония“ (1. изд., София, 1908, следва 2. изд. през 1931 г., а през 1970 г. е преиздадено фототипно, което се цитира в настоящата статия). Зогр. 47 представлява препис на *Стишния пролог* в неговия целогодишен състав и принадлежи към Търновската му редакция. В този ръкопис Й. Иванов открива неизвестните дотогава преписи на проложни жития на св. Климент Охридски (л. 281а–282б) и св. Наум Преславско-Охридски[1] (л. 309а–309б). С публикацията на текстовете на житията и коментара към тях той за пръв път ги прави достояние на медиевистиката и славистиката. Житието на св. Климент Охридски е превод от гръцки език на краткото житие, написано от охридския архиепископ Димитър Хоматиан (1216–1234). Й. Иванов го публикува с паралелен гръцки текст (Иванов 1970: 316–321). Проложното житие на св. Климент Охридски липсва в състава на Търновската редакция на *Стишния пролог* на 27 юли, когато се почита неговата памет (Петков, Спасова 2013 11: 47–50). В Зогр. 47 житието е въведено съвсем съзнателно на съответната дата. Зогр. 47 точно възпроизвежда състава на Търновската редакция на *Стишния пролог*, което е видно в приложението към настоящата статия. В гръцкия текст няма проложни стихове. По всяка вероятност проложните стихове пред житието на св. Климент Охридски са създадени след въвеждането на *Стишния пролог* в България през първата половина на XIV в. На по-късен етап от разпространението на *Стишния пролог* се наблюдава тенденция проложните жития и за други балкански светци да се предхождат от проложни стихове, каквито са напр. житията на св. Иван Рилски, св. Петка Търновска, св. Ромил Видински, св. Йоан Нови Сучавски, св. Климент Охридски, св. Константин-Кирил Философ, св. Николай Софийски, св. Варвар Мироточец (Кожухаров 2004). Е. Томова открива единствените засега проложни стихове за св. Михаил Воин без текста на житието в един сръбски препис на *Стишния пролог* от XVII в. в сбирката на Матица Сръбска в Нови Сад (Томова 2005: 215). В своя опис „Словенски ракописи во Македонија“ В. Мошин съобщава за съществуването на проложни стихове и житие на св. Михаил Воин в най-

[1] За името Наум Преславско-Охридски вж. моя коментар – Петков 2021: 38, бел. 3.

стария сръбски препис на *Стишния пролог* в ръкопис в църквата „Свето Благовещение Богородично“ в Прилеп, но не ги публикува. В археографските бележки на ръкопис ЦП М–3 от 1385–1390 г. той прави уговорката, че „стиховете пред житијата не ги наведуваме, но постоењето на стиховете го означуваме со кратенка СХ“ (Мошин 1971: 195). Тази уговорка се отнася и за проложното житие за св. Михаил Воин на 22 ноември. Вл. Мошин е отбелязал за л. 185б следното: Вь тьжде дьнь оуспениіе с(ве)тааго и праведнаго Михаила воина. Сх… Тьй с(ве)тыи божии Михаиль, бѣше вь лѣта благочьстиваго царіа Михаила, ѡт града Потоукы, р҃ѡдѡмь сыи Б’льгаринь… (Мошин 1971: 313). За съжаление, нямах достъп до този ръкопис. Без успех се оказва и опитът на М. Радулович да проучи същия ръкопис (Радуловић 2019: 484, бел. 41). Според моите сведения с този ръкопис е работила през 1984 г. Л. П. Жуковска, когато е проучила и издала *Стостишното житие на св. Евгения* – 24 декември (Жуковская 1984: 11). По своя състав Прилепският сръбски ръкопис възпроизвежда Търновската редакция на *Стишния пролог*. Въпросът за авторството на българските проложни стихове не е решен и все още се намира в сферата на предположенията. Има известни данни за авторството на проложните стихове, които са поставени пред житието за връщане на мощите на св. Иван Рилски през 1469 г. в Рилския манастир. Предполага се, че те са дело на Димитър Кантакузин (Иванов 1936: 13; Кожухаров 2004: 305). Б. Христова привежда по-убедителни факти, които дават основание авторството на проложните стихове да се атрибутира на Димитър Кантакузин (Христова 1981: 313).

Проложните стихове и житие на св. Климент Охридски са внесени в състава на Зогр. 47 в деня на смъртта му – 27 юли. Въвеждането им в този препис на *Стишния пролог* може да се свърже със засиления култ към старобългарските писатели в България през XVI в. За това говори и дописването в края на Зогр. 47 и на първото (най-старо) житие на св. Наум Преславско-Охридски (л. 309а–309б), чийто текст по този ръкопис е публикуван от Й. Иванов (Иванов 1970: 306–307). Това житие не е включено при четивата за 23 декември, които са предвидени да се четат в този ден според състава на Търновската редакция на *Стишния пролог*. Липсата му вероятно се дължи на антиграфа, използван от поп Йоан Милошев, или житието е добавено в края на ръкописа от брат му Никола, който е дописал текстовете на ръкописа от л. 309а–332б, като е ползвал друг източник. За това има изрична бележка, оставена на л. 308б от Йоан Милошев: Сїѐ м҃, тетрѧ҃ съпнсѧ п҃п҃ ’Іѡ҃ Мѝлошевъ ѿ Дѐбрѧ селѡ̀ Пїскопїе:~ а҃ прн кран брѧ҃ м҃ Ннкола:~ Поп Йоан Милошев оставя тази бележка с цел да очертае границата на своето дело и делото на брат му Никола по създаването на този толкова ценен ръкопис. При всички случаи *Житието на св. Наум Преславско-Охридски* по думите на Й. Иванов представлява „първостепенен извор за живота на Кирило-Мето-

диевите ученици“, защото е „написано от ученик на Климента и Наума през първата половина на X в.“ (Иванов 1970: 305).

След *Житието на св. Наум Преславско-Охридски* Никола Милошев е преписал текста на проложно житие на друг популярен светец от Охридския край – св. Еразъм Охридски (Формийски), л. 309б–310б. Преписът на това житие е част от текстовете, с които се е осъществявал култът към този византийски светец в източната и западната църковна традиция: служба, пространно и кратко житие в гръцката, латинската и славянската книжовна традиция (Мирчева 2013). *Житието на св. Еразъм* от Зогр. 47 липсва в състава на РМ 2/20 и в Търновската редакция на *Стишния пролог*. Причината за това вероятно се крие в смяната на Студийския с Ерусалимския устав в България, където едни светци се заменят с други.

По-подробни сведения за Зогр. 47 са дадени през 1994 г. в каталога на зографските ръкописи, който е дело на група български учени: Б. Райков, Ст. Кожухаров и Хр. Кодов. С участие в изданието на каталога се присъединява с фотокопия от ръкописите и Х. Миклас от Университета във Фрайбург (Германия). В резултат на техните усилия се появява през 1994 г. „първият и единствен засега цялостен, макар и кратък опис на славянската ръкописна колекция на манастира, която притежава 286 ръкописни книги (Райков, Кожухаров, Миклас, Кодов 1994: 11). Датировката на Зогр. 47 в този каталог се основава на водните знаци, които са в рамките на 1473 до 1524 г., а редакцията му е определена като „българска безюсова редакция със следи от по-ранен юсов извод“ (Райков, Кожухаров, Миклас, Кодов 1994: 49). В каталога не са отбелязани *Проложното житие на св. Еразъм Охридски* (Формийски), както и текстовете след него на 25-те неделни слова на л. 311а–332б.

Третият каталог, в който се дават кратки сведения за Зогр. 47, е от 1999 г. Негови съставители са А. А. Турилов и Л. В. Мошкова (Турилов, Мошкова 1999: 231–232). Този каталог има второ, поправено и допълнено издание в Белград през 2016 г., но сведенията за Зогр. 47 са без промяна (Турилов, Мошкова 2016: 278–279). И в това второ издание е пропуснато да се отбележи житието на Еразъм Охридски (Формийски), както и 25-те неделни слова. В този каталог ръкопис Зогр. 47 е представен като „сръбски“, а в скоби е добавено „ресавски“.

Определянето на ръкописите, създадени от края на XIV до XVII в., като „български“ или „сръбски“, без уточнението, че тази характеристика се прави единствено въз основа на фонетико-ортографични особености, е неубедително. Тя остава встрани от основната насока в книжовната дейност на българските и сръбските книжовници през епохата на османското владичество, защото „стои над етническите различия и се следват единни общобалкански тенденции в съдържанието, в оформлението на книгите и в графиката на писаното слово“ (Милтенова, Димитрова 2008: 622). За тази общобалканска тенденция до нас е достигнало едно категорично

свидетелство в Словеса въ крат'цѣ нзбран'на ѿ кнїгы Кwн'стан'тїна фїлwсофа Кwстен'чьскааго. Това съчинение се среща в български и сръбски преписи от XV–XVII в. с ресавски или търновски правопис. В него ясно е казано: „аще добръ нзводь ѡбрѣщешн ресав'скын, нлн трънновскын, въса оудобно нсправншн, н въ свое мѣсто въместншн“ (Куев, Петков 1986: 291). Последният препис на *Словеса в кратце* е от 1704 г. на българския книжовник дяк Велко Попович в т. нар. *Вруднишки препис* по името на манастира Врудник в Сирмен (Славония), където се е пазел. За този книжовник Й. Иванов пише следното: „Дяк Велко Попович е българин, родом от Кратово, който заедно с много бежанци е принуден да избяга в Австрия заедно с отстъпващата австрийска войска по време на турско-австрийската война през 1689 г. и достига до Будим, където продължава да се занимава с книжовна дейност. В един свой ръкопис е оставил следната бележка: Сїа книга нзбранна разлнчннмн словн чрьта оу Бднмскон варошн дїак Вѣлко Поповнч ѿчьствѿ же ѿ бльгар'скїе землн, ѿ места Кратова … въ лѣто а҃.ѱ҃.д҃. (1704)“ (Иванов 1970: 154–155). Във връзка с този стремеж за културно и духовно единение между българи и сърби има и още едно съвсем директно сведение, което е засвидетелствано и в ръкописи с ресавски правопис. Има го и в двата разглеждани ръкописа – Зогр. 47, л. 45а, и РМ 2/20, л. 58а. Това сведение се намира в молитвата в края на *Първото проложно житие на св. Иван Рилски* на 19 октомври: молн се вьсемл҃тнвом вл҃цѣ сп҃стн твое сроднникы. єднородны тн єзыкь. бльгаре же н срьблє (Петков 2006). Тази фраза се среща и в преписи на това житие, направени в Сърбия през XIV–XVII в. (Томова 2018). Тя се среща и в молитвата в едни от най-старите преписи на *Стишния пролог*, дело на руските книжовници през XV–XVI в. Така например същата фраза се намира в найстария и точно датиран препис на Търновската редакция на *Стишния пролог*, създаден в Троицко-Сергиевата лавра (ф. 304 в РГБ, № 717 от 1429 г.) на л. 396б: молн се всемнлостнвомоу вл҃цѣ, спастн твоа сроднникы єдынороднн тї ѩзыкь болгаре же н сербове. Има и два интересни случая на редактиране на тази фраза в молитвата към *Първото проложно житие на св. Иван Рилски*. Първият е в ръкопис на *Стишния пролог* – Брашов 35 от XV в., където думите „българи и сърби“ са изтрити и е добавено всн хрнстнѩны (Томова 2018: 299). Вторият случай на редактиране е направен от Антон Радивиловски през 1671 г. в Киево-Печорската лавра (Дилевский 1974). Въпросната фраза изглежда по следния начин: мл҃н сѧ всемл҃тнвом8 вл҃цѣ сп҃стн своѧ срⷭ҇нникн єднородныи тн ѩзыкъ православнохр҃танскн (Радивиловски 1671: 43). Тези редакторски промени свидетелстват за нарасналия култ към св. Иван Рилски като покровител на всички източноправославни славянски народи. Според мен по-точно би било ръкописите от този период да се определят според редакцията – за сръбските: ресавска редакция за ръкописи, създадени „с краја XIV и из XV в., коју је теоријски изложио Константин Философ“ (Трифуновић 1990: 122), и за българските: търновска редакция за

ръкописи, възникнали през втората половина на XIV в. и свързани с „езиково-правописната, жанровата, богослужебната и стилистична реформа на Патриарх Евтимий и нейното усвояване“ (Йонова 2003). Ръкописи с ресавски правопис възникват в Рилския (Христова 1991; Тотоманова 2003) и в Етрополския манастир (Райков 1977), както и на Атон. Значителна част от ръкописите, създадени през XV–XVII в. в румънските княжества Влашко и Молдова, са с търновски правопис и се определят като среднобългарска редакция – redacţia medio-bulgară (Panaitescu 1959: X).

Появата на обединителна тенденция в духовния живот на Балканите вероятно е резултат от осъзнаването на причините, довели до покоряването им от османските завоеватели. Според Димитър Кантакузин основната вина за това е в самите балкански народи. Същата констатация виждаме в съкратен вид и в Добавката към текста на *Първото проложно житие* в ръкопис от сбирката на Рилския манастир – № 1/26 от втората половина на XV в., л. 182а–184а (Спространов 1902: 24–25). Добавката е вмъкната пред молитвата към св. Иван Рилски. Тя е издадена от Й. Иванов (Иванов 1936: 55–57).

Житието на Иван Рилски от Димитър Кантакузин[2]	Добавка към *Първото проложно житие* в РМ 1/26[3]
Ѡ плачевнаго повѣданїа, молю въ г҃люмаа слоухы прилож'ше послоушатн, колнкымь слъзамь достоннаа соуть нашаа н каковымь злым самн вннованн быхѡ҃. Слышнте прочее. Хрїстїанѡ҃ междоусобноую ꙗко лютѣ дръжещемь брань, грьчьскомоу родоу н блъгар'скомоу г҃лю, н сврлїе҃ ѿчестн, ꙗко тогда слабѣншїнмь н онѣмь пр҃оучнѡ҃, онн же мнѡголѣтнѣ н злѣ н ноужнѣ. Н не поношоу блъгарскомоу прьваа родоу донелнже непросвѣщенны вѣрою бѣахоу, ѿнелнже к҃рщенїе҃ еднно быше н злыхь не прѣмѣнниже се. Н тѣхь соурѡв'ство н без'члчїе ненавнде хоулю. Н грьчьскоую не похвалнаю съ высѡкооумїемь прѣвъзнесенноую грьдыню. Злѣ оубо тѣмь ꙗко нмоущемь межоу собою н кръвы пролѣвающе свое ꙗко вѡды, еже нн въ нновѣрныхь дѣатн пр҃обна. Желаемое полоучают прочее.	Лѣтѡм' же те́кѹщнмь, оу́вы плаче́вные пѡ́вѣстн, и҆ межоу҆собнѣн мно́жещн се бра́нн, и҆ злы́нмь ꙗ҆коже д҃нь възраста́ющнмь и҆ прилага́ющнм се ве́щемь, посрѣдѣ̀ Гръ́к' же и҆ Блъ́гарь. ѻ҆́бо́ѝ сѹ́щнхь хрїстїа́нь, пра́веднѣншїн б҃жїн тѣ̀ пости́заеть соу́дь, ѻ҆́бонхь ка́зне, и҆ кръ́вопроли́нтїю є҆дн́новѣрны̀ жела́нннкомь, и҆́хь кръ́ве ѕѣлнѣ́ншїѝ проли́нтїемь нака́зоуеть и҆ та́ковымн тѣ̀ оу҆моудри́тн попѹ́щаеть; ꙗ҆кова̀а ра́зѹмнымь въ оу҆мнли́ннѣ слы́шанїн же и҆ ви́дѣнїн, ѡ҆ста́нцн плаче́внын прѣле́жеть до нн́нꙗ. Соу́щен бо̀ ѿ 'Исма́нла, ю҆́жнаа съ въстоуынымн прѣе́мшн, запа́дные пости́зають страны̀ и҆ сн́мь злѣ̀ нале́жеть, блъ́гар'скаа запоустѣ́нїю таковоу̀ прѣда́ваютъ, ꙗ҆́ко ннжѐ вѣ́роватн комоу̀ дре̑влє ѿ тѣ̀ бы́вшаа, нн́нꙗ слы́шнмаа. Съ про́чїнмн оу҆бо̀ тѣ̀ до́брымн и҆ хра́мь ст҃го запѹстѣ́нїю прѣда́ваютъ, чьстнаа забве́нїю ѿсн́лахѹ се глъбннамь, и҆ тѣ́ло ст҃го про́сто нѣ́какоѐ вь Трн҃новѣ лежа́ше вь небрѣже́нїн мно́зѣ.

[2] Текстът се предава по изданието на Ангелов, Данчев, Кожухаров, Петков 1989: 35.
[3] Текстът се предава по изданието на Иванов 1936: 55–56.

Връзката между текстовете на двете съчинения е очевидна. Сравнението на откъсите е още едно доказателство за предположението, че източник за проложното житие на св. Иван Рилски в РМ 1/26 е пространното му от Димитър Кантакузин (Христова 1981: 314). Няма съмнение, че Добавката се е появила много скоро след създаването на творбата на Димитър Кантакузин във връзка с укрепване на култа към св. Иван Рилски. Преписът на неговото проложно житие в РМ 1/26 не само че е разширен с Добавката, но е и украсен с проложни стихове в два варианта (Кожухаров 1977). Стремежът на йеромонах Спиридон да обогати с тези текстове най-старото (първото) *Проложно житие на св. Иван Рилски* е много показателен. Той е свидетелство за голямото преклонение пред светеца и за желанието на книжовника да изтъкне духовното му величие не само за българския и сръбския, но и за руския народ.

Разполагам с дигитални копия от Зогр. 47 и РМ 2/20[4] и имам възможност да разкрия по-пълно техния състав и връзката им с Търновската редакция на *Стишния пролог*, като при сравнението използвам дванадесеттомното му издание (Петков, Спасова 2008–2014). Важно е да се посочи, че Зогр. 47 и РМ 2/20 възникват по едно и също време – в началото на XVI в. Друга тяхна особеност е, че са ни известни имената на създателите и на двата ръкописа. Зогр. 47 е дело на поп Йоан Милошев и брат му Никола Милошев. Ръкопис РМ 2/20 е един от седемте ръкописа на йеромонах Спиридон Рилски (Христова 1978: 120). Двата ръкописа следват състава на Търновската редакция на *Стишния пролог,* но с тази разлика, че докато Зогр. 47 го възпроизвежда точно, в РМ 2/20 липсват много проложни текстове. Това може да се дължи главно на две причини: първо, и в двата ръкописа липсват по няколко листа – в Зогр. 47 тези, в които е имало проложни текстове от месеците септември и ноември, както и 2 листа в края; в РМ 2/20 липсващите листове са в края, където са се намирали текстовете от 27 до 31 август включително; второ, отсъствието на значителен брой проложни текстове в РМ 2/20 вероятно се дължи на липсата им в антиграфа, от който е преписвал йеромонах Спиридон. Различия има и във включените в двата ръкописа сръбски оригинални проложни съчинения. В Зогр. 47 има проложни стихове и жития за св. Сава и св. Симеон, докато в РМ 2/20 за тях на същите дати са дадени само упоменания.

В Зогр. 47 намираме четирите жития на светците от търновския цикъл: на св. Петка Търновска (л. 39а–39б), св. Иван Рилски (л. 44а–45а), св. Ила-

---

[4] Дигитално копие от РМ2/20 ми бе предоставено от дигиталния архив „Българска ръкописна книга“ при Факултета по славянски филологии на СУ „Св. Климент Охридски“. Признателен съм на братството на Рилската света обител и на ДА БРК за възможността да работя с копие от ръкописа. Дължа голяма благодарност на братството на Зографския манастир за любезното предоставяне на дигиталните копия на съответните ръкописи.

рион Мъгленски (л. 46б), св. Михаил Воин (76б–77а), и две на сръбските светци св. Сава (л. 128б–129а) и св. Симеон (л. 157–157б), както и две на най-близките ученици на Кирил и Методий – св. Климент Охридски (л. 281а–282б) и на св. Наум Преславско-Охридски (л. 309а–309б). Житията на св. Сава и на св. Симеон са стигнали до нас в една и съща редакция, докато проложните стихове се срещат в различни варианти. На тях е посветено изследването на М. Радулович (Радуловић 2019). Най-старият сръбски препис на *Стишния пролог* за зимното полугодие, в който се намира един от вариантите на проложните стихове, е ръкопис ЦП М–3 от 1385–1390 г. в Прилеп 3 (Мошин 1971: 228). В последния ред на стиховете узнаваме, че техният автор е Силуан. Вариантите на житието на св. Сава по ЦП М–3 и този в Зогр. 47 имат следния вид:

1. ПРОЛОЖНИ СТИХОВЕ И ЖИТИЕ НА СВ. САВА В ЦП М–3 И ЗОГР. 47

ЦП М–3, л. 308а–309а (Цитатът е по Мошин 1971: 228)	Зогр. 47, л. 128б–129а
Мѣсеца того .Д҃Г҃. паметь иже вь с(ве)тыихь прѣподобнааго ѡтьца нашего прьвааго архиепископа Срьбскааго Савы.	Мц҃а того̀, д҃і. паметь и҆́же вь сты̀ѝ ѿц҃а на́шего прѣ̑ваго а҆рхїепⷭ҇кпа сръ́бскаго савы̑.
Сх. Слави ѡтбѣгноувь славоу ѡбрѣте Саво. тамо ѡтюдоу слава ꙗви се родоу. Рода свѣтлость вѣры свѣтлость прѣ, тьмь же родоу свѣтило ꙗви се всемоу. Оума висота сана висотоу сьврьже, тѣмь оубо оума више добротоу стиже.	с҆̀ ѿ мн́ра соуі́етнаго бѣ́жавь. ц҃рьскын с҃нь ра́нскїн бы́ст҆ цв҃ѣ̀. и҆ б҃оу ст҃лю пѣ̑рстоно́шн. и҆ ѡ҆ свои̇̀ сн ч҃е́дѣ̀ моли́шн. ѻ҆бре́те трое́домь вь ч҃етвръти на десе́те сава̑ коньцъ :~
Слова славы Савѣ сьплете Силоуань.	
Сего оубѡ блажен'нааго и светителмь сьпрѣстолнаго с(ве)тааго и прѣподобнааго ѡтьца нашего Савы житіе сице бѣше …	Се́го оу҆бо̀ бл҃же́ннаго и҆ ст҃лѥмь съпрѣсто́лнаго. ст҃го и҆ прпⷣо́бнаго ѿц҃а на́шего савы̑. жи́тїе си́це бѣ́ше. бы̑ оу҆бо̀ бл҃горо́дноу и҆ пра́вовѣ́рноу роди́телю с҃нь. … и҆ прнесо́ше е сь въса́кою чь́стню вь ѕемлю̀ ѿчл҃ьствїа свое́го. и҆де́же и҆́нꙗ ле́жнть. того̀ моли́твамн бг҃ помл҃оуи насъ̀ ꙗ҆́ко чл҃колю́бць :~

Проложните стихове и житие на св. Сава в Зогр. 47 са същите, които намираме в два сръбски ръкописа от средата на XVI в: Пећ. 58 и в БАН 75

(Висарионов препис) (Радуловић 2019: 484). Житието на св. Сава в БАН 75 се намира на л. 259а–259б (Кодов 1969: 153), а стиховете му са публикувани от Г. Петков (Петков 1996: 358). В някои руски преписи на *Проложното житие на св. Сава* стиховете са само два. Според Р. Ковачевич *Проложното житие на св. Сава* е „дошло у Русију са Балкана заједно са стиховном редакцијом пролога, али су руски приређивачи додале друге стихове испред житија“ (Ковачевић 1989: 116). Тя посочва за пример следното двустишие:

Оставнв сава земленꙋю славꙋ.
і въспріатъ ѡт х(рнст)а н(є)б(є)снꙋю славꙋ.

В подкрепа на становището на Р. Ковачевич може да се посочи и препис в руския ръкопис на *Стишния пролог* от 1477 г. в сбирката на Синода на Руската патриаршия – Син. ф. 834, 1278 за декември–февруари на л. 209б–210а, в който проложните стихове на св. Сава са същите (Петков 2000: 163). Тук е допусната грешка в думата земнѫю вм. земленѫю.

Оставнвъ сава земленѫю славѫ.
въспрїатъ х҃а нб҃нѫю славѫ :~

2. ПРОЛОЖНИ СТИХОВЕ И ЖИТИЕ НА СВ. СИМЕОН СРЪБСКИ В ЦИАИ 328, л. 44а–45а, ОТ КРАЯ НА XV в. И ЗОГР. 47, л. 157а–157б, ОТ НАЧАЛОТО НА XVI в.

ЦИАИ 328, л. 44а–45а	Зогр. 47, л. 157а–157б
Мц҃а т҃о, г҃і. прп҃ѡбна҃го ѡ҃ц҃а на́шего сѵ́ме́ѡна срѣ́бскааго но́вааго мѵ́ротѡ́ѵъца. с҃. Поко́ръ се́бѣ̀ до́брѡ́моу с҃на. цар҃тво̀ ѡ҃бре́те бе́з҆ко́ньѵноѐ. и҆ тѣ́ло мѵ́ро и҆спѹ́щаетъ. и҆ ѡ҃ѵ҃ьство твоѐ ѡ҃с҃ща́етъ. въ трети҃ на де́сете сѵ́ме́ѡнь на небѡ̀ възлѣ́те:~ Сѣ̀ прп҃ѡ́бнѣ҃ ѡ҃ц҃ъ на́шь сѵ́ме́ѡнъ. но́вїи҃ мѵ́ротѡ́ѵьцъ. ѕемлѣ́ннмъ ц҃рство и҆зме́ннвшоу и҆ къ бесъмрѣ́тно̀моу цр҃тво̀ѹ потѣ́ща се. … Липсва краят от: да́ръ ѵѡ̀дотворенїа̀ сп҃ѡ́бн се прїе́тн …	Мц҃а того̀, г҃і. прп҃о́бнаго ѡ҃ц҃а на́шего сѵ́мѡѡ̀на срѣ́б҆скаго но́ваго мѵ́ротѡ́ѵца. с҃ Поко̀р се добро̀мꙋ сѣ́вѣтоу с҃на, цар҃тво ѡ҃бре́те бесконь́ѵное. и҆ тѣло̀ твоѐ мѵ́ро и҆спѹ́щаетъ. и҆ ѡ҃ѵ҃ьство твоѐ ѡ҃с҃ща́етъ. въ, г҃і. сѵ́мѡѡ̀нь на н҃бо възле́тѣ: Тѣ̀ прп҃о́бнїи҃ ѡ҃ц҃ь на́шь сѵ́мѡѡ̀нь. новѝ мѵ́ротѡѵьць. ѕе́мльннмъ ц҃рствомь н҃бсное ц҃рство и҆зме́ннвш҃ и҆ кь бесьмрь́тномоу цр҃твꙋ потѣ́щав се. … и҆ до се́го д҃на бл҃гоѵьстївын людїе вьзе́млюще ѡ҃ ра́кы е҆го мѵ́ро, помаза́нїемь разлѝчнїе недоугы вра́чевскїи҃ и҆сцѣлѣ́ваеть :~

От приведените проложни стихове за св. Симеон се вижда, че Йоан Милошев е разполагал с техния текст, който е близък до най-стария препис от вариант γ според групирането им от Д. Богданович. В тази група той посочва следните четири преписа: ЦИАМ 328, лл 44–45, от края на XV в.; Пећ. 58, лл. 337v–338r, от XVI в.; ГИМ, Хлуд. 192, лл. 422–423, от 1551 г. и БАН 75, лл. 313v–314v, от около 1580 (Богдановић 1976: 15). Хр. Кодов дава по-точна датировка на ръкопис БАН 75. Той отбелязва в своите археографски бележки, че една част от хартията има воден знак, който е подобен на този у Briquet № 485 от 1547 г. (Кодов 1969: 150). Стиховете по този препис са публикувани от Г. Петков (Петков 1996: 359).

Извън състава на *Стишния пролог* в Зогр. 47 е включен неизвестен досега препис на превода от гръцки език на житието на популярния в Охридския край византийски светец – св. Еразъм Охридски (Формийски). Текстът на житието е издаден от Г. Петков (Петков 2021). В Зогр. 47 житието му се намира на л. 309б–310б:

Мц҃а і҃ѡ́лїа, в҃, па́мєть ст҃го моученика і҃ерасма.
с҃. ’Ерасма̀ своего̀ ст҃ралца прїимѝ сп҃се.
въжделѣ́нно те́коуща к тебѣ̀ сьдѣ́тєлѧ.
въто́рн жнте́ства ѿ лѣта̀ бж҃твнїн і҃ера́см҃:
Съ̀н всѣхвалнїн въ ст҃ѡ́єнномн҃цѣ ерасмо. бѣ́ше ѿ ѧнтїѻ́хїе. прн ц҃ра дїѡклїті́ана ѧ҆ ма҃ї́мїана пры́во въ постнчьствѣ мнозѣ̀ прондѐ. ѥго́же радѝ ба҃ вьс҃ прїемь мно̑го да́ры. ѧ҆ вра́нѡ̑ѣ пи́щоу ѥ҆моу посѝлатн се. ... ѧ҆ сїа ре́кь бл҃женныи пѧть ѡ҆ѡ̑ть. ꙗ҆коже х҃а ѕре́тн, съ х҃ѡмь бы́тн. х҃вѝ бл҃гын въсегда̀ весе́лнте се. томѝ сла́ва въ вѣкы а҆мнѝ:~

В РМ 2/20 има само четири жития от търновския цикъл: на св. Петка Търновска (л. 49б–51а), св. Иван Рилски (л. 55б–57а), св. Иларион Мъгленски (л. 61а–61б) и на св. Михаил Воин (л. 107а–108б). В този ръкопис са дадени само следните упоменания за сръбските светци св. Сава и св. Симеон:

1. Св. Сава Сръбски, л. 173б

Вь҃же д҃нь̀ па́мѣ҃ ѧ҆же въ ст҃ы̀ ѻ҃ц҃а на́шего са́вы, пры́ваго а҆рхїепископа сръ́бскаго :~

2. Св. Симеон Сръбски, л. 207а

Вь҃же д҃нь̀ па́мѣ҃ прпо̑бнаго ѻ҃ц҃а на́шего сїмеѡ̀на сръ҃скаго, но́ваго мѵрото́ѵца

Резултатите от наблюденията върху запазените основни типове проложни съчинения в Зогр. 47 и РМ 2/20 в сравнение със състава на Търновската редакция, както и включените допълнително съчинения в края на ръкописите, са представени в следната таблица:

№	Тип съчинение	Търн. ред.	Зогр. 47	РМ 2/20
1.	Проложни стихове и житие	726	716	634
2.	Проложни стихове	784	774	415
3.	Проложно житие	86	82	45
4.	Упоменание	71	71	23
5.	Проложни жития за български светци: Петка Търновска, Иван Рилски, Иларион Мъгленски и Михаил Воин	4	4	4
6.	Проложни стихове и жития за сръбски светци: Сава Сръбски и Симеон Сръбски	–	2	–
7.	Упоменания за сръбски светци: Сава Сръбски и Симеон Сръбски	–	–	2
8.	Съчинения извън състава на Търн. ред.:			
9.	– Проложни стихове и житие на Климент Охридски	–	1	–
10.	– Проложно житие на Наум Преславско-Охридски	–	1	–
11.	– Проложни стихове и житие на Еразъм Охридски (Формийски)	–	1	–
12.	– Неделни слова	–	25	–
13.	– Поучение на йером. Епифаний	–	–	1

С по-богатия си състав Зогр. 47 в сравнение с РМ 2/20 е много ценен ръкопис, който следва да се има предвид в по-нататъшното проучване на историята на *Стишния пролог.*

От състава на *Стишния пролог* в Зогр. 47 липсват листове, на които би трябвало да има според Търновската редакция следните проложни съчинения:

1. За месец септември: от р. 21 на с. 46 на стихове и житие на Третия вселенски събор – съмотрѣнїю блг҃…, 9.68, на мч Севериан, 9.69, житие на препод. Теофан Изповедник, 9.70, стихове за мч Харитон, 9.71, за мч Стратор, 9.72, стихове и житие на сестрите мчци Минодора, Митродора и Нимфодора, 10.73, на мч Варипсав, 10.74, стихове за св. Петър, еп. Никейски, 10.75, стихове и житие на св. царица Пулхерия, 10.76, до р. 30 на с. 53 – ѹпасы ѡтнде … от житието на ап. Апелис, Лука и Климент, 10.77.

2. За месец ноември: от р. 14 на с. 15 – н нд8менскѡм8… от *Повестта за плача на прор. Йеремия*, 4.17, стихове и житие на мчци Галактион и Епистимия, 5.18, на апостолите Патров, Ерм, Лин, Гай и Филолог, от 70-те апостоли, 5.19, стихове за мч Домнин, 5.20, Доротей презв., 5.21, свци Евпсихий и Картерий, 5.22, свци Теотим, Теофил и Тимотей, 5.23, св. Памфил, 5.24, житие на св. Григорий, архиеп. Александрийски, 5.25, св. Павел Изповедник, 6.26, за падналия прах, 6.27, стихове и житие на препод. Лука, 6.28, стихове за св. Павел уродиви, 6.29, стихове и житие на мч Иерон, 7.30, мчци Меласип, Касина и Антонина, 7.31, стихове за Атинодор, 7.32, св. Александър Солунски, 7.33, стихове и житие за събор на архистратиг Михаил, 8.34, препод. Матрона, 9.35, препод. Теоктиста, 9.36, препод. жени Евстолия и Сопатра, 9.37, мч Антоний, 9.38, стихове за мчци Христофор и Мавър, 9.39, препод. Иоан, 9.40, препод. Еладий, 9.41, стихове и житие на мч Орест, 10.42, мчци Порфирий и Онисифор, 10.43, житие на ап. Олимпий, Родион, Сосипатър, Ераст и Куарт, ап. от 70-те, 10.44, стихове за препод. Мартин, еп. Таракински, 10.45, до р. 7 на с. 38 – валѣаше сѧ н… от житието на свщмч Милий, еп., 10.46.

В РМ 2/20 липсват в неговия край листове с проложни текстове за дните в края от 27 до 31 август. *Проложното житие на препод. Пимен*, който се чества на 27 август, е запазено до: аще внѫ҃ѫ прѣгрѣшенїе бра҃. Трудно е да се предположи кои проложни текстове са били включени в тези последни четири дни от църковната година в РМ 2/20.

Изнесените тук бележки за двата ръкописа показват, че Зогр. 47 следва отблизо и много по-точно състава на Търновската редакция на *Стишния пролог* в сравнение с РМ 2/20. Освен това значението му за историята на старобългарската и изобщо на старите славянски литератури се състои в това, че в него са запазени два много ценни текста: проложните жития на св. Климент Охридски и на св. Наум Преславско-Охридски. Зогр. 47 е рядък случай, в който на едно място са събрани проложни съчинения за цялата година и сред тях се намират най-представителните оригинални творби на български и сръбски светци. Този случай е твърде показателен за порасналото самочувствие на книжовниците от края на XV и началото на XVI в., които с достойнство добавят равнопоставени проложни текстове за равностойни български и сръбски светци между отдавна канонизираните и утвърдени византийски светци в календарната практика на източноправославните народи. В този смисъл ролята на *Стишния пролог* и на неговата Търновска редакция за тяхното единство е неоспорима.

Липсващи проложни текстове в Зогр. 47:

В Зогр. 47 са пропуснати две жития и едно упоменание, които се намират в състава на Търновската редакция на *Стишния пролог*. Това вероятно се дължи на тяхната липса в протографа, който е използвал поп Йоан Милошев. Това би трябвало да бъдат житията от том VII, месец март: на препод. Яков – 21.109, и на мчци Терентий, Африкан, Максим, Помпий, Зинон, Александър, Диодор, Сура – 21.110, както и упоменанието за мчци Тамол, Ромол и препод. Георги – 21.111.

Добавени проложни текстове в Зогр. 47:

В състава на *Стишния пролог* в Зогр. 47 има добавени проложни текстове, които липсват в Търновската редакция: том I, месец септември, с. 71: към житието на препод. Евмений Чудотворец, еп. Гортински на л. 14а в Зогр. 47 са добавени следните стихове:

с҃. Велїе ѥ҆вмéнїе ѿко гóртїны.
въсѐ кро́ткое вн́дѣ ѿко гн҃е.
въ н҃і. оу҆мрѣ ѥ҆вмéнїе велѐглагóлївын :~

На с. 84–28.137 в том V, месец януари, към рубриката за Неделя месопустна е добавено: вънга҃ паметь прнноснмъ вьторѡмоу прншьствню г҃а нашего і҃ѵ х҃а на л. 145б.

Добавени неделни слова в края на Зогр. 47:

1. л. 311а–312а: Нелѧ мы́тара ѝ фарїсеа̀ събра́нїе съ бм҃ь ст҃мь вь наро́унте пра́знннке. трѝпѣ́снницн· наѵи́наемо ѿ мы́тара ѝ фарїсеа̀· ѝ по ма́лоу до вьс҃ѣ́ ст҃хъ· по́бает же да се проѵи́таеть пр́во ти́пнкь мц҃оу· ѥ҆моу́же ѥ҃ дн҃ь· потѡ̀ же трѝпѣ́снницн· ѝ гл҃ѥмъ вь тѣ̀ дн҃ь ѝ ѣ҃лан мы́тара ѝ фарїсе́а· сти́хосн·

2. л. 312а–312б: Въ тьжѐ дн҃ь ѝ нѣ̀лѧ блоу́днаго сн҃а· сти́хѡсн·

3. л. 312б–314а: Въ тьжѐ дн҃ь ѝ су́бота ме́сопо́у́наа· ре́кше прѣ́жѐ оу҆сьпшїнхъ дш҃ь· сти́хѡсн·

4. л. 314а–315а: Въ тьжѐ дн҃ь ѝ нѣ̀лѧ ме́сопо́у́стнаа ѥ҆же і҃ѥ вьто́раго прншьствїа· сти́хосн·

5. л. 315а–316а: Соу҆та сїроѩ́дна· въ тѣ̀ дн҃ь па́ме҃ ѝже вь всѣ́хъ поусти́нѩ̀ по́стннуьствова́вшыѝ ѿц҃ь· сїѝре́уь мѹжїе· ѝ прѝо́бныѝ же́нь н сщ҃енномн҃кь· сти́хосн·

6. л. 216а–317а: Въ нѣ̀лю сїроѩ́стноую̀ на ѝзгна́нїе ѧда́мово· сти́хосн·

7. л. 317а–317б: Събра́нїе вь пр́воую соу́ботѹ по́ста· ѻ҆коутїа́хъ ст҃го дѣѡ́ра тїрѡна· сти́хосн·

8. л. 317б–319а: Събра́нїе вь, а҃· нѣ̀лю посто́мъ правосла́вїю· сти́хосн·

На л. 319а в дясното поле има следната бел.: + нѣ̀лѧ, в҃, поста· в҃і, ...ню же ѵтет се ѥ҆в҃... о нсцѣлі́нїн расл[а]бліе́ннаго· сїе нѣ̀л... пролѡ́гъ ѝцн на о...нцн· ѝ цн :~

9. л. 319а–319б: Събра́нїе въ тре́тїю нѣ̀лю по́ста поклоніе́нїе ѵт҃наагo ѝ жнвотворе́щаго кр҃та· сти́хосн·

На л. 319б – бележка с червенослов: Въ нѣ̀лю, д҃· по҃· въ тьжѐ дн҃ь ѝ нѣ̀лѧ ѵетвр́та по́ста сїѐ нѣ̀лѥ пролѡ́гь ѝцн на конц́н кннѕѣ сеѝ :~

10. л. 320а–320б: Въ тьже дн҃ь и҆ четврьтькь, є҃· нѣлїе ст҃ѣн четнїдѣ҃тнїцн и҆же въ велїкаго канона прьва послѣ҃нїца и҆ прѣданїе :~

На л. 320б – има същата бележка като на л. 319б: Въ нѣлю, д҃· по҃· въ тьже дн҃ь и҆ нѣлїа четврьта поста сїѣ нѣлїе пролѡгь и҆цн на концѣ кнїзѣ сеѣ :~ Краят на това слово се повтаря с края на словото за третата неделя.

11. л. 321а–321б – текстът на словото прекъсва и започва: ... съ горою· ѿтоу надѣе се помощн· да ꙗко сарваръ оубо ѿ въстока· хага и҆же ѿ запада· попалнтн ѻкрѫтьнаа градꙋ и҆дѣхоу ... възбранноѥ мтере твоѥе млтвамн хе бе· напа҃ющїнхъ на҃ бѣдь и҆збавн· и҆ помлꙋн нн ꙗко ѵлколюбцъ :~

12. л. 321б–323а: Въ неделю, є҃· поста· въ нїѭ же чтет се ѥвангелїе ѥже ѡ҆ снїѡхъ зеведеѡвѣхь· стнхѡсн·

13. л. 323а–324а : Соубота ст҃моу и҆ праведномоу лазароу· стнхѡсн·

14. л. 324а: Нѣлїа цвѣтна· стнхосн·

15. л. 324а–325а: Стын и҆ велнкын пнѣлннкъ празднꙋемь і҆ѡсїфа прѣкраснаго· и҆ и҆сьхшн смоковннцн· стнхосн·

16. л. 325а–325б: Въ ст҃ын и҆ велнкы вто҃, і҃· дв҃ь· стнхѡсн·

17. л. 225б–326а: Ст҃аа и҆ велнка срѣда ѿ блоуднѣй· стнхосн·

18. л. 326а–327б: Ст҃ын и҆ велнкын четврькъ· стнхосн·

19. л. 327б–329а: Ст҃ын и҆ велнкын петькь· стнхосн·

20. л. 329а–329б: Въ ст҃оую и҆ велнкоую соуботоу· стнхосн·

21. л. 329б–330б: Въ ст҃оую и҆ велнкоую нѣлю пасцѣ· стнхѡсн·

22. л. 330б–331а: Нѣлїа ѡмнна, рекшѣ новаа· стнхосн·

23. л. 331а–332а: Нѣлїа, в҃· по пасцѣ, мѵрѡноснца҃. стнхосн·

24. л. 332а–332б: Нѣлїа, г҃· по пасцѣ, раслаблїннагѡ· стнхѡсн·

25. л. 332б: Въ срѣдоу срѣдопетнде҃тнїцн – без край.

Липсващи проложни текстове в РМ 2/20:

В състава на РМ 2/20 липсват много повече проложни съчинения, отколкото в Зогр. 47. Това вероятно се дължи на източника, от който е преписвал йеромонах Спиридон. Срещат се много случаи, при които се дават само проложните стихове без житието – общо 97. Също така има и случаи, при които са преписани само рубриките с името на светеца без житието за него. Тези факти свидетелстват, че е запазен в общи линии съставът на Търновската редакция на *Стишния пролог. Житието за Яков Постник* в РМ 2/20 е преместено на 27 януари – л. 189б–190б, вместо на 28 същия месец в Търновската редакция. Липсващите проложни съчинения в запазения текст на РМ 2/20 се дават по месеци според състава на Търновската редакция.

В Том I, месец септември: упоменание за големия пожар – 1.3, стихове за св. Павел Нови, арх. на Константинопол – 2.10, мч Диомид – 2.11, мч Юлиан – 2.12, мч Филип – 2.13, мч Евтихиан – 2.14, св. Исихий – 2.15, св. Леонид – 2.16, св. Евтихий – 2.17, св. Филаделф – 2.18, мч Меланип – 2.19, св. Партагапия – 2.20, св. Зинон – 3.23, стихове и житие на мчца Василиса – 3.24, мч Харит – 2.25, св. Аристион – 3.26, мч Архонтион – 3.27, стихове без житието на свщмч Вавила, еп. Антиохийски – 4.30, стихове за св. Теотим и Теодул – 4.32, мч Кентирион – 4.33, стихове без житието на свци Петроний, Харитон, Изарвол, и свмч Татуил и свмчца Вевея –

4.37, стихове за 1104 воини, мч – 6.46, св. Медимнос – 6.47, св. Фавст – 6.48, мчци Макарий и Андрей – 6.49, монах Вид – 6.50, св. Кириак, Дионисий и Андроник – 6.51, св. Андропелагия и Текла – 6.52, препод. Теоктист – 6.53, св. Сарапавмон – 6.54, стихове и житие на св. Кириак – 6.55, Повест много полезна – 8.66, стихове без житието на мч Севериан – 9.69, житие на препод Теофан Изповедник – 9.70, мч Харитон – 9.71, мч Стратор – 9.72, препод. Ефросин – 11.79, стихове за мчци Димитрий, неговата жена Евантия, и Димитриан – 11.81, мчци Валерий и Селевкт – 11.83, стихове и житие на Курнут, еп. Иконийски – 12.85, стихове за мч Теодор Александрийски – 12.86, упоменание за мчци Македоний, Теодул, Татяна и препод. Даниил – 12.88, стихове за мч Максим – 15.105, две девици, свци – 15.106, стихове и житие на мчца Севастиана – 16.110, мчци Теодот и Асклипиодота – 17.114, свци Лукия, вдовица и нейния син Гемениан – 17.115, стихове и житие на мчца Теодота – 17.116, 100 мчци в Египет – 17.117, стихове за мч Ираклид – 17.120, свци Патермутий и Илия – 17.121, мчци София и Ирина – 18.123, житие на св. Мартин, папа Римски, и Максим – 20.131, стихове за мчци Артемидор и Тала – 20.132, препод. Мелетий, еп. – 20.133, стихове и житие за Иона Саваитски – 21.136, стихове за свци Евсевий, Нестав и Зинон, близнаци – 21.139, житие на Исакий и Мелетий, еп. Кипърски – 21.140, стихове за мч Приск – 21.141, мч Исакий, еп. Кипърски – 21.142, стихове и житие на мчци Йоан, Петър и Антонина – 23.148, стихове за мч Пафнутий – 25.155, свците жени вдовици – 26.159, житие на препод. Игнатий – 27.163, стихове за мчци Александър, Алфий и Зосим, близнаци, и мчци Марко, пастир, Никон, Неон и Лиодора и много мчци девици и деца – 28.169, мчци Калиник и Евстатий – 28.170, стихове без житието на свмчци Дада, Говедлай и Казд – 29.177, стихове за две жени – 30.180, мч Стратоник – 30.181, мч Мардоний – 30.182.

В Том II, месец октомври: стихове за мчци Рустик и Елеонора – 3.9, мч Теоктист – 3.10, мч Теоген – 3.12, мч Теотекн – 3.13, мч Данакт – 3.14, житие на Йоан Хозевит, еп. Кесарийски – 3.15, стихове и житие на мчци Давкт и дъщеря му Калистения – 4.19, Видение на Козма Мних – 5.23, стихове без житието на мч Полихроний – 7.28, стихове и житие на св. Пелагия – 8.30, св. Таисия блудница – 8.32, препод. Петър – 9.36, упоменание без житието на Теофил Изповедник – 10.42, стихове без житието на препод. Теофан Изповедник – 11.45, стихове за свци Нектарий, Арсакий и Сисиний, патр. на Константинопол – 11.47, мч Флорентий – 13–52, житие на препод. Никита Изповедник – 13.53, Повест на някой си мних полезна – 15.59, стихове и житие на мчци Хрисант и Дария – 17.66, мчци Клавдий Трибун с жена си Илирия и чедата им Мавър и Асеон – 17.67, стихове за ап. и евангелист Лука – 18.68, само рубриката без житието на препод. Юлиан от Ефрат – 18.70, стихове и житие на Дасий, Гай и Зотик, никомидийски мчци – 21.79, стихове за св. Александър, еп., мчци Ираклий, Ана, Елисавета, Теодота и Гликерия – 22.83, само рубриката без житието на препод. Никифор и препод. Макарий Римлянин – 23.86, стихове за мч Валериан – 25.91, препод. Кириак, патр. Константинополски – 27.97, Повест за иверите – 27.99, стихове и житие на мчци Терентий, Неонила, негова жена, Нита, Ерак, Теодул, Фотий, Евникия, техни деца – 28.101, препод. Фирмилиан, Мелихон, презв. Антиохийски – 28.102, житие на препод. Анна – 29.106, стихове и житие на ап. Клеоп, препод. Йосиф, патр. Константинополски и киликийските мчци Астерий, Клавдий, Неон и Неонила – 30.110, Повест на еп. Теодорит – 31.115.

В Том III, месец ноември: стихове и житие на мчци Киринея и Юлиания – 1.2, мчци Кесарий и Дасий и още пет – 1.3, Йоан, еп. и презв. Яков – 1.4, стихове за мчци Кириак, Домна и Домнина – 1.7, Повест за плача на прор. Йеремия – 4.17, стихове за мч Домнин и другите с него – 5.20, презв. Доротей – 5.21, свци Евпсихий и Картерий – 5.22, свци Теотим, Теофил и Тимотей – 5.23, св. Памфил – 5.24, Памет за падналия прах – 6.27, стихове за св. Атинодор – 7.32, стихове и житие на препод. жени Евстолия и Сосипатра – 9.37, мч Антоний – 9.38, стихове за мчци Христофор и Мавра – 9.39, препод. Еладий – 9.41, житие за свщмчк Милий, еп. и двамата ученици – 10.46, стихове без житие на мч Викентий, дякон – 11.49, стихове и житие на мчца Стефанида – 11.50, препод. Теодор, игумен Студийски – 11.51, прор. Ахий – 12.55, стихове за свци Арсакий и Виктор – 12.56, упоменание без стихове за Флавиан, патр. Константинополски – 12.57, стихове за Лео, патр. Константинополски – 12.58, препод. Киндиан, еп. Селевкийски, цар Юстин и царица Теодора, Тома, патр. Константинополски – 15.62, Повест за Йоан Усмаре и Захарий – 17.67, стихове за Максим, патр. Константинополски – 17.70, упоменание за препод. Юстин – 18.71, стихове за св. младенец – 18.74, житие на мч Роман, дякон от Палестина – 18.75, стихове за 150 мчци воини – 19.80, мч Агапий – 19.82, житие на мч Илиодор – 19.83, стихове и житие на мч Дасий от Дръстър –20.85, упоменание за мчци Теоктист и Прокъл, патр. Константинополски – 20.87, стихове за св. Максим – 22.90, мчци Марко и Стефан – 22.91, стихове и житие на мч Менигн Белилник – 22.93, житие на препод. Ава – 22.94, стихове за свци Христофор и Ефимия – 22.95, мчци Талелей и Антим – 22.96, св. Калист – 22.97, мч Тадей – 22.98, св. Схирион, еп. – 23.102, Повест за видението на Йоан – 23.104, стихове за препод. Карион – 24.106, мчци Филумен и Христофор – 24.108, мчци Прокопий и Христофор – 24.109, мчца Василиса, царица – 25.112, св. Порфирий Стратилат – 25.113, житие на препод. Петър Мълчалник – 25.116, стихове за препод. Стилиан Пефлагонин – 26.120, житие на препод. Яков Отходник – 26.122, стихове за св. Пинуфрий – 27.125, препод. Андрей – 28.128, св. Петър – 28.129, св. Урван, еп. Македонски – 29.135, св. Висарион – 28.136, препод. Питирум – 29.137, мч Валериан – 29.138, св. Федрон – 29.139.

В Том IV, месец декември: житие на мчца Миропа – 2.6, стихове и житие на препод. Теодул епарх – 3.10, стихове без житието на препод. Йоан Мълчалник – 3.11, стихове за Селевк, Агапий и Мама – 3.12, стихове и житие на препод. Йоан Поливодски – 4.15, стихове за св. Юлиания – 4.16, мчци Христодул и Христодулия – 4.17, мч Диоген – 5.20, мч Аверкий – 5.21, мч Неофит – 7.27, мч Дометий – 7.28, мчци Исидор, Акепсим и Леон – 7.29, препод. Амун Нитрийски – 7.30, мчци Гайан и Гай – 7.31, препод. Игнатий – 7.33, стихове и житие на препод. Павел Повинник – 7.34, стихове за мчци Приск, Мартин и Никола – 7.35, упоменание за обновлението на църквата на Богородица в Куратарий – 7.36, стихове без житието на мч Африкий – 8.38, препод. Стефан Новосиятел – 9.43, стихове за мчци Соситей, Нарсий и Исакий – 9.44, житие на препод. Тома Дерфукин – 10.47, стихове без житието на мчци Акепсим и Антал – 11.50, Повест за някой си Миракс много полезна – 11.51, стихове без житието на св. Александър, еп. Ерусалимски – 11.53, св. Лукия, дева – 13.56, стихове за мч Калиник – 14.58, за Ариан и другите с него – 14.60, упоменание за земетресение – 14.61, стихове за св. Антия – 15.63, св. Коревор епарх – 15.64, двама

слуги – 15.65, стихове и житие на св. Елефтерий Кувикуларий – 15.66, стихове за Вакх Нови – 15.67, стихове и житие на мчци Патермутий, Коприй и Александър, и препод. Донат Изповедник – 17.169, стихове без житието на мчци Севастиан, и с него Зоис, Тракелин, Никострат, Клавдий, Кастор, Тивуртий, Кастул, Маркелин и Марко – 18.70, стихове за препод. Флор, еп. Амийски – 18.172, свци Фока и Ермил – 18.73, житие на Модест, патр. Константинополски – 18.175, стихове за мчци Илия, Пров и Арис – 19.177, стихове и житие на мчци Полиевкт и Тимотей – 19.178, стихове за Евтихий и Тесалоника – 19.179, мчци Евгений и Макарий – 20.182, 500 мчци в Никомидия – 21.185, 130 мчци жени в Никомидия – 21.186, стихове и житие на мч Темистокъл – 21.187, мч Хрисогон – 22.189, мчца Теодотия – 22.190, житие на Павел Неокесарийски – 23.194, житие в стихове за св. Евгения – 24.197, стихове за мчца Василия – 24.198, мч Филип, баща на мчца Евгения – 24.199, мчци Протас и Якинт – 24.200, св. Ахаик – 24.202, стихове и житие за полагане на ризата на Богородица и препод. Еварест – 26.208, стихове без житието на препод. Константин – 26.210, стихове и житие за мчци Индис, Горгоний и Петър Никомидийски, Зинон и Доротей, Мардоний, Теофил, дякон, Мигдоний и Гликерий – 28.214, мчца Домнина – 28.215, житие на Тадей Изповедник – 29.220, стихове и житие на препод. Теодора от Кесарида – 30.222, стихове за препод. Леон, архим. – 30.224, св. Геласий – 31.227, 10 деца мчци – 31.228, мчца Олимпиадора – 31.229, св. Гай – 31.230.

В Том V, месец януари: стихове за мч Теодот – 1.3, св. Сергей – 1.4, св. Теоктист – 1.5, препод. Марко – 1.7, стихове и житие на св. Василий – 1.8, упоменание за препод. Козма, архиеп. Константинополски – 2.13, стихове за майка и две деца – 3.16, стихове и житие на препод. Аполинария – 4.20, упоменание за свци Хрисант и Ефимия – 4.21, житие на препод Фостирий – 5.24, стихове за мч Севий – 5.25, св. Теод – 5.26, св. Домнина – 5.27, препод. Татяна – 5.28, стихове без житието мч Картерий – 8.33, стихове за св. Кир, архиеп. Константинополски – 8.34, св. Атик, патр. Константинополски – 8.35, прор. Еламит – 8.36, св. Агатон – 8.37, св. Теоктист, еп. –8.38, стихове без житието на св. Маркиан – 10.43, стихове за св. Амоний – 10.44, стихове без житието на прор. Самей – 11.46, упоменание за мчца Анастасия, Марко, св. Стефан, св. Теодор, архим. Агапий и св. Евпраксия – 11.47, стихове за мч Маир – 11.48, препод. Виталий – 11.49, стихове за св. Евсевий – 12.54, мч Атанасий – 13.56, мчци Пахомий и Папирин – 13.57, упоменание за обновлението на обителта на св. Илия – 13.59, житие на препод. Теодул – 14.62, стихове и житие на препод. Стефан – 14.63, стихове за мчца Агния – 14.64, стихове без житието на Козма, творец, еп. Маюмски – 15.68, стихове за препод. Ахил – 17.76, стихове и житие на препод. Маркиан Киринейски – 18.78, мчца Ксения – 18.80, мчца Ефрасия – 19.82, Пренасяне мощите на Григорий Богослов – 19.83, упоменание за мчци Лукиан, Павла и техните деца Ипатий и Павла – 19.84, стихове и житие на мчци Ина, Пина и Рима – 20.88, блаж. Петър Митар – 20.89, стихове без житието на мч Неофит – 21.91, стихове за препод. Зосим, еп. Сиракузки – 21.92, упоменание за св. Ирина – 21.93, житие на мчца Агния – 21.94, стихове за 4 мчци – 21.95, стихове без житието на препод. Атанасий Персянин – 22.98, стихове за препод. Евсевий – 23.101, стихове и житие на препод Максим – 23.102, препод. Салман Мълчалник – 23.103, двама мчци – 23.104, стихове за мчци Павел, Павсирий и Теодотий – 24.107, житие на мч Вавила – 24.108, стихове без житието на Анастасий

Персянин – 24.110, упоменание за мч Ермоген, препод. Филон, еп. Калпасински и презв. Филипика – 24.111, стихове за мч Васим – 24.112, св. Еладий – 24.113, препод. Зосим – 24.114, стихове без житието на Марий певец – 25.117, стихове за мчца Медула – 25.118, прор. Лаврентий и препод. Димитър – 25.119, стихове и житие за Големия земетръс – 26.121, препод. Симеон – 26.122, мчци Ананий, презв., Петър и с тях 7 воини – 26.123, стихове за препод. Гавриил – 26.125, двама мчци във Фригия – 26.126, от житието за пренасяне мощите на Йоан Златоуст в Константинопол е преписано само началото на л. 189б до ндеже н сьбѡрь его сьврьшлет се :~ – 27.127, стихове за св. Маркиана, царица – 28.128, препод. Клавдий – 28.129, стихове и житие на препод. Яков Постник – 28.134, стихове за мчци майка и дъщеря – 28.135, мч Харий – 28.136, стихове и житие на Самосатските мчци: Роман, Яков, Филотей, Иперхий, Авив, Юлиан и Паригорий – 29.139, мчци Силуан, еп. Лука дякон и Мокий четец – 29.140, стихове без житието на свщмч Варсимей, еп. Едески – 29.142, стихове за препод. Афраат – 29.143, стихове и житие на мч Теофил Нови – 30.145, Викторин, Виктор, Никифор, Клавдий, Серапион и Папий от Коринт – 31.149.

В Том VI, месец февруари: стихове и житие на препод. Вендиамин – 1.3, стихове за препод. Василий Изповедник, еп. Солунски, и препод. Тимотей Изповедник – 1.4, стихове и житие на мчци Перпетуа и с него: Сатир, Ревкат, Саторнин, Секунд и Филикитата – 1.7, мчци Адриан и Евул – 3.10, стихове за мчци Павел и Тимон – 3.13, св. Клавдий – 3.14, стихове без житието на препод. Николай Студит – 4.17, стихове за мчци препод. Йоан и Теоктист Иринополски – 4.19, препод. Насим Чудотворец – 4.20, стихове без житието на мчца Теодулия – 5.23, мч Юлиан от Емеса – 6.26, упоменание за препод. Петър и мч Теопемт и неговата дружина – 7.32, стихове и житие на мчци Марта и Мария, сестреници, и мч Ликарион – 8.36, стихове без житието на мчци Маркел, еп. Сикелийски, Филагрий, еп. Кипърски, и Панкратий, еп. Тавроменийски – 9.39, стихове за мч Петър Дамаскински – 9.40, мчци Порфирий, Ваптос и три жени – 10.42, св. Анастасий, архиеп. Константинополски – 10.44, двама мъченици с Власий и 7 жени – 11.47, намиране мощите на прор. Захарий – 11.48, стихове без житието на Антоний, патр. Константинополски – 12.53, стихове за мчци Плутин и Саторнин – 12.54, мчци баща и син – 13.58, стихове без житието на препод. Авраам – 14.61, стихове за мч Маиор – 15.63, упоменание за препод. Пафнутий и дъщеря му Ефросина и събор на Йоан Богослов – 15.65, стихове без житието на св. Мариамна, сестра на ап. Филип – 17.70, стихове за препод. Авксивий, еп. на Силон Кипърски – 17.71, стихове без житието на препод. Агапий, еп. Синентски – 18.76, препод. Евгений и Макарий – 19.79, препод. Висарион – 20.82, препод. Евстатий, архиеп. Антиохийски – 21.87, стихове и житие на св. Георги, еп. Амастридски – 21.88, стихове за Йоан, патр. Константинополски – 21. 89, препод. Захарий, патр. Ерусалимски – 21.90, стихове и житие на препод. Атанасий Изповедник – 22.92, стихове за св. Антуса и 12 слуги – 22.93, мч Синет – 22.94, стихове и житие на препод. Таласий и Лимней – 22.95, стихове и житие на препод. Йоан, Антиох, Антонин и Мойсея – 23.99, стихове за св. Горгония, сестра на Григорий Богослов – 23.100, мч Ригин, еп. Скопелски – 25.105, стихове без житието на свщмч Ипатий, еп. Гангърски – 25.106, мчца Фотина Самарянка – 26.112, стихове за друга Фотина Самарянка – 26.113, стихове без житието на препод. Талелей – 27.126, стихове за препод. Стефан – 27.127, мч Нисий – 27.128, стихове без

житието на свщмч Протерий, археп. Александрийски – 28.129, стихове за 6 мъченици в Египет – 28.132, ап. Нимфан и ап. Евул – 28.133, мч Маврикий – 28.135.

В Том VII, месец март: с. 8–11: стихове без житието на мчца Антонина – 1.3, стихове за мч Несториан – 1.6, упоменание за мчци Харисий, Никифор и Агапия – 1.7, стихове и житие на мчци Нестор и Тривимий – 2.9, стихове за мч Троадий и другите с него – 2.12, стихове без житието на мч Теодорит, презв. Антиохийски – 3.16, стихове за препод. Пиамона – 3.18, мчци Кондратий, Акакий и Стратоник – 4.20, житие на мч Исихий – 4.21, стихове за св. Григорий, еп. на Констанция Кипърска – 4.23, Ираида и Евлогий – 5.27, стихове без житието на препод. Стихий Чудотворец – 6.31, препод. Теофилакт Изповедник, еп. Никомидийски – 8.40, препод. Павел Изповедник, еп. Плусиадски – 8.41, стихове за ап. Ерм – 8.42, мч Дион – 8.43, упоменание за препод. Дометий – 8.44, само рубриката без житието на Урпасиан – 9.46, препод. Анастасия – 10.50, стихове без житието на препод. Пионий презв. – 11.54, стихове и житие на препод. Георги Чудотворец – 11.55, препод. Григорий, папа Римски – 12.58, стихове за мчци Африкан, Пуплий и Терентий – 13.63, мч Авив – 13.64, стихове и житие на Евсхимон – 14.68, стихове без житието на мч Менигн Белилник – 15.72, препод. Анин Чудотворец – 16.75, стихове за мч Роман – 16.77, св. Александър, папа Римски – 16.79, упоменание за земетресение в Константинопол – 17.81, стихове за препод. Теостирик – 17.82, житие на мч Марин – 17.84, мчци Трофим и Евкарпий – 18.86, стихове за св. Клавдий трибун – 19.91, св. Илария – 19.92, мчци Иасон и Мавър – 19.93, стихове без житието на мч Панхарий – 19.94, препод. Герасим – 20.96, житие на препод. Никита, еп. Аполониадски – 20.99, стихове за св. Акила епарх – 20.101, св. Лолион – 20.102, препод. Яков, еп. – 21.109, мчци Терентий, Африкан, Максим, Помпий, Зинон, Александър, Диодор, Сура – 21.110, упоменание за мчци Тамол и Ромол и препод. Георги – 21.111, житие на св. Дросида, дъщеря на цар Траян – 22.113, свщмч Артемон презв. – 24.123, стихове без житието на Стефан Триглийски, Изповедник – 26.133, Повест за пленения Малх Мних – 26.134, стихове за препод. Кириак – 27.136, мчци Йоан и Врухий – 27.138, прор. Ананий – 27.139, упоменание за Павел, еп. Коринтски, Евтихий, еп. и ап. Иродион, един от седемдесетте – 27.140, стихове за препод. Иларион Нови – 28.141, стихове и житие за препод. Евстатий Изповедник, еп. Витикийски – 29.144, житие на препод. Йоан – 29.145, стихове за патр. Кириак – 30.148, житие на прор. Йоад – 31.152, стихове за препод. Власий и 48 мчци – 31.154, упоменание за препод. Стефан Чудотворец и препод. Теофил – 31.155.

В Том VIII, месец април: житие на препод. Макарий Изповедник – 1.2, препод. Теодосия, дева – 2.8, стихове за св. Диомид – 3.13, св. Витоний – 3.14, препод. Илирий – 3.15, препод. Платон – 4.20, Георги в Малея – 4.21, житие на препод. Теодосий Солунски – 5.24, стихове за мч Термий – 5.26, свци господарка и робиня – 5.27, св. Помпий – 5.28, мчци Максим и Терентий – 5.30, св. отроковица – 5.31, св. Платонида – 6.34, двама мчци – 6.35, упоменание за препод. Ермий – 6.36, мч Руфин – 7.39, мчца Акилина Нова – 7.40, стихове без житието за мч Павсолипий – 8.43, стихове и житие на препод. Келестин, папа Римски – 8.44, стихове без житието на пленен мч в Персида – 9.48, стихове за св. Авдиисус – 9.49, стихове и житие на мч Яков презв. – 10.52, стихове за препод. Трифена – 11.54, стихове без житието на препод. Иоан – 11.55, препод. Антуса, дъщеря на цар Копроним – 12.58, стихове

за мч Елефтерий Персянин – 13.64, мч Теодосий – 13.65, св. Леонид, еп. Атонски – 15.72, мчци Теодор и Павсолипий – 15.73, житие на мчца Ирина – 16.77, препод. Анастасия Чудотворица – 18.83, стихове за свци Сократ и Дионисий – 19.87, св. Анастасион – 18.87, препод. Георги, еп. Антиохийски – 19.88, св. Пафнутий Ерусалимски – 20.92, св. Анастасий, еп. Антиохийски – 20.93, упоменание за ап. Закхей – 20.94, стихове и житие на мчца Александрия, царица – 21.98, стихове за мч Неарх – 22.100, стихове и житие за възпоменание за отшествието на ап. Натанаил – 22.101, житие на ап. Апелий, Лука и Климент – 22.103, стихове за 100 воини – 24.112, стихове и житие на мчци Пасикрат и Валентин – 24.114, упоменание за възпоминанието на св. Георги в Кипариса – 24.116, упоменание за възпоменание за ап. Петър – 25.118, стихове за св. Македоний, патр. Константинополски – 25.119, препод. Глафира – 26.123, житие на препод. Йоан Изповедник – 27.127, стихове за Лолион – 27.131, ап. Ясон – 28.133, св. Керкира, царска дъщеря – 28.134, св. Виталий – 28.135, мч Неон – 28.136, стихове и житие на мчци Теодор и Родопиан – 29.139, за Чудото в Африкия – 29.140, свщмч Патрикий – 29.141, житие на св. Донат, еп. – 30.146, поучение на св. Ефрем – 30.147.

В Том IX, месец май: стихове за Вата Персянин – 1.2, житие на мч Философ – 1.3, стихове и житие на мч Силуан, еп. – 2.8, стихове за 40 мчци в Египет – 2.9, упоменание за Сава Дафнусийски – 2.10, стихове без житието на препод. Петър Чудотворец – 3.12, препод. Никифор – 4.17, стихове за препод. Атанасий, еп. Коринтски, мчци Афродисий, Леонт, Антоний, Валериан, Макровий и множество мчци в Скитополис – 4.18, стихове за пренасяне мощите на св. Лазар и Мария Магдалена – 4.19, стихове и житие на мчца Пелагия от Тарс – 5.20а, стихове за мчци Пахомий и Иларион – 6.22, св. Варвар – 6.25, мчци Гайан, Неофит и Гай – 7.28, препод. Мил песнивец – 8,33, мчци от воински полк – 8.34, стихове и житие на мчци Епимах и Гордиан – 9.36, стихове за мчци Акилина и Калиникия – 9.38, стихове и житие на мчци Алфий, Филаделф и Киприан – 10.41, препод. Исихий Изповедник – 10.42, стихове за Исихий Синклитик – 10.43, св. Лаврентий – 10.44, стихове без житието за богохранимия Цариград – 11.46, стихове за препод. Георги – 12.50, стихове без житието на препод. Сергей Изповедник – 13.53, стихове и житие на Обновлението на храма на Богородица, и препод. Павсикакий, еп. Синадски – 13.55, житие на мч Максим – 14.60, препод. Ахил, еп. Лариски – 15.64, стихове за св. Петър от Лампсака – 15.65, упоменание за Богородица в Ограда – 15.66, стихове без житието на мчци Ираклий, Павлин и Венедим – 15.68, препод. Александър, архиеп. Ерусалимски – 16.69, мчци Авда и Авдиисус с тях 38 дякони, 16 презвитери и 7 девици – 16.70, мчци Вахтисий, Исакий и Симеон – 16.71, стихове за св. Петър – 16.74, св. Николай, патр. Константинополски – 16.75, упоменание за препод. Неадий и Георги, митиленски епископи, мчца Ефимия – 16.77, стихове за мчца Ефрасия – 18.80, стихове без житието на Стефан, архиеп. Константинополски – 18.83, стихове за мч Юлиан – 18.85, упоменание за препод. Мартениан, мчци Кирил и Юлита и други мчци – 18.86, св. Анастасион – 18.87, стихове без житието на мч Аколут – 19.89, стихове за мчци и Талалей – 20.94, препод. Таласий – 20.95, св. Марко Пустинник – 20.96, св. Максимиан, патр. Константинополски – 21.100, св. Маркел – 21.103, мч Кодрос – 21.104, мч Селевк – 23.110, житие на препод. Марта – 25.114, препод. мч Тимотей – 26.120, свмч Терапонт – 27.124, стихове и житие на свщмч

Еладий – 28.128, мчци Крискент, Павел и Диоскорид – 28.130, препод. Александър, папа Римски – 29.134, стихове без житието на препод. Ипатий – 29.136, стихове за мъж и съпругата му – 29.137, стихове без житието на св. Ентихий – 30.138, стихове за мч Наталий – 30.140, мчци Роман и Мелетий – 30.142, св. Евпъл – 30.143, св. Ермий – 31.146, 5 мчци в Исколон – 31.148.

В Том X, месец юни: стихове за мч Нерон – 1.3, св. Пиерий, еп. – 1.4, стихове без житие на Александър, архиеп. Константинополски – 2.7, упоменание за мчци Ермил и Стратоник и още 1000 мчци – 2.9, житие на препод. Атанасий Чудотворец – 3.11, стихове за препод. Папо – 3.13, житие на препод. София – 4.15, стихове за препод. Йоан – 4.16, само упоменание без житието на Иларион Нови, игумен Далматски – 5.20, стихове за препод. Анувий – 6.30, св. Атал – 6.31, препод. Севастиана Чудотворица – 7.35, мч Тарасий – 7.37, препод. Мелания – 8.39, мч Никанор – 8.41, св. Марко – 8.42, упоменание за събора на Богородица и на арх. Михаил – 8.43, мчци Орест, Диомид и Родион – 9.45, стихове за свщмч Александър, еп. Прусийски – 9.47, св. Кирил – 9.49, три мчци деви – 9.50, св. Теофана и Пансемна – 10.53, св. Вениамин – 10.55, мч Аполос, еп. – 11.58, св. Зинон – 11.59, св. Евлогий, патр. Ерусалимски – 13.67, десет хиляди мчци –13.68, св. Теодор – 13.69, стихове без житието на свщмч Кирил, еп. Гортински – 14.72, стихове за ап. Фортунат – 15.76, ап. Ахаик – 15.77, препод. Росисий – 15.79, препод. Нероним – 15.80, св. старица – 15.81, упоменание за събор на Богородица –16.83, стихове за св. Марко, еп. Аполониадски – 16.84, препод. Йосиф Отшелник – 17.89, препод. Пиор – 17.90, мчци Ипатий и Теодул – 18.92, препод. Еразъм – 18.93, упоменание за препод. Леонтий и събор на арх. Михаил – 18.95, стихове за ап. Юда Тадеев – 19.97, мч Асинкрит – 19.100, упоменание за намиране на ризата и одеждите на прор. Йоан, Лука, Андрей, Тома и Елисей и на мч Лазар – 20.102, стихове без житието на мч Юлиан от Киликия – 21.106, стихове за мч Галактион – 22.111, стихове и житие на мчци Юлиана и Саторин, неин син – 22.112, Терентий, еп. Иконийски – 22.113, св. Леонида, Ливия и Евтропия – 25.119, Повест на еп. Синесий, някой си философ – 27.126, стихове за мчци Маркий и Маркия – 27.129, св. Пиерий, презв. – 27.130, житие на Сергий Магистър – 28.132, стихове за мч Македоний – 28.133, свци два отрока – 28.136, препод. Моиси – 28.137, св. Донат, еп. Ливийски – 28.138, трима мчци от Галатия – 28.140, св. Диомид – 30.144, мч Евлампий – 30.145.

В Том XI, месец юли: стихове за Лъв Пустинник – 1.3, 1000 мчци – 1.4, св. Маврикий – 1.5, 20 мчци в Никомидия – 1.6, стихове без житието на мч Коинт – 2.9, св. Анатолий, архиеп. Константинополски – 3.13, стихове за св. Киприл, Лукий и Арой – 4.16, св. Асклипия – 4.17, препод. Менигн – 4.19, стихове без житието на свщмч Исавър и с него Инокентий, Филик, Ермий, Василий и Перегрин – 6.28, стихове за мчци Филимон, Архип и Онисим – 6.30, упоменание за мч Василий и с него още 70 мчци в Скитополис – 6.31, стихове за св. Аполоний – 6.32, св. Епимах – 6.34, упоменание за мч Теодот и Донат, еп. Ливийски – 6.35, стихове за мч Поликарп Нови – 7.39, мч Евангел –7.40, 12 жени болярки – 8.43, свци двама трибуни и Никострат – 8.44, стихове без житието на препод. Патермутий – 9.47, стихове за мчци Вианор и Силуан – 9.48, стихове и житие на препод. Лъв – 11.56, стихове за св. Маркиан –11.57, стихове без житието на мчца Голиндуха – 12.60, препод. Онисим Чудотворец – 14.68, мч Антиох – 16.76, мчци Павел, Валентина и Тея – 17.78,

стихове за св. Онисифор – 17.82, мч Маркел –18.85, упоменание за св. Стефан, архиеп. Константинополски, и Йоан, митр. Халкидонски – 18.87, стихове без житието на препод. Макрина, сестра на Василий Велики – 19.89, стихове за св. Аполинарий и Виталий – 19.91, упоменание за препод. Григорий Нови – 19.92, стихове за мчци от Мелетина – 21.96, св. Игнатий – 21.98, мч Евгений – 21.99, упоменание за мчци Теофор и Георги, мч Акакий – 21.100, стихове без житие на мчци Трофим и Теофил и други тринадесет – 22.103, житие на препод. Анна – 23.107, стихове за мч Капитон – 24.113, св. Именей – 24.114, мч Ермоген – 24.115, житие на избитите византийци от българите – 25.118, стихове без житието на мчци Санкт, Сатурн, Атила и Вландина – 25.119, стихове за мч Апион – 25.120, мчца Ерусалима – 25.121, упоменание за препод. Симеон – 25.122, стихове за св. Панталеймон – 27.126, упоменание за обителта Мантанисийска – 27.127, стихове за мчца Дросис – 28.133, упоменание за препод. Ирина – 28.134, св. Константин, патр. Константинополски – 29.138, свци баща и майка с двете им деца – 29.139, стихове без житието на св. Йоан Стратилат – 30.141, стихове за мч Мама – 30.143, стихове без житието на мчца Юлита от Кесария – 31.146.

В Том XII, месец август: стихове за св. Папа Нови – 1.3, мч Елеазар – 1.4, мч Полиевкт – 1.7, стихове без житието за намиране на мощите на мчци Дада, Квинтилиан и Максим – 2.9, житие на мч Стефан – 3.12, стихове без житието на препод. Евдокия – 4.16, стихове за освещението на храма – 4.20, житие на мч Евсигний – 5.21, житие на цариците Пулхерия и Ирина – 7.28, стихове за препод. Иор – 7.29, препод. Потамия – 7.30, св. Наркис, патр. Ерусалимски – 7.31, мч Стиракий – 7.35, житие на препод. Теодосий – 8.38, стихове за мчци Елефтерий и Леонид – 8.39, двама мчци – 8.40, св. Антоний Александрийски – 9.46, само рубриката без житието за намиране неръкотворния образ – 9.47, стихове за мчци Неофит, Зинон, Гай, Марк, Макарий и Гайан – 11.53, само рубриката без житието на царица Ирина – 13.65, стихове без житието на мчци Стратон, Филип и Евтихиан – 17.79, упоменание за Левкий и Коронат – 17.82, стихове за множество нищи – 18.84, стихове и житие на мчци Ерм, Серапион и Полиен – 18.85, упоменание за мчца Юлиана и мч Леонтий– 18.86, мчца Фотиния –20.92, житие на мч Илиодор и свщмч Доса – 20.95, упоменание св. Теоклита – 21.99, стихове без житие на мчца Антиса и Атанасий, еп., и слугите ѝ Харисим и Неофит –22.101, стихове за св. Ириней, Ор и Оропс – 22.102, стихове без житието на Ириней, еп. Сирмийски – 23.105, стихове и житие на препод. Георги Езерник – 24.110, стихове за св. Адриан и 23 мчци – 26.114, мчци Атик и Сисиний – 26.115.

Добавен текст на Поучение на йеромонах Епифаний в РМ 2/20:

В края на ръкописа има добавени няколко листа, които съдържат *Поучение на Епифаний йеромонах*. Листовете са наполовина скъсани и трудно може да се възстанови целият текст. Освен това липсва краят на поучението. Тези листове са номерирани с римски цифри: Iа–VIIб.

ЛИТЕРАТУРА

Ангелов, Данчев, Кожухаров, Петков 1989 А н г е л о в, Б., Г. Д а н ч е в, Ст. К о ж у х а р о в, Г. П е т к о в. *Димитър Кантакузин. Събрани съчинения*. София, 1989 [Angelov, B., G. Danchev, St. Kozhuharov, G. Petkov. Dimitar Kantakuzin. Sabrani sachinenia. Sofia, 1989].

Богдановић 1975 Б о г д а н о в и ћ, Д. *Две редакције стиховног пролога у рукописној збирци манастира Дечана. Упоредна истраживања.* Т. 1. Београд, 1975 [Bogdanović, D. Dve redakcije stihovnog prologa u rukopisnoj zbirci manastira Dečana. Uporedna istraživanja. T. 1. Beograd, 1975].

Богдановић 1976 Б о г д а н о в и ћ, Д. *Пролошко житије светог Симеона*. – Прилоз за књижевност, језик, историју и фолклор, 42 (1976), № 1–4, с. 9–19 [Bogdanović, D. Prološko žitije svetog Simeona. – Priloz za književnost, jezik, istoriju i folklor, 42 (1976), № 1–4, s. 9–19].

Богдановић 1982 Б о г д а н о в и ћ, Д. *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*. Београд, 1982 [Bogdanović, D. Inventar ćirilskih rukopisa u Jugoslaviji (XI–XVII veka). Beograd, 1982].

Дилевский 1974 Д и л е в с к и й, Н. М. *Трехсотлетие первого печатного издания „Жития Иоанна Рильского“ болгарского патриарха Ефимия Тырновского (1671–1971).* – В: Търновска книжовна школа. 1371–1971. Международен симпозиум, Велико Търново, 11–14 октомври 1971. София, 1974, с. 127–135 [Dilevskiĭ, N. M. Trekhsotletie pervogo pechatnogo izdaniia „Zhitiia Ioanna Ril'skogo“ bolgarskogo patriarkha Efimiia Tyrnovskogo (1671–1971). – V: Tarnovska knizhovna shkola. 1371–1971. Mezhdunaroden simpozium, Veliko Tarnovo, 11–14 oktomvri 1971. Sofia, 1974, s. 127–135].

Жуковская 1983 Ж у к о в с к а я, Л. П. *Текстологическое и лингвистическое исследование Пролога.* – В: Славянское языкознание. IX Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. Москва, 1983, с. 110–120 [Zhukovskaia, L. P. Tekstologicheskoe i lingvisticheskoe issledovanie Prologa. – V: Slavianskoe iazykoznanie. IX Mezhdunarodnyĭ s″yezd slavistov. Doklady sovetskoĭ delegatsii. Moskva, 1983, s. 110–120].

Жуковская 1984 Ж у к о в с к а я, Л. П. *Стостишие Евгении в Прилепском прологе конца XIV века*. – Прилози, 9 (1984), № 2 (Оделение за лингвистика и литературна наука), с. 11–22 [Zhukovskaia, L. P. Stostishie Evgenii v Prilepskom prologe kontsa XIV veka. – Prilozi, 9 (1984), № 2 (Odelenie za lingvistika i literaturna nauka), s. 11–22].

Иванов 1936 И в а н о в, Й. *Жития на св. Иван Рилски.* – Годишник на Софийския университет. Историко-филологически факултет, 32 (1936), № 13, с. 1–108 [Ivanov, Y. Zhitia na sv. Ivan Rilski. –

Godishnik na Sofiyskia universitet. Istoriko-filologicheski fakultet. Kn. 32 (1936), № 13, s. 1–108].

Иванов 1970 И в а н о в, Й. *Български старини из Македония*. Фототипно издание. София, 1970 [Ivanov, Y. Balgarski starini iz Makedonia. Fototipno izdanie. Sofia, 1970].

Иванова 1979 И в а н о в а, Кл. *Агиографската продукция на Търновската книжовна школа* (Дисертация за получаване на научната степен кандидат на филологическите науки). 1979 [Ivanova, Kl. Agiografskata produktsia na Tarnovskata knizhovna shkola (Disertatsia za poluchavane na nauchnata stepen kandidat na filologicheskite nauki). 1979].

Иванова 2003 И в а н о в а, Кл. *Пролог.* – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. Съст. Д. Петканова. В. Търново, 2003, с. 408–410 [Ivanova, Kl. Prolog. – V: Starobalgarska literatura. Entsiklopedichen rechnik. Sast. D. Petkanova. V. Tarnovo, 2003, s. 408–410].

Йонова 2003 Й о н о в а, М. *Търновска книжовна школа*. – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. Съст. Д. Петканова. В. Търново, 2003, с. 523–524 [Yonova, M. Tarnovska knizhovna shkola. – V: Starobalgarska literatura. Entsiklopedichen rechnik. Sast. D. Petkanova. V. Tarnovo, 2003, s. 523–524].

Ковачевић 1989 К о в а ч е в и ћ, Р. *Прилог проучавању проложког житија светог Саве у руској рукописној традицији*. – Археографски прилози, 10–11 (1989), с. 115–123 [Kovačević, R. Prilog proučavanju proložkog žitija svetog Save u ruskoj rukopisnoj tradiciji. – Arheografski prilozi, 10–11 (1989), s. 115–123].

Кожухаров 1977 К о ж у х а р о в, Ст. *Старобългарски проложни стихове*. – Литературна история, 1 (1977), с. 44–56. Преиздадено в: Проблеми на старобългарската поезия. Т. 1. София, 2004, с. 301–309 [Kozhuharov, St. Starobalgarski prolozhni stihove. – Literaturna istoria, 1 (1977), s. 44–56. Preizdadeno v: Problemi na starobalgarskata poezia. T. 1. Sofia, 2004, s. 301–309].

Кожухаров 2004 К о ж у х а р о в, Ст. *Проблеми на старобългарската поезия*. Т. 1. София, 2004, с. 301–309 [Problemi na starobalgarskata poezia. T. 1. Sofia, 2004, s. 301–309].

Кодов 1969 К о д о в, Хр. *Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българската академия на науките*. София, 1969 [Kodov, Hr. Opis na slavyanskite rakopisi v bibliotekata na Balgarskata akademia na naukite. Sofia, 1969].

Куев, Петков 1986 К у е в, К., Г. П е т к о в. *Събрани съчинения на Константин Костенечки. Изследване и текст.* София, 1986 [Kuev, K., G. Petkov. Sabrani sachinenia na Konstantin Kostenechki. Izsledvane i tekst. Sofia, 1986].

Милтенова, Димитрова 2008 М и л т е н о в а, А., М. Д и м и т р о в а. *Ресавски правопис*. – В: История на българската средновековна

литература. Съст. А. Милтенова. София, 2008, с. 621–622 [Miltenova, A., M. Dimitrova. Resavski pravopis. – V: Istoria na balgarskata srednovekovna literatura. Sast. A. Miltenova. Sofia, 2008, s. 621–622].

Мирчева 2013 М и р ч е в а, Б. *Култът към св. Еразъм Охридски (Формийски) в източната и западната традиция.* – В: Светци и свети места на Балканите. Материали от Международната конференция, София, 14–16 юни 2012 г. Т. 2. История. Културна антропология. Изкуствознание (= Старобългарска литература, 48). София, 2013, с. 67–79 [Mircheva, B. Kultat kam sv. Erazam Ohridski (Formiyski) v iztochnata i zapadnata traditsia. – V: Svettsi i sveti mesta na Balkanite. Materiali ot Mezhdunarodnata konferentsia, Sofia, 14–16 yuni 2012 g. T. 2. Istoria. Kulturna antropologia. Izkustvoznanie (= Starobalgarska literatura, 48). Sofia, 2013, s. 67–79].

Мошин 1971 М о ш и н, Вл. *Словенски ракописи во Македонија*. 1. Скопје, 1971 [Moshin, Vl. Slovenski rakopisi vo Makedonija. 1. Skopje, 1971].

Петков 1996 П е т к о в, Г. *Четири преписа на Стишния пролог от XVI в. в ръкописи на Висарион Дебърски (Археографски бележки)*. – В: Българският шестнадесети век. София, 1996, с. 351–362 [Petkov, G. Chetiri prepisa na Stishnia prolog ot XVI v. v rakopisi na Visarion Debarski (Arheografski belezhki). – V: Balgarskiyat shestnadeseti vek. Sofia, 1996, s. 351–362].

Петков 2000 П е т к о в, Г. *Стишният пролог в старата българска, сръбска и руска литература (XIV–XV в.). Археография, текстология и издание на проложни стихове.* Пловдив, 2000 [Petkov, G. Stishniyat prolog v starata balgarska, srabska i ruska literatura (XIV–XV v.). Arheografia, tekstologia i izdanie na prolozhni stihove. Plovdiv, 2000].

Петков 2006 П е т к о в, Г. *Бележки за една фраза от проложното житие на Иван Рилски в Стишния пролог*. – В: Класика & авангард. Юбилеен сборник по случай 70-та годишнина на проф. д.ф.н. Иван Сарандев. София, 2006, с. 19–28 [Petkov, G. Belezhki za edna fraza ot prolozhnoto zhitie na Ivan Rilski v Stishnia prolog. – V: Klasika & avangard. Yubileen sbornik po sluchay 70-ta godishnina na prof. d.f.n. Ivan Sarandev. Sofia, 2006, s. 19–28].

Петков 2021 П е т к о в, Г. *Неизвестен препис на Проложното житие на св. Еразъм Охридски (Формийски)* [Petkov, G. Neizvesten prepis na Prolozhnoto zhitie na sv. Erazam Ohridski (Formiyski)]. – Palaeobulgarica, 45 (2021), № 4, с. 35–54.

Петков, Спасова 2008–2014 П е т к о в, Г., М. С п а с о в а. *Търновската редакция на Стишния пролог. Текстове. Лексикален индекс.* Т. 1–12. Пловдив, 2008–2014 [Petkov, G., M. Spasova. Tarnovskata redaktsia na Stishnia prolog. Tekstove. Leksikalen indeks. T. 1–12. Plovdiv, 2008–2014].

Радивиловски 1671 Р а д и в и л о в с к и, Антон, йеромонах. *Житие и служба на препод. Иван Рилски* (Прѣбнагѡ ѻ҃ца нашего Іѡанна Рылскаго житїе и всѧ слѹжба по преданїю церковном). Киево-Печорска лавра, 1671 [Radivilovski, Anton, yeromonah. Zhitie i sluzhba na prepod. Ivan Rilski (Prdbnago oca nashego Ioanna Rylskago zhitie i vsę sluzhba po predaniyu cerkovnom). Kievo-Pechorska lavra, 1671].

Радуловић 2019 Р а д у л о в и ћ, М. Пролошка житија Св. Саве и Св. Симеона и њихови стихова. – Црквене студије, 16 (2019), с. 477–490 [Radulović, M. Prološka žitija Sv. Save i Sv. Simeona i njihovi stihova. – Crkvene studije, 16 (2019), s. 477–490].

Райков 1977 Р а й к о в, Б. *Към историята на ресавския правопис в България.* – В: Зборник Владимира Мошина. Београд, 1977, с. 213–222 [Raykov, B. Kam istoriyata na resavskia pravopis v Bulgaria. – V: Zbornik Vladimira Mošina. Beograd, 1977, s. 213–222].

Райков, Кожухаров, Миклас, Кодов 1994 Р а й к о в, Б., Ст. К о ж у х а р о в, Х. М и к л а с, Хр. К о д о в. *Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора.* София, 1994 [Raykov, B., St. Kozhuharov, H. Miklas, Hr. Kodov. Katalog na slavyanskite rakopisi v bibliotekata na Zografskia manastir v Sveta gora. Sofia, 1994].

Спространов 1902 С п р о с т р а н о в, Е. *Опис на ръкописите в библиотеката на Рилския манастир.* София, 1902 [Sprostranov, E. Opis na rakopisite v bibliotekata na Rilskia manastir. Sofia, 1902].

Стойкова 2002 С т о й к о в а, А. *Чудесата на св. Георги от Стишния пролог в балканската кирилска книжнина.* – В: Език и история на българските средновековни текстове. Сборник в чест на Е. Дограмаджиева (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 14). София, 2001, с. 152–164 [Stoykova, A. Chudesata na sv. Georgi ot Stishnia prolog v balkanskata kirilska knizhnina. – V: Ezik i istoria na balgarskite srednovekovni tekstove. Sbornik v chest na E. Dogramadzhieva (= Kirilo-Metodievski studii. Kn. 14). Sofia, 2001, s. 152–164].

Стойкова 2016 С т о й к о в а, А. *Свети Георги Победоносец. Агиографски произведения в южнославянската средновековна традиция*. София, 2016 [Stoykova, A. Sveti Georgi Pobedonosets. Agiografski proizvedenia v yuzhnoslavyanskata srednovekovna traditsia. Sofia, 2016].

Тасева 2006 Т а с е в а, Л. *Параллельные южнославянские переводы Стишного пролога и триодных синаксарей*. – Byzantinoslavica, 64 (2006), с. 169–184 [Taseva, L. Parallel'nye iuzhnoslavianskie perevody Stishnogo prologa i triodnyh sinaksareĭ. – Byzantinoslavica, 64 (2006), s. 169–184].

Тасева 2016 Т а с е в а, Л. *Стишният пролог във Великите чети-минеи за месец март*. – В: Vis et sapientia: Studia in honorem Anisavae

Miltenova. Нови извори, интерпретации и подходи в медиевистиката. София, 2016, с. 420–439 [Taseva, L. Stishniyat prolog vav Velikite cheti-minei za mesets mart. – V: Vis et sapientia: Studia in honorem Anisavae Miltenova. Novi izvori, interpretatsii i podhodi v medievistikata. Sofia, 2016, s. 420–439].

Тасева 2021 — Т а с е в а, Л. *От писмените свидетели за сръбския Стишен пролог към локализацията на превода*. – Зборник радова Византолошког института, 58 (2021), с. 185–197 [Taseva, L. Ot pismenite svideteli za srabskia Stishen prolog kam lokalizatsiyata na prevoda. – Zbornik radova Vizantoloshkog instituta, 58 (2021), s. 185–197].

Тихова 2020 — Т и х о в а, А. *Местоименната система в търновската редакция на Стишния пролог.* Шумен, 2020 [Tihova, A. Mestoimennata sistema v tarnovskata redaktsia na Stishnia prolog. Shumen, 2020].

Томова 2005 — Т о м о в а, Е. *Проложното житие на св. Михаил Воин (Предварителни текстологически наблюдения)*. – Старобългарска литература, 33–34 (2005), с. 209–220 [Tomova, E. Prolozhnoto zhitie na sv. Mihail Voin (Predvaritelni tekstologicheski nablyudenia). – Starobalgarska literatura, 33–34 (2005), s. 209–220].

Томова 2018 — Т о м о в а, Е. *Бльгаре же и срьблѥ. Из литературната история на житията на св. Иван Рилски в Сърбия (XIV–XVII в.)*. – В: Академик Петър Динеков в хуманитарната наука – идеи, позиции, концепции. София, 2018, с. 293–300 [Tomova, E. Blьgare zhe i srьblye. Iz literaturnata istoria na zhitiyata na sv. Ivan Rilski v Sarbia (XIV–XVII v.). – V: Akademik Petar Dinekov v humanitarnata nauka – idei, pozitsii, kontseptsii. Sofia, 2018, s. 293–300].

Тотоманова 2003 — Т о т о м а н о в а, А. *Правопис, ресавски.* – В: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. Съст. Д. Петканова. В. Търново, 2003, с. 388–389 [Totomanova, A. Pravopis, resavski. – V: Starobalgarska literatura. Entsiklopedichen rechnik. Sast. D. Petkanova. V. Tarnovo, 2003, s. 388–389].

Трифуновић 1990 — Т р и ф у н о в и ћ, Ђ. *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова.* 2. доп. изд. Београд, 1990 [Trifunović, Đ. Azbučnik srpskih srednjovekovnih književnih pojmova. 2. dop. izd. Beograd, 1990].

Турилов 1978 — Т у р и л о в, А. А. *Оригинальные южнославянские сочинения в русской книжности XV–XVI вв.* – В: Теория и практика источниковедения и археографии отечественной истории. Москва, 1978, с. 39–50 [Turilov, A. A. Original'nye iuzhnoslavianskie sochineniia v russkoĭ knizhnosti XV–XVI vv. – V: Teoriia i praktika istochnikovedeniia i arheografii otechestvennoĭ istorii. Moskva, 1978, s. 39–50].

Турилов 2012 — Т у р и л о в, А. А. *Южнославянские переводы XIV–XV вв. и корпус переводных текстов на Руси (К 110-летию выхода в*

свет труда И. Соболевского). – В: Межславянские культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры славян. Этюды и характеристики. Москва, 2012, с. 556–583 [Turilov, A. A. Iuzhnoslavianskie perevody XIV–XV vv. i korpus perevodnykh tekstov na Rusi (K 110-letiiu vykhoda v svet truda I. Sobolevskogo). – V: Mezhslavianskie kul'turnye sviazi epokhi Srednevekov'ia i istochnikovedenie istorii i kul'tury slavian. Etiudy i kharakteristiki. Moskva, 2012, s. 556–583].

Турилов, Мошкова 1999 Турилов, А. А, Л. В. Мошкова. *Славянские рукописи афонских обителей.* Под ред. А.-Э. Н. Тахиаоса. Фессалоники, 1999 [Turilov, A. A, L. V. Moshkova. Slavianskie rukopisi afonskikh obiteleĭ. Pod red. A.-E. N. Tahiaosa. Fessaloniki, 1999].

Турилов, Мошкова 2016 Турилов, А. А., Л. В. Мошкова. *Каталог славянских рукописей афонских обителей.* Под ред. профессора А.-Э. Н. Тахиаоса. 2. испр. и доп. изд. Београд, 2016 [Turilov, A. A., L. V. Moshkova. Katalog slavianskikh rukopiseĭ afonskih obiteleĭ. Pod red. professora A.-E. N. Takhiaosa. 2. ispr. i dop. izd. Beograd, 2016].

Христова 1978 Христова, Б. *Рилският монах Спиридон.* – Старобългарска литература, 3 (1978), с. 113–121 [Hristova, B. Rilskiyat monah Spiridon. – Starobalgarska literatura, 3 (1978), s. 113–121].

Христова 1981 Христова, Б. *Неизвестно проложно стишно житие за Иван Рилски.* – Известия на Народната библиотека „Кирил и Методий“, 16 (1981), 22, с. 311–320 [Hristova, B. Neizvestno prolozhno stishno zhitie za Ivan Rilski. – Izvestia na Narodnata biblioteka „Kiril i Metodiy“, 16 (1981), 22, s. 311–320].

Христова 1991 Христова, Б. *За ресавските български ръкописи от XV–XVII век.* – Palaeobulgarica, 15 (1991), № 4, с. 50–55 [Hristova, B. Za resavskite balgarski rakopisi ot XV–XVII vek. – Palaeobulgarica, 15 (1991), № 4, s. 50–55].

Христова, Караджова, Икономова 1982 Христова, Б., Д. Караджова, А. Икономова. *Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България. Своден каталог.* Т. 1. София, 1982 [Hristova, B., D. Karadzhova, A. Ikonomova. Balgarski rakopisi ot XI do XVIII vek, zapazeni v Bulgaria. Svoden katalog. T. 1. Sofia, 1982].

Чистякова 2008 Чистякова, М. В. *Текстология вильнюских рукописных прологов: сентябрь–ноябрь.* Вильнюс, 2008 [Chistiakova, M. V. Tekstologiia vil'niuskikh rukopisnykh prologov: sentiabr'–noiabr'. Vil'nius, 2008].

Чистякова 2012 Чистякова, М. В. *О родстве московской и кирилло-белозерской редакций Стишного пролога* [Chistiakova, M. V. O rodstve moskovskoĭ i kirillo-belozerskoĭ redaktsiĭ Stishnogo prologa]. – In: Slavistica Vilnensis. Kalbyrata, 57 (2012), № 2, с. 33–44.

Чистякова 2018 Ч и с т я к о в а, М. В. *О южнославянских переводах Стишного пролога*. – В: Scala paradise. Академику Димитрију Богдановићу у спомен. Београд, 2018, с. 437–455 [Chistiakova, M. V. O iuzhnoslavianskikh perevodakh Stishnogo prologa. – V: Scala paradise. Akademiku Dimitriju Bogdanoviću u spomen. Beograd, 2018, s. 437–455].

Яцимирский 1916 Я ц и м и р с к и й, А. И. *Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературам.* – Известия ОРЯС, 21 (1916), № 1, с. 27–44 [Iatsimirskiĭ, A. I. Melkie teksty i zametki po starinnoĭ slavianskoĭ i russkoĭ literaturam. – Izvestiia ORIaS, 21 (1916), № 1, s. 27–44].

Iufu 1963 I u f u, I. *Mănăstirea Moldoviţa – centru cultural important din perioada culturii române în limba slavona (sec. XV–XVIII).* – Mitropolia Moldovei şi Sucevei, 39 (1963) № 7–8, p. 428–455.

Panaitescu 1959 P a n a i t e s c u, P. P. *Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei R.P.R.* Vol. 1. Bucureşti, 1959.

ABOUT THE COMPOSITION OF TWO MANUSCRIPTS CONTAINING THE *PROLOGUE IN VERSE* FOR THE WHOLE YEAR

(Summary)

The article examines the composition of two South Slavic manuscripts, containing a *Prologue in verse* for the whole year from the collections of the Zograf Monastery (Zogr. 47), and the Rila Monastery (RM 2/20). Both manuscripts were created approximately at the same time – the first half of the 16th century. The first manuscript was written by Joan Milosev and his brother Nikola, and the second – by hieromonk Spiridon in the Rila Monastery. The content of the two manuscripts was compared with the twelve volume issue of the Turnovo version of the *Prologue in verse*. As a result, it was found that they belonged to this redaction, but in their creation they used different sources. While Zogr. 47 strictly follows the composition of the Tarnovo redaction, in PM 2/20 there is a significant number of abbreviated prologue texts. This is shown in the Appendix, where the missing and added texts in both manuscripts are indicated. The observations on the composition of the both year-round manuscripts of the Prologue in verse have their place in the studies of the history of the origin and distribution of this hagiographic collection in the Bulgarian, Serbian and Russian literature.

Keywords: Prologue in verse; Slavonic manuscripts; mediaeval translations from Greek; editing of manuscript.

Georgi Petkov,
"Paisii Hilendarski" University of Plovdiv

Angeliki Delikari (Thessaloniki, Greece)

THE SERBIAN TRADITION OF GEORGE GLABAS'S *HOMILY TO THE HOLY AND GREAT PARASKEVE (Good Friday)*

The *Homily to the Holy and Great Paraskeve* (Good Friday) *Ὁμιλία εἰς τὰ κατὰ τὴν ἁγίαν <καὶ> μεγάλην Παρασκευὴν* of George Glabas is part of a rich body of similar homilies on the Sufferings of Our Lord and the Great Paraskeve (Δεληκάρη 2014)[1]. Just to give an example, I would like to point out homilies of similar content by Athanasius of Alexandreia (PG 28: 185–250), Cyril of Alexandreia (PG 77: 1015–1030), John Chrysostom (PG 50: 811–816), John of Damascus (PG 96: 589–600), Andrew of Crete (PG 97: 1399–1420), etc. (Ιωαννίδης 2019; Ιωσήφ Μοναχού του Βρυεννίου 1768: 66–91; Ρωμανού Μελωδού 2003: 374–391, n. 19 and 392–412, n. 20).

About George Glabas, the author of the homily I wish to discuss, no biographical data are known apart from what the title of the homily says, that is that the author was a deacon and also had the title of the most glorious of philosophers (*ἐνδοξοτάτου τῶν φιλοσόφων*) as well as that of a teacher of the Holy Gospel. George Glabas lived probably in the 14th century, and scholars have tried to identify him with persons with the same name alive during the same period, but so far without a positive result (PLP: 69, 91684 (l. Γλαβάς Γεώργιος); Kakridis 1988: 145–147).

According to a check of manuscript catalogues the *Homily to the Holy and Great Paraskeve* is conserved, in two manuscripts containing the Greek text of the work and at least five with the Slavic translation. It is worth pointing out that all Slavic manuscripts identified so far represent in all probability one branch of the transmission, as will become evident later.

---

[1] This article is the precursor of a commented edition (Greek and Slavic text) of the *Homily to the Holy and Great Paraskeve*, prepared in cooperation with my colleague Prof. Tatjana Subotin-Gulobović (University of Belgrade).

The oldest Greek codex is National Library of Greece (EBE) 2717 (ff. 243r–248v) dated to 1396 and imperfect[2]. It contains a triodion (Τριώδιον) and we know that it was written by Michael Mesopotamitis (Nowack 1961; PLP: 212, 17956 (l. Μεσοποταμίτης Μιχαήλ).

The second Greek manuscript known, likewise a triodion (Τριώδιον), belongs to the Holy Monastery of the Great Laura, number I 197.1281 (ff. 373v–381r) (Σπυρίδων Λαυριώτης 1925: 213)[3]. The manuscript is considerably younger (it is dated to the 17th century) and contains the full text of the homily and one lengthy passage (a little longer than one folio). Research into works of a similar character allows us to identify the passage with an excerpt (Δεληκάρη 2014: 60–63) from the Λόγος Η΄/homily of George of Nikomedeia *Εἰς τὸ εἱστήκεσαν παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ* (On the verse 'They stood beneath the cross of Our Lord') (9th century) (PG 100: 1457–1490). Clearly the copyist believed, wrongly, that this section related to the homily of George Glabas, which in the codex from the Great Laura follows the homily of George of Nikomedeia.

As regards the Slavic manuscripts, I have identified five, but I have only dealt with three so far: Dečani 88 (ca. 1360–1370) (ff. 125r–140r)[4], Nikoljac 49 (ca. 1556) (ff. 139r–150r)[5], Hilandar 457 (ca. 1370–1385) (ff. 26v–41v)[6].

Since my research on the homily of George Glabas is still at an early stage, I have so far only examined the two known Greek manuscripts and three Serbian codices (Dečani 88, Nikoljac 49, and Hilandar 457).

The description of Dečani 88 and the investigation of several topics connected with it are found in the PhD thesis of Ioannis Kakridis "Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen. Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert" (Kakridis 1988). This Codex is a sbornik in Serbian Church Slavonic according the orthographical rules of the so-called Ras school and contains treatises against the Latins and the Barlaamites. In the final section, there are two homilies on Good Friday. Folios 13–28, 30–69, and 71–156 form the older part of this manuscript (dated to 1360–1370) (Kakridis 1988: 8), and it is here that we find the two homilies mentioned above. The homily by George Glabas is on ff. 125r–140r and that by George of Nikomedeia on ff. 140v–156r.

---

[2] I would like to thank Prof. Sofia Kotzambasi (Thessaloniki) for providing me with copies of the manuscript in the National Library of Greece.

[3] I would like to thank Father Nikodemos from the Monastery of St. Paul on Mount Athos for his help with acquiring a microfilm of the Laura manuscript.

[4] I would like to thank Prof. Dragiša Bojović (Niš) for a copy of the Codex Dečani 88.

[5] I would like to thank Prof. Tatjana Subotin-Golubović (Belgrade) for the microfilm of the Codex Nikoljac 49.

[6] I would like to point out that Dečani 88 had been in the Hilandar Monastery, and we do not know exactly when it entered the library of the Dečani Monastery (Kakridis 1988: 8,18–19).

The date of the Hilandar 457 manuscript is approximately the same (ca. 1370–1385) as that of Dečani 88. It is also a sbornik in Serbian Church Slavonic in the Ras orthography. In its first part, we read sermons, homilies of Fathers of the Church (for example, John of Damascus's sermon on the Nativity of the Holy Theotokos, a sermon of John Chrysostom on the Baptism of Our Lord, Glabas's *Homily on Good Friday*, and others). The second part of the manuscript contains the *Dioptra of Philippos Monotropos* with a prologue by Michael Psellos (Богдановић 1978: 175). However, the folios containing the text by George Glabas present a problem. According to the description of the manuscript in Bogdanović's catalogue, the text of Glabas's homily is on ff. 26v–43r (Богдановић 1978: 175). This is not correct, because ff. 30r–38v and 42r–42v contain passages from the homily of George of Nikomedeia and f. 43r the end of John of Damascus's *Sermon on the Nativity of the Holy Theotokos,* a fact not noted in the description of the manuscript. I must point out that f. 26v contains the end of George of Nikomedeia's homily, and Glabas's homily begins on the same folio. This means that in the codex itself the homily by George of Nikomedeia came first and the homily by Glabas followed. The disturbance of the sequence was very likely caused by a faulty assemblage of the codex.

The identical sequence, namely first the homily of George of Nikomedeia and then the homily of George Glabas, is confirmed by the codex Hilandar 651 (Kakridis 1988: 148), as well as the Greek manuscript in the Great Laura I 197, although in the manuscripts Dečani 88 and Nikoljac 49 the Homily of Glabas is followed by the homily of George of Nikomedeia.

The Codex Nikoljac 49 (also a sbornik) is younger, dated to about 1556 (Kakridis 1988: 149). Apart from the two homilies mentioned above, it contains works of Demetrios Kantakouzenos, Maximos Holobolos, David Disypatos, the Patriarch Euthymios of Tarnovo, and Konstantin Kostenečki. It also preserves a chapter of the *Dogmatic of John of Damascus* in Slavic translation.

For our investigation, the codex Dečani 88 is especially important, not only because it is the oldest witness of the manuscripts containing the Slavic translation, but even more so because its watermark allows us to date it between 1360–1365, i.e. very close chronologically to the time when the homily was written (it is believed that this was around the middle of the 14th century) (Kakridis 1988: 8). Moreover, it is clear that the translation in the codex Dečani 88 was based on a manuscript of the homily older than the two known Greek manuscripts that are preserved, and furthermore this text in the codex Dečani 88 could perhaps be the first Serbian translation of Glabas's homily.

I will add only a few remarks highlighting the importance of this Serbian tradition of the homily.

The three Slavic manuscripts I have studied have many errors in common (*errores coniunctivi*), and this makes it likely that they probably derive from the same source. I will mention a few characteristic instances. For the Greek text, I

cite from the manuscript Laura I 197. For the Slavic text, I quote from the codex Dečani 88.

In the Greek text (cf. Laura I 197, f. 373v) we read: ἡ πανάχραντος αὐτοῦ μήτηρ παρίστασο θρηνοῦσα, ὀδυρομένη, κοπτομένη, δακρύουσα, while in the Slavic text the word κοπτομένη is missing (cf. Dečani 88, f. 125r: прѣчиста его матн прѣдстоѩше плачоущн рндающн, сльзещн).

In all three Slavic manuscripts the following part of a sentence ὅτε ὂν τρέμει τὰ χερουβὶμ ὑπὸ τῶν ἀνόμων ἐτύπτετο found in the Greek text (cf. Laura I 197, f. 373v) is omitted.

In the Greek text (cf. Laura I 197, f. 375r) we read: ἐκείνη πολλοῦ χρυσίον τὸ μῦρον ἠλλάξατο. The words τὸ μῦρον are again missing from all three Slavic manuscripts (cf. Dečani 88, f. 128v: ѡна҃ многа҃ злата нзмѣнн҃).

In the Greek text we read (cf. Laura I 197, f. 375r): τῷ δεινῷ τῆς φιλοχρηματίας καὶ χαλεπῷ ἔρωτι, while in the Slavic text the two words καὶ χαλεπῷ are missing (cf. 88, f. 129r: вь злом любонменнꙗ желанн).

Or, in the Greek text (Laura I 197, f. 375r) we read: πρὸς τὰ κατάκρημνα τοῦ σκότους καὶ τῆς αἰσχύνης ἐχώρησας. The Slavic text omits the translation of καὶ τῆς αἰσχύνης (cf. Dečani 88, f. 129r: кь пропастн т҃ме прнде).

The Slavic text omits the translation of κρεῖττον ἤ κατ' εὐχὴν (cf. Dečani 88, f. 129v: ѡна҃ ѿ гльбннн зль҃, ѡперннвшн се вѣрою вьзнде), found in the Greek manuscripts (cf. Laura I 197, f. 375v): ἐκείνη ἐκ τοῦ βυθοῦ τῶν κακῶν πτερωθεῖσα τῇ πίστει, κρεῖττον ἤ κατ' εὐχὴν ἀνέβη.

One last example for such conjunctive errors: In the Greek text (cf. Laura I 197, f. 377r) we read: οὐδένα τῆς ἀληθείας ἐποίησασθε λόγον. In the Slavic manuscripts, the text is slightly different (cf. Dečani 88, f. 131v, lines 19–20): нниедннно попечениие нстнин створнсте. The Greek text could have been: οὐδεμίαν φροντίδα τῆς ἀληθείας ἐποιήσασθε.

There are quite a number of cases in which the Slavic text of the three manuscripts follows the text of EBE 2717. The comparison of the text of the translation with the Greek original confirms readings and helps with the establishment of some passages in the Greek text. Here are some examples.

In EBE 2717, f. 243v we read οἱ φίλοι πεφεύγασιν, οἱ δήμιοι παρεστήκασιν. This phrase is absent in the Laura manuscript. Exactly the same passage is found in the Slavic text (cf. Dečani 88, f. 126r): любнмн бежаше, моучителниие прѣдсташе.

In EBE 2717, f. 244r there are some words and phrases which are missing in the Laura codex, but we can find them in the Slavic text.

For instance EBE 2717, 244r: οὐ παρῆσαν ἕτοιμα εἰσδέξασθαι τὰ δεσμωτήρια. The infinitive εἰσδέξασθαι is missing from the Laura manuscript, f. 376r, but in a way present in the Slavic text (cf. Dečani 88, f. 131r): не бѣхоу ли готове тьмнице вь вьспрнетние.

Or the phrase in EBE 2717, f. 244r: ὅτι τοὺς ἀπολωλότας ἀνέπλασεν ὀφθαλμούς; which is also missing in the Laura codex, can be found in the Slavic translation (cf. Dečani, f. 131r): ꙗко погыбшаа нажда ѡчеса.

Also in the same folio (EBE 2717, f. 244r), there is the following passage ὅτι χεῖρας ἀκινήτους εἰς τὴν προτέραν ἐπανήγαγε ῥώμην; ἀλλ' ὅτι τοὺς ἐνοικοῦντας ἀπήλασε δαίμονας; ἀλλὰ ποῖον ἄρα τὸ κινῆσαν ὑμᾶς. Exactly the same passage appears in the Slavic text (cf. Dečani 88, f. 131r): ꙗко рꙋкы недвижимиѥ приведе вь прьвꙋю силꙋ; ѝь ꙗко прѣбываюшеѥ ѿгна бѣсове; ѝь чтѝ ꙋбо ѥже подвиже вас. The omission may be due in the present case to a saut du même au même in the Greek text of Laura.

The Slavic text also helps especially with the restoration of the Greek text of the homily, because some words and phrases are missing from both of the Greek manuscripts.

For instance, in the three Slavic manuscripts there is the phrase (cf. Dečani 88, f. 126v) ꙗже народа подмоуждраѭть те. This phrase is missing from both Greek manuscripts. Its place would have been for example in Laura I 197, f. 374r between οἱ μὴ προσήκοντες παρορῶσιν and οἱ τῆς ἐξουσίας ἐπιτρίβουσιν. [The Greek could be: οἱ τοῦ λαοῦ περιφρονοῦσιν σε].

In all three Slavic manuscripts we read: и продати исповѣдоуѥши моѥго срдьца свѣть (cf. Dečani 88, f. 128r). This phrase is a little bit different in Laura I 197, f. 375r: καὶ πωλεῖν ὁμολογεῖν τῆς ἐμῆς καρδίας τὸ φῶς, and in EBE 2717, f. 246r: καὶ πωλεῖν ὁμολογεῖς εἶναι; τῆς ἐμῆς καρδίας τὸ φῶς. In this case the Slavic translation helps to restore the Greek text: καὶ πωλεῖν ὁμολογεῖς τῆς ἐμῆς καρδίας τὸ φῶς.

I am confident that a study of the Slavic manuscripts of the homily will make a decisive contribution to the establishment of the Greek text of George Glabas's homily. At the same time, it will be very useful for the study and publication of the Slavic text accompanied by notes. A deeper insight into the historical context of the homily will yield interesting results, as will the identification of passages of the Church Fathers that George Glabas used (single passages and topoi), and the reasons why Serbian monks in the Hilandar monastery made translations of these texts and copied Glabas's homily in manuscripts of mixed content (and not in collections of sermons/homiliaries), and last but not least the evaluation of this homily within the framework of a wider circle of sermons with similar content.

LITERATURE

Kakridis 1988 — K a k r i d i s, I. *Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen. Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert* (= Slavistische Beiträge, 233). München, 1988.

Nowack 1961 — N o w a c k, G. *Le Cod. Athènes, Bibl. Nat. 2717 et l'origine du Synodicon d'une église suffragante de la Métropole d'Athènes*. – Revue des Études Byzantines, 19 (Mélanges Raymond Janin), 1961, p. 227–238.

PG — M i g n e, J.-P. *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. 161 vols. Paris, 1857–1866.

PLP — *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*. Wien, 1976–1996.

Богдановић 1978 — Б о г д а н о в и ћ, Д. *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара* (Д. Медаковић. *Старе штампане књиге манастира Хиландара*). Београд, 1978 [Bogdanović, D. Katalog ćirilskih rukopisa manastira Hilandara (D. Medaković. Stare štampane knjige manastira Hilandara). Beograd 1978].

Δεληκάρη 2014 — Δ ε λ η κ ά ρ η, Α. *Γεωργίου Γλαβά, διακόνου και διδασκάλου του Ευαγγελίου, Ὁμιλία εἰς τὰ κατὰ τὴν ἁγίαν <καὶ> μεγάλην Παρασκευήν. Η ελληνική αθωνική παράδοση της Ομιλίας και η παλαιοσλαβική μετάφρασή της*. – In: Η΄ Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο "Άγιον Όρος και Λογιοσύνη". Πρακτικά Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη, 22–24 Νοεμβρίου 2013. Thessaloniki, 2014, p. 53–65 [Delēkarē, A. Geōrgioy Glaba, diakonoy kai didaskaloy toy Eyangelioy, Omilia eis ta kata tēn agian <kai> megalēn Paraskeyēn. Ē ellēnikē athōnikē paradosē tēs Omilias kai ē palaioslabikē metafrasē tēs. – In: 8 Diethnes Epistēmoniko Synedrio "Agion Oros kai Logiosynē". Praktika Synedrioy, Thessalonikē, 22–24 Noembrioy 2013].

Ιωαννίδης 2019 — Ι ω α ν ν ί δ η ς, Φ. *Το πάθος του Χριστού και ο θρήνος της Θεοτόκου στη βυζαντινή παράδοση*. – In: Φ. Ιωαννίδης. Πτυχές της Ορθόδοξης Δυτικής Εμπειρίας, Θεολογία-Γραμματεία-Πνευματικότητα. Θεσσαλονίκη, 2019, σ. 636–656 [Iōannidēs, F. To pathos toy Christoy kai o thrēnos tēs Theotokoy stē byzantinē paradosē. – In: F. Iōannidēs, Ptyches tēs Orthodoxēs Dytikēs Empeirias, Theologia-Grammateia-Pneymatikotēta. Thessalonikē, 2019, p. 636–656].

Ιωσήφ Μοναχού του Βρυεννίου 1768 — *Ι ω σ ή φ Μοναχού του Βρυεννίου τα Ευρεθέντα. Τόμος Β΄ αξιώσει του Υψηλοτάτου και ευσεβεστάτου πρώην ηγεμόνος Μολδοβλαχίας κυρίου κυρίου Γρηγορίου Αλεξάνδρου Γκίκα Βοεβόδα δι' επιμελείας Ευγενίου Βουλγάρεως*

ήδη το πρώτον τύποις εκδοθέντα. Εν Λειψία της Σαξονίας, 1768 [Iōsēf Monachoy toy Bryennioy ta Eyrethenta. Tomos 2 axiōsei toy Ypsēlotatoy kai eysebestatoy prōēn ēgemonos Moldoblachias kyrioy kyrioy Grēgorioy Alexandroy Gkika Boeboda di' epimeleias Eygenioy Boylgareōs ēdē to prōton typois ekdothenta. En Leipsia tēs Saxonias, 1768].

Ρωμανού Μελωδού 2003 *Ρωμανού Μελωδού Ύμνοι. Απόδοση στα Νέα Ελληνικά Αρχιμανδρίτης Ανανίας Κουστένης*. Αθήνα, 2003 [Rōmanoy Melōdoy Ymnoi. Apodosē sta Nea Ellēnika Archimandritēs Ananias Koystenēs. Athēna, 2003].

Σπυρίδων Λαυριώτης 1925 Σπυρίδων Λαυριώτης, *Κατάλογος των κωδίκων της Μεγίστης Λαύρας (τη εν Αγίω Όρει)* (= Αγιορειτική Βιβλιοθήκη. Τ. Β΄ and Γ΄). Paris, 1925 [Spyridōn Layriōtēs, Katalogos tōn kōdikōn tēs Megistēs Layras (tē en Agiō Orei) (= Agioreitikē Bibliothēkē. T. 2 and 3). Paris, 1925].

THE SERBIAN TRADITION OF GEORGE GLABAS'S *HOMILY TO THE HOLY AND GREAT PARASKEVE (Good Friday)*

(Summary)

The manuscript tradition of George Glabas's work (mid-14th century), *Homily to the Holy and Great Paraskeve*, is of particular interest. The homily is known to us not only from the Greek original text but also from its Old Slavic translation (which is transmitted by perhaps more than five manuscripts in a Serbian version). The Greek text is preserved in two manuscripts. The comparison of the text of the Slavic translation with the Greek original confirms readings and helps with the establishment of some passages in the Greek text.

Keywords: George Glabas; Homily to the Holy and Great Paraskeve; Hilandar Monastery; Dečani Monastery; Nikoljac Monastery.

Angeliki Delikari,
School of History and Archaeology –
Aristotle University of Thessaloniki

Елисавета Мусакова (София, България)

МИНЕЙНИЯТ КОМПЛЕКТ НА ВРАЧАНСКИЯ МАНАСТИР ОТ НАЧАЛОТО НА XVII в.

Преди няколко години, в един кратък разговор проф. Светлина Николова прие с удоволствие съгласието ми с нейните палеографски доводи за идентифицирането на двама книжовници с името Висарион, работили в Слепченския манастир през XVI в. (Николова 1996). Затова избрах предложената тук статия, извадка от все още непубликувана студия, да бъде от подобно естество. Нейното далечно начало е в наблюдение, направено през 2008 г. и отразено в доклад[1], обхващащ поредицата от минеи *НБ138*, *139*, *141*, *162*, *146*, *169*, *168*, съответно за октомври, ноември, февруари, март, юни, юли и август, много сходни по общото си оформяне и почерци. Междувременно Диляна Радославова беше започнала проучване на същата група ръкописи в своята докторска дисертация[2], наскоро издадена като книга (Радославова 2020). През август 2010 г. отбелязах за проучване минея за септември *НБ165*, прибавен към останалите през 2012 г., като така ръкописите станаха осем. Тук ще бъде представена по-подробно тази част от студията, която се спира върху процеса на тяхното изработване.

ПОДПИСАНИТЕ РЪКОПИСНИ МИНЕИ: ЙОВ ШИШАТОВАЦ И ДЯК ДРАГУЛ

Книжовникът Йов Шишатовац е оставил името си в минея за февруари от 1608 г., *НБ141* (ил. 1), преписан по поръчка на игумена Варлаам[3] (Цонев

[1] Изнесен през 2009 г. на XVIII Интердисциплинарен колегиум по старобългарска литература и култура.

[2] Благодаря ѝ за предоставения още навремето пълен текст. Въпреки споделяните оттогава и до днес съображения и мнения изводите в нашите изследвания са независими едни от други.

[3] За бележката на книжовника вж. Христова и др. 2004: № 256.

1910: 100–101; Ангелов 1977: 119; Ангелов 1981: 324; Христова и др. 1982: 154, № 418). Боню Ангелов атрибуира на Йов служебния миней за март от същата година, *НБ162* (Ангелов 1977: 119; Ангелов 1981: 322)[4] (ил. 2), в чиято анонимна бележка-колофон се повтаря името на поръчителя – игумена йеромонах Варлаам, но се съобщава и мястото на писане – храма на св. Троица, близо до град Враца (Христова и др. 2004: № 257). Мнението на Б. Ангелов[5] може да се подкрепи с още детайли: и в двата ръкописа редовете са 29; и двата започват с еднотипна плетенична заставка; с еднакъв тип писмо и по подобен начин са оформени заглавията на отделните служби. Б. Ангелов с основание предполага, че в манастира е бил изработен по-голям комплект, части от който е вероятно да са се запазили, но не са му познати (Ангелов 1981: 324). Предпазливост при атрибуцията проявява Д. Радославова не само поради силното избледняване на мастилото в ръкописа, но и защото намира разлики спрямо писмото във февруарския миней. Тя допуска, че ръкописът може да е писан от самия игумен Варлаам или от писач на име Рацо, чиято бележка на л. 63б досега не е регистрирана (Радославова 2020: 79).

В минея *НБ141* сегашният начален лист е от минея за октомври *НБ138*[6]. Началните листове на февруарския миней на Йов са изписани с по-различен дуктус, с колеблив наклон на писмото, но от л. 11б нататък почеркът започва плавно да се „изостря“ и да клони по-систематично надясно и така е изписана по-голямата част от ръкописа. Другият негов известен ръкопис е *Боянският поменик*, започнат през 1612 г., подписан от „грешния“ и „непотребен“ Йов, дошъл от град Темишвар, който си починал от пътна умора близо до град София, в храма наречен „Витошката Богородица“, близо до село Драгалевци (Станчева, Станчев 1963; Христова и др. 2004: № 261). Връзката между Йов от Темишвар и Йов Шишатовац – името в приписката към февруарския миней, е направена от Б. Ангелов (1981: 324).

Още един подписан ръкопис от оформящата се серия е минеят за август *НБ168* (ил. 3), с колофон от 1609 г. на дяк Драгул от с. Камено поле, преписал ръкописа по „настоянието“ на очевидно същия игумен Варлаам в същия врачански манастир „Св. Троица“ (Христова и др. 1982: 155, № 420; Христова и др. 2004: № 258). Сравнението с минея *НБ169* (ил. 4) показва пълно сходство в общото оформяне на текста, както и голяма близост по отношение на писмото – или, както е отбелязал Беньо Цонев, ръкописът е „еднакъв с предния“ (Цонев 1910: 114).

---

[4] За ръкописа вж. Цонев 1910: 110–111; Христова и др. 1982: 155, № 419.

[5] Вж. и Христова и др. 1982: 155.

[6] Л. 91а, с началото на службата за Благовещение, е също от друг ръкопис, чийто почерк не съвпада с никой от останалите книжовници, работили във Врачанския кръг, вж. Радославова 2020: 78.

ПОДВЪРЗИИТЕ

Подвързиите на *Боянския поменик* (Станчева, Станчев 1963: ил. на с. 7) и на минея за февруари, с накратко представени тук особености, допълват характеристиката на ръкописите, излезли изпод ръката на Йов. Първата подвързия е запазена в своя оригинален вид, докато втората е реставрирана: върху нова основа е залепена кожа с монтирана отгоре оригиналната кожа[7]. Основната композиция е аналогична в двете подвързии: в централното поле върху кожата на горния капак на *Боянския поменик*, оградено с двойни бордюри по късите страни, е оформен равнораменен кръст от подлепени отгоре парчета, щамповани с бордюрен щемпел[8] от виещ се в кръгове ластар. Украсата на подвързията на *НБ141* включва равнораменния кръст също в правоъгълно поле, затворено отдолу и отгоре с два къси бордюра. Кръстът е очертан с тройна врязана линия и е запълнен с бордюрен щемпел, чийто мотив е виещо се в кръгове стъбло с излизащи от него малки пъпки, идентичен с щемпела на кръста върху *Поменика*. Няма съмнение, че двата ръкописа са били подвързани на едно място, но точно кога и къде, е трудно да се установи, макар че отговорът би осветлил допълнително не само историята на ръкописите, но и връзките между манастирите.

Тъкмо подвързията доведе до включване в групата на септемврийския миней *НБ165* (Цонев 1910: 112–113). Върху нея се повтарят част от дребните щемпели в другите две подвързии и бордюрният щемпел с виещото се в кръгове стъбло. Кръстовидната фигура в централното поле върху кожата на левия (горния) капак, оградено, както и в горните случаи, с по два къси бордюра, е образувана от централен кръгъл щемпел „розета“ и щемпели „трилистник“. Кръстът, заемащ средата на полето върху кожата на десния капак, е оформен от вертикално стъбло, запълнено с виещия се в кръгове ластар, докато щемпелите „трилистник“ поемат ролята на хоризонтално рамо на кръста, т.е. тази фигура показва най-добре общите особености в трите подвързии.

ИЗБОРНИЯТ МИНЕЙ И НЕГОВИЯТ КНИЖОВНИК

Минеят за септември *НБ165* (ил. 5) е отправна точка за частичното възстановяване на врачанския минеен комплект, предположен от Б. Ангелов. Ръкописът е запазен в оригиналния си вид. Началният му лист се открива в днешния л. 117 на минея *НБ169*, с отбелязана тетрада а҃ и липсваща горна

---

[7] Тази реставраторска практика в Народната библиотека в един определен период е била опорочена чрез произволното апликиране на части от оригинални подвързии върху реставрирани ръкописи; има основание да смятаме, че по щастлива случайност минеят *НБ141* е получил обратно своето собствено облекло.

[8] Вж. Станчева, Станчев 1963: 7 и ил. на същата страница.

част, в която е имало заставка. Изглежда, че при постъпването в библиотеката първите листове вече не са били прикрепени към тялото на ръкописа и затова сега септемврийският миней започва със стихири и част от втората и третата паримия за празника на 1.IX. На л. 8а–12б след 6. песен на канона са поместени проложните четива за празниците Начало на индикта, Иконата на Богородица Миасинска, Памет за големия пожар („Великия палеж“) в Константинопол, Памет на св. Симеон Стълпник и майка му, преподобна Марта, св. Евантий, Успение на Иисус Навин, 40 деви постници и техният учител Мамон дякон, също и мъчениците Евод, Калист, Ермоген. До л. 12б пише една ръка, с писмо, което може да се нарече изрядно – буквите имат постоянен десен наклон, еднаква големина, а дуктусът е по-скоро бавен, почти без бързописни движения на перото (ил. 6). Ясно се вижда, че тези листове са рязани по протежение на цялото вътрешно поле и залепвани за основната хартия на ръкописа, която се различава и по цвят. Още от пръв поглед се натрапва близостта на типа писмо и начинът на писане с минея на дяк Драгул (за него по-нататък). От л. 13а следват листове, писани от друг писач, чийто почерк е изключително близък до този на Йов Шишатовац. Той изписва края на службата и продължава със службите за всеки ден до 6.IX. включително, до л. 50б. На л. 51а виждаме отново първата изрядна ръка с края на службата за 1.IX., който е задраскан, но е оставен текстът за следващия поред празник – Предпразненство на пресветата Богородица и мъченик Созонт, 7.IX. Следващата служба е за Рождество Богородично на 8.IX., като текстът, писан от тази ръка, завършва на л. 66б, за да бъде дописан от л. 67а краят на службата с ръката на втория книжовник. Отново са допълнени службите за дните до 12.IX., като на л. 97а се появява първата ръка, със задраскан край на службата за 8.IX., след който почва службата за Обновление на светото Възкресение Христово, свещеномъченик Корнилий и Предпразненство на Честния кръст, 13.IX. Без да изреждам всички листове с двата почерка в останалата част на ръкописа, ще посоча само, че на първата ръка принадлежат още текстовете на службите за Въздвижение на Честния кръст, 14.IX., и Успение („Представление“) на св. Йоан Богослов, 26.IX., като след тази служба започва службата за апостол Тома, 6.X, чието начало е било покрито с хартия, която впоследствие се е отлепила.

Същият начин на сглобяване се установява за ръкописите *НБ138* и *НБ139*[9] – минеи за октомври и ноември. Тяхното наклонено надясно писмо е дело на същата първа ръка от горния ръкопис (ил. 7, 8) и на още една, а възможно и две ръце, всички повтарящи се и в двата ръкописа (ил. 9, 10).

[9] За ръкописите вж. Цонев 1910: 99–100. Б. Цонев не е отбелязал приликата между тях.

За да се установят точното съдържание на ръкописите и листовете, писани от съответните книжовници, беше необходима изключително досадна и излишна работа поради направената преди години реставрация, преди която листовете са били неправилно подредени[10]. Това се отнася и до част от другите обсъждани минеи. При понякога трудно различимите индивидуални особености става дума за два типа полуустав с изразен десен наклон, водени от уверена ръка. Дялът с изрядното писмо, с остро отсечени под ъгъл краища на буквените стъбла, постоянен наклон и ъгловатост на формите, присъщи черти и на писмото в съответните части на *НБ165*, включва следните листове в минея *НБ138*[11]: лл. 13, 17, 26–27, 73–83, 102–105, 141–153. От ръката на втория книжовник (или на двама книжовници) са съответно лл. 1–12, 14, 17–25, 28–72а (л. 72б е празен), 84–101, 106–140, 154–180.

В минея за октомври *НБ138*, над началото на службата за св. Петка се виждат редове, съдържащи края на друга служба, върху които личат следи от лепило – свидетелство, че там е била залепена хартия, вероятно свалена при реставрацията на ръкописа или отлепила се преди това. Началото на службата за ев. Лука (18.X.) липсва, но след края ѝ е поместено заглавието на службата за св. вмчк Димитър (26.X.), което, заедно с първите стихове, е отново покрито със следи от лепило.

В минея за ноември *НБ139* л. 83а, който оригинално е бил началният лист със службата за св. Козма и Дамян (1.XI.), съдържа редовете с края на службата за св. Димитър – те са оградени с червена рамка и върху тях е била залепена хартия, от която са оцелели малки части, достатъчни, за да покажат фрагменти от плетенична заставка, т.е. страницата е преправена, за да стане уводна в служебния миней за ноември. Този миней е изработен по същия начин както *НБ138*, даже с още по-ясни следи от сглобяване. Книжовникът, отбелязан като втори за предишния ръкопис, е изписал л. 4–26б (л. 26а е празен), 38–45, 57–64а (л. 64б е празен), 80–82, 86, 88–93а (л. 93б е празен), 100–115, 136–181а (последният, л. 181б, е празен); дяловете на „изрядния“ книжовник обхващат лл. 1–3, 27–37, 46–56, 65–79, 83–85, 94–98, 116–135. Лист 87 е изписан от друга ръка и не принадлежи на ръкописа. Също от друга ръка, силно напомняща и изрядното писмо, и писмото на дяк Драгул, е л. 99, който съдържа стихири за същия празник, съвпадащи

---

[10] Драстичен пример е влагането на форзаци (л. 15, 16) между листовете с текст в *НБ138*. Съдейки по старата номерация на листовете, явно още Б. Цонев ги е оставил, без да ги подреди и само отбелязва: „Листи разбъркани и разметешени“ за минея *НБ139* (Цонев 1910: 99). Вж. приложенията в края; за улеснение са дадени само имената на светците/празниците.

[11] Номерацията на листовете е според последната фолиация, направена от мен с черен молив при прегледа на ръкописа и коригираща грешки в старата, нанесена със син молив.

с текста на л. 3б и л. 85аб, т.е. този лист е от друг миней със служби за ноември[12].

В ръкописа *НБ139* е налице тройна номерация на тетрадите – едната, от края на тетрада в҃і до началото на тетрада к҃а, е нанесена от писача на минея, който ще бъде наречен „изходен“. Номерация с малки червени буквени цифри е нанасяна в долните външни ъгли, непосредствено под текста, на първи и последен лист в тетрадата. Тя започва от самото начало на минея (л. 83а), не се открива за тетради в҃, г҃, ѕ҃ и є҃і и достига до началото на тетрада к҃в, последната за ръкописа. Съдейки по лакуните в текста, липсват листове в петата тетрада и по-голямата част от листовете в шестата. Отделна номерация е нанесена с мастилото на текста, който попълва изходния миней, и тя започва също от а҃, но от мястото, откъдето започва работа вторият книжовник. Нейната последователност, която се губи при четвъртата тетрада, стига до тетрада г҃і, в която е отбелязан само краят (л. 167б). След тази тетрада, маркирана и с червените буквени цифри, до края на ръкописа единствената номерация е с червеното мастило. Тетрадите, добавени към първоначалния ръкопис от втория книжовник, са съставени от по осем листа.

По всичко изглежда, че червената номерация е правена от втория книжовник, когато ръкописът е бил приготвян за съшиване, но в сегашното му състояние, с разбъркани листове и трудност да се установят точно липсите, не става ясно какво е отброявано. Дяловете ѳ҃ и і҃ са от по 12 листа; н҃, ѕ҃і, ꙁ҃і – от 10 листа; ꙁ҃, г҃і, д҃і, н҃і–к҃а – от 8 листа; в останалите – където най-вероятно има липси – листовете варират между 4 и 6, а за първата свезка се получават дори 13 листа.

Начинът на допълване на службите не оставя съмнение, че листовете, писани от първата ръка, първоначално са принадлежали на друг, самостоятелен ръкопис. Както от описанието на *НБ165*, така и от направените в приложенията уточнения се вижда, че с малки липси пред нас са три минея – за септември, октомври и ноември, със служби за всеки ден. В ръкописа *НБ138* има указание, оставено от писача, че е поместена отделно службата за св. Йоан Рилски и запазената от нея част се намира на л. 180. Отбелязаните особености на л. 73а и 105б в същия ръкопис (вж. Приложение 1) и номерациите на тетрадите са категорично свидетелство, че ръкописът е бил комплектуван от една налична вече част, към която са били дописани останалите служби. Фактите, че в нея началото на службата за св. Димитър идва непосредствено след службата на ев. Лука, че след службата за 26.IX. следва служба за 6.X., че след службата за св. Димитър, чийто край е в минея *НБ139*, следва службата за св. Безсребърници Козма и Дамян, гово-

---

[12] Потвърдено и от водния знак *корона*, който не се среща на друго място в ръкописа и за който се намери само общ тип със Станковић, МСПЦ: № 923 (1615/25).

рят, че приспособеният ръкопис е съдържал служби за избрани празници. За този изходен ръкопис с подбрани служби за месеците от септември до ноември – според запазените части – изглежда подходящо определението изборен миней (Станчев 2003: 135)[13]. Писачът, чийто почерк има толкова ясно изразен стил, смятам, че е книжовникът Петър даскал.

Неговата дейност като писач, с единствен подпис в апостола *П27* от 1598 г. (Цонев 1920: 19) (ил. 11), се просветлява постепенно. Атрибуция на ръкописи *НБ876*, *318* и *3186* направи Даринка Караджова (Караджова 1995: 231–233)[14]. На същата ръка принадлежи евангелие, запазено в три фрагмента, неидентифицирани досега като части от един ръкопис – *НБ451/389*, *НБ61* и *НБ78*, както и оставащото под въпрос евангелие *Цет8(9)* (Moussakova 2021)[15]. Палеографските доводи за направените от мен атрибуции почиват преди всичко на отъждествяването на почерка в подписания апостол с изходния миней и фрагментите от евангелие. Съпоставителният анализ позволи да се открият някои индивидуални особености на изрядното, наклонено вдясно и с геометричен облик писмо, отличаващо ръкописите на книжовника: например при писането на ꙁ след ѧ, є, н, ѡ писачът или директно допира двете графеми, или много прецизно ги съчетава по такъв начин, че скосеното в края си стъбло на предшестващата е успоредно на вмъкващата се и почти допираща се до него горна част на графемата ꙁ, като при това нейната горна хоризонтална черта понякога стои съвсем леко по-ниско от предходната буква. Също така при движението на перото за изписване на ȣ с триъгълна петлица много често перото описва отчетлив ъгъл отляво, докато отдясно, където оставя дебелата линия, то леко се завърта и при прехода се получава леко заоблена форма. За сравнение, при дяк Драгул, чийто маниер на писане на моменти е съвсем близък до този на Петър даскал, по-заобленото начертание може да се падне или от едната, или от другата страна, а при двойката, образувана от графемите за ꙁ и гласна, или липсва прецизността в тяхното свързване, демонстрирана от Петър, или изобщо не се използва такъв начин на композиране. При това и Драгул, и етрополският йеромонах Даниил, другият книжовник, който следва „нормата“ на Петър[16], пишат самата буква по-различно. За характерния облик на почерка допринася ограничаването на серифите в буквите т, ѣ, ъ до размери, които не натежават в общата конфигурация на буквата.

---

[13] Благодаря на Мария Йовчева, която ме насочи към цитираната статия.

[14] За зографските ръкописи вж. Райков и др. 1994: 37 (ръкописът е приписан на Даниил Етрополски), 109–110 (ръкописът е определен като етрополски).

[15] За ръкописа вж. Ракић 2012: 118–119, 210–211, сл. 139, 140; Otašević, Rakić, Špadijer 2016: 386–388, No. 73, сл. 101.

[16] По въпроса Радославова 2020: 69–74, 77, 80, 84–85. За ръкописите на Даниил вж. Райков 1971; Мусакова 2011; Радославова 2020: 69–77, 84–86, 88–95, 101–109.

Според Д. Радославова писмото в изходния миней, което тя характеризира със стабилност на линията, постоянен ъгъл на изписване, право изчертани линии на хастите и хоризонталните черти, издълженост на буквената форма и по-голяма гъстота на букви в реда[17], се отличава както от подписания апостол на Петър, така и от писмото на Драгул, поради което тя продължава да смята за анонимен книжовника на изходния (изборен) миней (Радославова 2020: 83). За ръкописи на Петър Д. Радославова приема минея за април, писан за Елешнишкия манастир „Яковщица“, *Ц93* с изписания на кръст подпис Петр на последната страница и минеите за юли и август, подвързани в тома *НБ155* (Радославова 2020: 60–61)[18]. Съмненията на Д. Радославова по отношение на изходния миней като дело на Петър даскал са основателни при неговото съпоставяне с *Ц93*, а и с атрибуираните на книжовника евангелия *НБ876*, *318* и *3186*. Намирам обаче, че особено в последното от тях има определени разлики спрямо писмото в апостола *П27*, които, ако не се приемат като възможни вариации в почерка на един писач в по-продължителен период от време, трябва да се отдадат на друга ръка[19].

КОЛКО КНИЖОВНИЦИ СА ИЗРАБОТИЛИ ОСЕМТЕ МИНЕЯ?

Изложената дотук информация разкрива една интригуваща картина, допълнително обърканa при реставрацията на ръкописите. За по-нагледно, при едно предварително групиране на ръкописите в първата група попадат минеите „тип Драгул“ (*НБ138*, *139*, *146, 168*, *169*), а в другата – тези от „тип Йов“ (*НБ141*, *162*, *165*).

1. Минеите „тип Драгул“

Въпреки увереността на Б. Цонев в идентифицирането на един и същи книжовник в юлския миней *НБ169* и минея за август *НБ168*[20], след многобройни съпоставки на дигитални образци от двата ръкописа, както и от другия подписан ръкопис на дяк Драгул – част от сборника *НБ277* (Христова и др. 1982: 154, № 417; Христова и др. 2004: № 255) – остава впечатлението, че двата минея са дело на двама книжовници, като и в двата ръкописа се спазват с изключителна последователност едни и същи книжовни правила, простиращи се от „дизайна“ на книгите до спецификите на дуктуса. Основна разлика се вижда в ъгъла на писане, по-близък до прав в *НБ168*, но с не-

---

[17] Описанието напълно съответства на писмото в пловдивския апостол.

[18] И тук е използвана същата завършителна формула както в ръкописите на дяк Драгул и Петър даскал.

[19] Във втория от двата зографски ръкописа използването на черно и почти оранжево мастило го отличава от всички останали, засега свързвани с Петър даскал.

[20] Прието в Христова и др. 1982: 186, № 502 (*НБ169* вероятно е писан от дяк Драгул) и в Радославова 2020: 81.

равномерен наклон при отделни букви, докато в *НБ169* равномерният десен наклон и „остротата“ на писмото много повече се доближават до начина на писане на Петър.

Подписът на дяк Драгул е достатъчно наглед свидетелство за неговия маниер, но както и в ръкописа на Йов, първите листове в *НБ168* сякаш са дело на друга ръка: почеркът е по-скоро прав, височините на буквите не са съвсем еднакви, мастилото е светло. На отделни места още преди л. 7 почеркът започва да клони надясно, постепенно се регулират междубуквените разстояния и височините на буквените стъбла, за да се стигне до равномерно писан текст, с постоянен лек десен наклон на писмото. Тези особености се потвърждават и при сравнение с частта на Драгул в *НБ277*, поръчан все от същия Варлаам[21]. Частта на Драгул носи същите декоративни особености, както и минеят за август – орнаментиката, използвана в инициалите, червеното запълване в знаците „титла“, маркиращи край на текст, декоративното оформяне на текстовата колона в край на по-голям дял от ръкописа. Еднакви (с малки разлики в изнасянето на надредни знаци) са завършителните формули: бъ да простѝ писавшѝ. Н бъ да спѐть четоуцѝ. Тази формула е използвал на два пъти Петър даскал – в *П27* и в *НБ876*. При цялата калиграфски издържана работа трябва да се отбележи непостоянството в почерка: в малкия обем текст, запазен в *НБ277*, особено силно се натрапват страниците и даже отделните редове, в които писмото е забележимо по-широко, с по-изявен квадратен модул на отделни букви, спрямо стесняващите се букви, когато писмото става по-сбито, с по-отчетлив десен наклон. При измерване такива разлики се забелязват например в буквите н и п с преобладаваща ширина 3 мм в първите случаи и преобладаваща ширина 2 мм във вторите. Отново, както при Йов, е трудно да се установи рязък преход между двата варианта на писане, така че вероятно и тук по-скоро става дума за вариабилност на писмото, получаваща се при сблъсъка на привична и вторично усвоена (наложена?) писаческа норма. Тези общи колебания в почерка правят все пак най-приемливо атрибуирането на дяк Драгул на минея *НБ169*. На неговата ръка, или на писач, близко следващ същата норма, вероятно принадлежи и споменатият лист от още един ноемврийски миней. Водният знак *корона* на този лист е идентичен с водния знак на част от листовете в минея *НБ168*, а друг тип *корона* носят листовете в *НБ277*.

В ръкопис *НБ168* е подвързан като първи липсващият лист от *НБ138* с края на службата за св. Петка и началото на службата за ев. Лука (18.X.), а в ръкопис *НБ141* началният лист е част от службата за св. Юстина (2.X.), изписана от ръката на книжовника, допълвал текстовете в *НБ138* и *НБ139*[22].

---

[21] За текста вж. Христова и др. 2004: № 255. Самият ръкопис, изглежда, е конволют.

[22] Същия извод с палеографски анализ вж. в Радославова 2020: 81–82.

Смесването на листове още при приемането на ръкописите в Народната (тогава) библиотека е индикация, макар и слаба, за тяхното постъпление от едно и също място. Така се дооформя работната хипотеза, че всички изброени дотук ръкописи са части от комплекта, предположен от Б. Ангелов и изработен за врачанския манастир „Св. Троица“ през 1608–1609 г. Ще добавя, че лист от службата за ап. Тома открих в папките с неописани и неидентифицирани фрагменти – той съдържа останалата част от 3. песен, до началото на 6. песен, т.е. следва л. 13 от ръкопис *НБ138*.

Ръкописите, които продължават линията, подадена от минеите на дяк Драгул, са двата минея за октомври и ноември, за които Б. Цонев отбелязва двама книжовника само във втория (Цонев 1910: 99–100). На книжовника, допълвал по-стария ръкопис, който следва дяк Драгул (по-скоро Петър даскал в нормата и стила на писмото), може да се атрибуира минеят за юни *НБ146*[23] (ил. 12). Датировката на паметника от началото на XVII в. (Христова и др. 1982: 182, № 487)[24] се потвърждава от водните знаци, които напълно съвпадат с тези от хартията на допълващите листове в *НБ138*. Минеят е оформен с 29 реда на страница, както и Йововите минеи, и като цяло изработката му показва високата степен на нормиране в изследваната книжовна практика. Началните листове на *НБ146* са загубени, на първите четири е поместена, без началото, службата за свщмчк Тимотей (10.VI.), краят също липсва – последната служба е за св. Самсон Страноприимец, запазена до началото на 8. песен. Няколко липси има и вътре в текста – по-голямата част от службата за преп. Тихон (16.VI.), службата за мчци Мануил, Савел и Исмаил (17. VI.) е запазена от края на 6 песен[25], липсва и малка част от службата за св. Йоан Кръстител (24.VI). При съвременното подвързване на ръкописа са разместени листове – службата на св. мчца Агрипина (23.VI.) прекъсва на л. 45б, за да продължи на л. 47а; службата за мчца Феврония (25.VI.) започва на л. 61б, но след л. 62 продължението ѝ е на л. 46, след което продължава и завършва на л. 63 и 64. За допълнените части на този миней и минеите за октомври и ноември са много характерни малките червени инициали с растителна орнаментика от клонки с издължени извити листа в основата на буквата, комбинирани с пъпка в началата на службите

---

[23] Идентичност на почерците установява и Радославова 2020: 82–83. Многократното анализиране на дуктуса показва несъмнени разлики вътре в самите ръкописи, които, ако не произтичат от участието на двама писачи, говорят за променлив дуктус в почерка на този анонимен книжовник.

[24] Писмото е определено като средногорски тип, което показва колко неуточнени са използваните в българската наука палеографски термини.

[25] Тези листове попадат в края на тетрада IX и в тетради X и XI, на които със сигурност липсват първите и последните листове, тъй като липсва номерацията в иначе изрядно спазваното номериране на тетрадите в долните външни полета на всеки първи и последен лист.

и големите червени инициали с по-богато разгърната растителна украса, бележещи паримиите. В основния текст се открояват широко изписаните, декоративни букви „омега“, бързописното „а“, подобно на днешната ръкописна буква с широко изнесено и двойно огънато стъбло, издължените във формата на легнал S знаци „титла“, отбелязващи край на стих.

Изводите от палеографския анализ за момента изглеждат така: в ръкописите *НБ138* и *НБ139* допълването на изборния миней е направено от един книжовник, като писмото е малко по-дребно и по-равномерно в *НБ138*; някои разлики в дуктуса допускат сътрудничество на двама писачи, като от същата ръка (или ръце) са допълнени службите в *НБ146*.

2. Минеите „тип Йов“

Както беше казано, единственият подписан с името на Йов миней е този за февруари от 1608 г., *НБ141*. По отношение на останалите два, септемврийския *НБ165* и мартенския миней *НБ162* с дата 1608 г., под съмнение беше поставена атрибуцията на втория ръкопис. Общите палеографски черти са налице и могат да се очертаят от близкия до квадрат буквен модул и по-бързия дуктус, водещ до бързописни варианти. Търсенето на специфични индивидуални особености в дуктуса изведе на преден план характерно изтегляне вляво и дори отделяне от общото стъбло на долната черта в петлицата на ѧ, често срещано в *НБ141* и не толкова често, нито така изразено в *НБ162*. Изписването на ж в ръкописите *НБ141* и *НБ162*, от една страна, и в *Боянския поменик*, от друга, показва, че една и съща буква се пише по-различно дори в подписаните ръкописи. Към тези двусмислени различителни признаци може да се отнесе и оформянето на рубриките: споменатото М, във всичките ръкописи от групата писано с висяща под реда свързваща част, поема в себе си малка буква с в лигатурно изписаното М҃ЦѦ в *НБ162*, докато в *НБ141* буквата с е надредна, покрита с права, вместо с извита титла. Тъй като в стилистичен план рубриките са идентични, подобни калиграфски варианти изглеждат допустими в работата на един и същ книжовник. На базата на други белези обаче – несрещаната форма на ж в *НБ141*, специфичното писане на ꙋ в *НБ162* с много къса хоризонтална чертица, свързваща петлицата със стъблото, различният дуктус в буквата ч в двата ръкописа, както и калиграфските удължения на буквените стъбла в долните редове на *НБ162*, сякаш наклонява везните в полза на извода, направен от Д. Радославова. Към този ръкопис без съмнение принадлежи фрагментът от три листа *НБ1372* (Христова и др. 1996: 48–49, табл. XXXIV). Авторите на описа не са го идентифицирали, но посочената от тях датировка началото на XVII в. е много точна, като се има предвид датата 1608 г., запазена в основната част на ръкописа. Още три листа от същия мартенски миней, както се оказа, се пазят в папка с фрагменти – *НБ451/369*.

Ръкопис *НБ165*[26] в частта си с писмо „тип Йов“ в най-висока степен споделя общите графични особености на писмото в подписаните ръкописи на шишатовацкия книжовник, особено с *НБ141*, но и с *НБ162*. Писмото е с наклон вдясно, широко разлато при изписването на буквите ш и трикрако т, а наклонът на буквените стъбла не е съвсем еднакъв. Буквата ж има две начертания, съответни на двата варианта, които разграничават *НБ141* (подписан от Йов) и *НБ162*. Не се среща вариантът на ж, познат от *Боянския поменик*. При оформянето на заглавията в лигатурно съкратената дума „месец“ малкото надредно с е покрито или с извита, или с права титла с изявени триъгълни серифи. По този признак ръкописът е идентичен с подписания от Йов миней, и то в частите му, в които писмото е променено в сравнение с първите няколко листа. Следователно, има и сериозни основания да смятаме минея *НБ165* за ръкопис на Йов.

Нека, оставяйки настрана проблема с Петър даскал, обобщим ситуацията с групата книжовници, изработили минейните томове. За ръкописите с писмо „тип Драгул“, освен самият Драгул установяваме един, евентуално двама книжовници в съставянето на минеите за октомври, ноември и юни (*НБ138*, *139*, *146*). В групата на минеите „тип Йов“ предполагаме, че водещ книжовник е Йов, чийто маниер е напълно усвоен в мартенския миней *НБ162*. Във всички ръкописи се забелязва обединяваща ги тенденция към постоянен десен наклон на писмото и усетена повече в полето на интуицията, отколкото изведена чрез точни методи, една обща стилистика на писмото, изразяваща се в неговата заостреност. Това е директен отпечатък на модела, изборния миней на Петър даскал, върху ръкописа на дяк Драгул и другия книжовник в групата. Ситуацията със спорната атрибуция на мартенския миней е аналогична на тази с *НБ168* и *НБ169* и ако се приеме, че в единия случай писачът не е Йов, а в другия – че не е Драгул, изводът би бил, че анонимните писачи са едва ли не техни двойници.

ВОДНИ ЗНАЦИ И ХРОНОЛОГИЯ НА МИНЕЙНИЯ КОМПЛЕКТ

Водните знаци на хартията[27], без да са абсолютен критерий за идентификация на конкретно книжовно ателие или книжовник, в случая подкрепят връзката на изредените ръкописи в поредицата от минейни томове, приготвени за врачанския манастир. Данните, по-подробно представени в студията, показват следното: всички листове носят варианти на знака *котва в кръг*; в изборния миней *НБ138* той е със заострен четирилистник отгоре,

[26] Не е включен в изследването на Д. Радославова.

[27] Благодаря на Илко Пенелов, който ми помогна за голяма част от копията на знаците и тяхната идентификация.

с датировки между 1570 и 1580/90 г. В добавените листове вариантите на *котва в кръг*, но с кръгъл трифил и на контрамарката *FG* с кръгъл трифил, сочат самия край на XVI или началото на XVII в.

В листовете на изходния ръкопис, употребен в *НБ139*, водните знаци с варианти са *котва в кръг* със заострен четирилистник и *котва в кръг* със заострен трилистник отгоре, с най-близки съответствия в 70-те – 80-те г. на XVI в. В допълващите листове водният знак е *котва в кръг* с кръгъл трифил – вариантът с контрамарка *З* е подобен на Mošin, Anchor № 2253 (1611) (Mošin 1973), докато за варианта с контрамарка *FG* с кръгъл трифил се откриват много подобни в Станковић, Пљевља № 263 и 264 (1599) и № 262 (1600/10). Така се потвърждава периодът между 70-те и края на 90-те години на XVI в., в който активно работи Петър даскал, ако се съди по фрагмента, съставен от *НБ451/389, НБ61* и *НБ78*, *П27* и *НБ876*, и позволява датирането на изборния миней на Петър даскал между 80-те и началото на 90-те години на XVI в. Датирането на двата „вторични“ минея едва ли трябва да се отмести много по-назад от времето на подписаните от Йов и Драгул ръкописи.

Част от хартията в *НБ169* носи водния знак с варианти на *котва в кръг* с кръгъл трифил и контрамарка *FG* с кръгъл трифил. Единият от тях е идентичен с *НБ146*, съответно много подобен на Станковић, Пљевља № 262 (1599), другият е идентичен със Станковић, Пљевља № 262 (1600/10), а третият е отново най-близък до Станковић, Пљевља № 262. Останалата част от хартията с познатия тип с воден знак *котва в кръг* с кръгъл трифил и контрамарка *BG* (с деформирана литера *B*), също с вариант, се датира между 1606/1610 и 1620 г. Съвкупността от водни знаци в юлския миней сочи хронологически диапазон с долна граница самия край на XVI в. и горна – не по-късна от 1615 г.

Много слабо откроените водни знаци в миней *НБ162*, варианти на *котва в кръг* с кръгъл трифил отгоре и с контрамарки *BG* и *AC* с кръгъл трифил, позволяват посочването само на аналогии в по-широк хронологически диапазон между 1599/1605 и 1600/10 до 1622 г.

Водните знаци върху хартията на септемврийския миней *НБ165*, много слаби и трудни за копиране, показват варианти на еднолинейна *котва в кръг* с кръгъл трифил и контрамарка *FЗ* с кръгъл трифил с близки съответствия за 1959/1605 и 1610/1620 г.

Получените данни сочат близки години за изработване на минеите като (част от) комплект и като напълно приемлив се очертава периодът, фиксиран от двата точно датирани ръкописа, 1608–1609 г.

Книжовната работа, поделена между минимум трима писачи, трябва да е била извършена в кратък срок, особено като се има предвид, че част от текстовете са взети наготово. Най-ранният ръкопис – изборният миней, е задал типовата форма, спазена по отношение на писмото и на цялостното оформяне на страниците, без да е следвана дословно. Сравняването на осемте минея позволява обобщението, че минеите „тип Йов“ се придържат към свой дизайн най-вече при оформянето на заглавията, както и към писане, което издава други книжовни навици. Заглавията, писани с червено мастило, без уводните заглавия над първата служба за месеца, включват един ред с основната част на рубриката, писан с уставно писмо, без украса, чиято височина се равнява на два обикновени писачески реда. Под тях следват още един и два реда с продължението на рубриката, но вече с нормалното писмо на текста. Скромната украса също допринася за общия облик на тази серия. В подписания от Йов *НБ141* (л. 2а), в *НБ139* (л. 83а), *НБ162* (л. 1а) и *НБ165* (л. 1а в *НБ169*, но реално незапазена) тя е ограничена до заставка в началния лист. Орнаментиката, в маниера на плетеничния балкански стил, е опростена и изработена без особено майсторство, което е сигурен белег, че е дело на книжовниците писачи. Заставките в Йововия миней и спорния *НБ162* следват една и съща основна орнаментална форма – стъбло от алтернативно обърнати и допиращи се трилистници с кръгли плодчета (топчета), или, ако се опише по друг начин – плетенично бодливо стъбло. Сравнението на орнамента в двата ръкописа води до извода, че той е правен от един и същи книжовник и това почти без съмнение е Йов, като се вземат предвид заставките в *Боянския поменик* (Станчева, Станчев 1963: ил. на с. 25, 30, 32, 37, 38, 40, 44, 71).

В минеите от „типа Драгул“, или по-правилно „тип Петър даскал“, заглавията съдържат една начална част с името на месеца и датата, с декоративно уставно писмо, с височина два реда, след която се разполага останалата част от рубриката в два реда. Големите букви обикновено нямат украса, но при композирането им, без да се използва усложнено везано писмо, писачът играе с различни, подчинени една на друга големини на буквите. Това шрифтово оформяне е характерно и за минеите от етрополския кръг. В изборния миней големите букви се придържат към строго геометрични очертания, а в частите, допълвани от другите книжовници, както и в минея на Драгул, може да имат и по-свободни форми. В октомврийския миней (л. 2а) уводното заглавие е изработено с раздвижен шрифт, с не особено майсторско съчетаване на буквите и без спазване на геометричния принцип, а украсата е от двойки или единични пъпки по буквените стъбла. Растителната орнаментика в тънките червени инициали, които бележат начало на служба и паримиите, при Петър даскал най-често получават украса от двойка топчета, сякаш нанизани на напречно тънко стъбло, а другият вари-

ант е мотив с полулисто (или клонка – в зависимост от начина на „четене“ на орнамента), където средният дял (или пъпка) е очертан с контур, докато останалите части на мотива, тънките листенца или клонки са плътни. Този тип орнаментика намираме в листовете, попълващи минеите *НБ146*, *НБ138* и *НБ139*, но маниерът е по-свободен (или леко небрежен), в мотивите се включват пъпки със силно издължени върхове, в контурно очертания дял се поставят точки и са нарушени хармоничните съотношения между големината на инициала и неговата украса. При дяк Драгул (*НБ168*) растителният орнамент е отново по-изящен, разнообразе́н с извити клонки (или полулиста) със същия контуриран среден дял или пъпка, трилистник с кръгли листенца, стилизиран цветен мотив. Начините, по които се изработват декоративните букви и изобщо украсата, колкото и да е опростена, допълват характеристиките, по които се разграничават отделните книжовници.

ПО-НАТАТЪШНАТА СЪДБА НА МИНЕЙНИЯ КОМПЛЕКТ

Събраните данни убеждават, че по времето на игумена Варлаам, по негово изискване, във врачанския манастир „Св. Троица“ е било възложено на група книжовници да препишат или допълнят задължителния богослужебен комплект от 12 минея за цялата църковна година. Какво може да се добави към неговата история? За фрагмента *НБ1372*, принадлежащ към ръкописа *НБ162*, се споменава любопитна подробност (Христова и др. 1996: 48–49), която днес не може да се провери[28]: листовете са подпълвали подвързията на етрополското евангелие *НБ76*. Тъй като ръкописът има подвързия от дъски с кожа, плътно покрити отгоре със скъпоценна обкова, единственото подходящо място би било под декоративната „бронзова“ хартия, покривала дъските от вътрешната страна[29]. Освен писмото „тип Петър“, също и аргументите в полза на врачанския произход на минея заедно с предположеното му движение във времето, повдигат наново въпроса за връзките между врачанския и етрополския манастир „Св. Троица“ („Варовитец“), като в историята и на двата има много бели полета[30]. За да бъде разкъсан и подложен на „втора употреба“, минеят за март – предположеният Йовов ръкопис – не само трябва да се е намирал в Етрополе, но и да е бил изо-

[28] Изказвам благодарност на Ивайла Богданова, тогава поела длъжността ръководител на направление „Консервация, реставрация и опазване на фондовете“ в Националната библиотека; тя се опита да открие, но без успех, старата реставраторска документация.

[29] Листове от по-стари ръкописи или печатни книги обикновено са били използвани при подвързиите от хартия или картон, облечени с кожа.

[30] Вж. Радославова 2011: 65–67; Радославова 2020: 87–88, 108–109. В научната литература са изказвани мнения за съществуването на манастира „Св. Троица“ до Враца през XII–XIV в., но неговата локализация остава несигурна, вж. Николова 2018: 429–431; за основаването на етрополския манастир със същото посвещение няма данни.

ставен като ненужен по времето, по което е преподвързано евангелието на йерей Йоан – 1758 г., според ктиторския надпис върху разкошната позлатена обкова[31]. Б. Цонев посочва, че е събрал листовете на минея от няколко места: ръкописи с тогавашни № 242, 354, 249 и 349 (Цонев 1910: 110), т.е. освен основния, за чието постъпление няма данни, още от ръкописите, получили съответни сигнатури *НБ72*, *НБ10* и *НБ186*. За първия, с „разкъсани и прогнили листи“, също няма никакви други данни, както и за третия (Опис НБКМ 1910: 61, 125). Вторият ръкопис обаче, подписан с тайнопис от дяк граматик Байчо[32], без дата на завършване, е бил на два пъти преподвързван: веднъж през 1674 г. от Севлад граматик по времето на игумена Дамаскин и още веднъж – през 1699 г. от монаха Онуфрий, с дарението на кожухаря Лазар (Опис НБКМ 1910: 12). И в двата случая е упоменат манастирът на „светата и живоносна Троица“, но от самата подвързия, която би могла да даде отговор за кой от двата манастира с еднакво посвещение се отнася приписката[33], е била запазена само едната дъска, както отбелязва Б. Цонев. В оскъдните сведения, особено що се отнася до врачанския манастир, няма информация за игумен с името Дамаскин, нито е познато името на ктитора Лазар. За сметка на това името на Байчо е свързано с цяла група ръкописи, които тепърва ще бъдат изследвани във връзка с контактите между Етрополския и Елешнишкия манастир „Яковщица“, както и с още един минеен комплект, споделящ палеографските характеристики на писмото на Петър даскал[34].

Част от останалите минеи, съдейки по тежките повреди в повечето от тях, също не са се радвали на специални грижи. Очевидно ще трябва да се търсят още сведения, ако искаме да добием по-ясна представа за пътя, по който са минали разгледаните тук ръкописи.

ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Врачанските минеи са рядък пример за начина, по който е бил осигурен един необходим комплект от богослужебни книги. Допълненият със служби за всеки ден изборен миней, разновидностите на писмото в запазените томове от комплекта, участието на пътуващ книжовник, са белези на една започваща книжовна дейност, организирана по конкретен повод – снабдя-

---

[31] За нея вж. Петкова 2011.

[32] Дали това е същият Байчо, който е преписал *Байчовото евангелие*, е още един въпрос за изясняване.

[33] Според Христова и др. 1982: 141, № 374, манастирът е Етрополският.

[34] За „случая Байчо“ вж. Радославова 2020: 60–63; тя основателно отбелязва голямата прилика с писмото и на Петър даскал, и на Драгул и стига до извода, че Байчо е книжовникът, който подава специфичния геометризиран полуустав и че с неговата личност, а не с Петър даскал, трябва да се свърже началото на нелокализираната калиграфска школа, вж. Радославова 2020: 65, 68, 87.

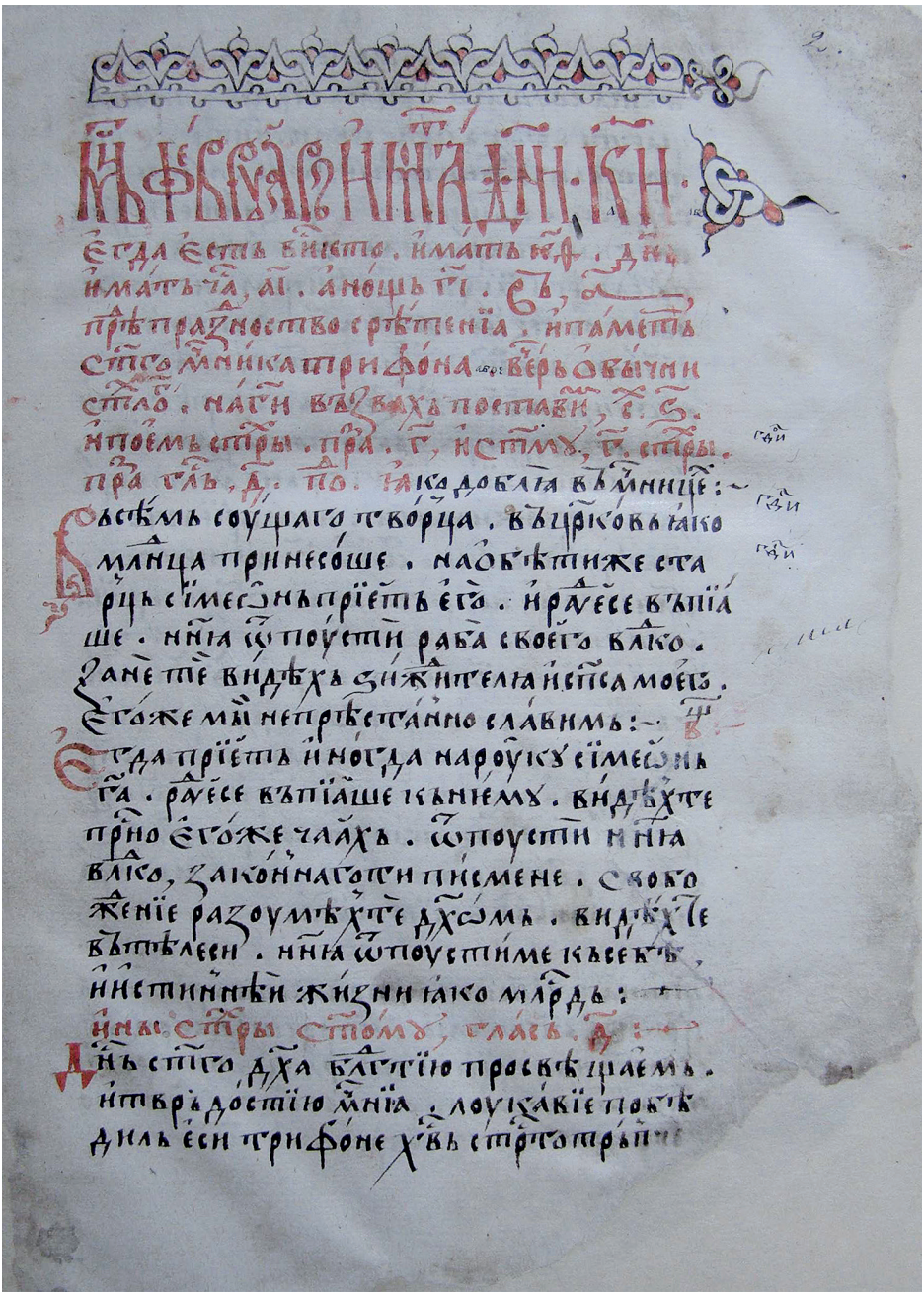
ването на манастира „Св. Троица“ до Враца с богослужебни книги, като именно „проектът“ на игумена Варлаам въвежда на историческата сцена врачанското книжовно средище. Надграждането на книжовната работа върху изборния миней на даскал Петър не само в смисъла на конкретната технология, но в общата стилова тенденция на писмото, в голямата близост между писмото – и почерците – на Петър, Драгул и анонимния писач (ако не са двама!) на минеите *НБ138*, *НБ139* и *НБ146* говори за съзнателен избор на образец, направен най-вероятно от поръчителя, игумена Варлаам. Неговата мотивация засега остава скрита, но книжовникът, в когото виждам Петър даскал, а Д. Радославова – неизвестен засега писач, трябва да е бил личност с авторитет в книжовните среди. Необходимо е по-нататъшно палеографско издирване за прецизирането на броя и вида запазени ръкописи, съставящи неговото наследство, а евентуално, до откриването на корените на неговото писаческо посвещение и установяване на сферата на неговото влияние. Не е изключено по времето на съставянето на минейния комплект той да е бил във врачанския манастир, ако вземем предвид датировките на добавените части, някои от които се колебаят и към началото на XVII в.

Въвеждането на Елешнишкия манастир като предполагаемо голямо книжовно средище, в което е работил Байчо граматик допълнително усложнява картината. Ключов ръкопис остава Четириевангелието в манастира „Св. Павел“ на Света гора, в което, доколкото съдя по достъпния ми ограничен брой изображения[35], единият почерк е идентичен с този в апостола на Петър даскал, а другият – с този в *Байчовото евангелие* (Moussakova 2017: 37; Moussakova 2018). Дали обаче няма да се окаже, че това са два модуса на писане, упражнявани от един писач, и че Д. Радославова ще бъде права в своята идентификация на, да го наречем „псевдо-Петър“, с Байчо, е тревожещ въпрос и неговият отговор се крие в недостъпния засега светогорски ръкопис.

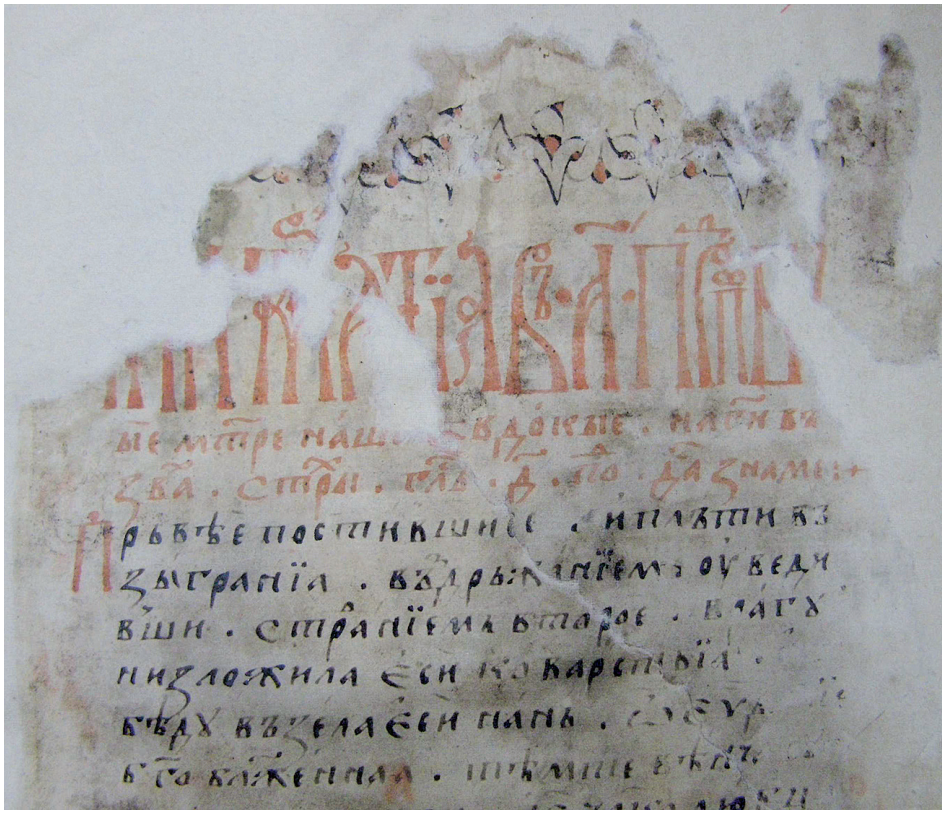
Комплектът врачански ръкописи е красноречив свидетел на книжовния процес в късносредновековните манастири от днешните български територии, и в частност – на връзките, обмена и приемствеността между две нови книжовни средища, каквито са врачанското и етрополското. Посочените връзки между всички ръкописи в палеографски и кодикологически план удостоверяват прозорливостта на големия познавач на българската книжовна традиция Боньо Ангелов. Припознаването на Петър даскал (или Байчо?) или анонимния според Диляна Радославова книжовник, като един от основните агенти на врачанската, а оттам и на етрополската писаческа традиция, води до осъзнаването на далеч по-сложната симптоматика в процесите на въвеждане и трансформация на книжовни правила.

---

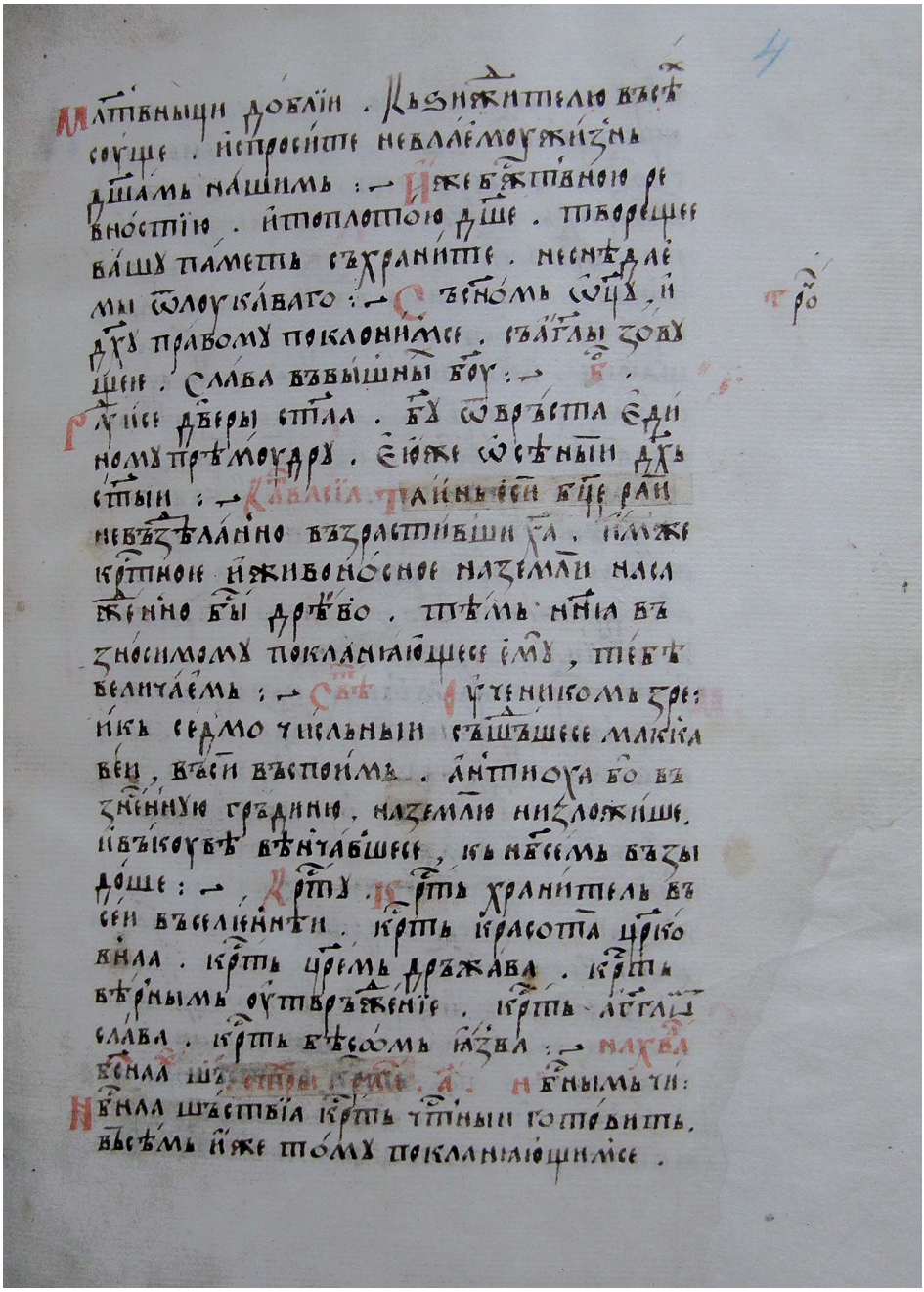
[35] За тях благодаря на Николаос Мердзимекис.



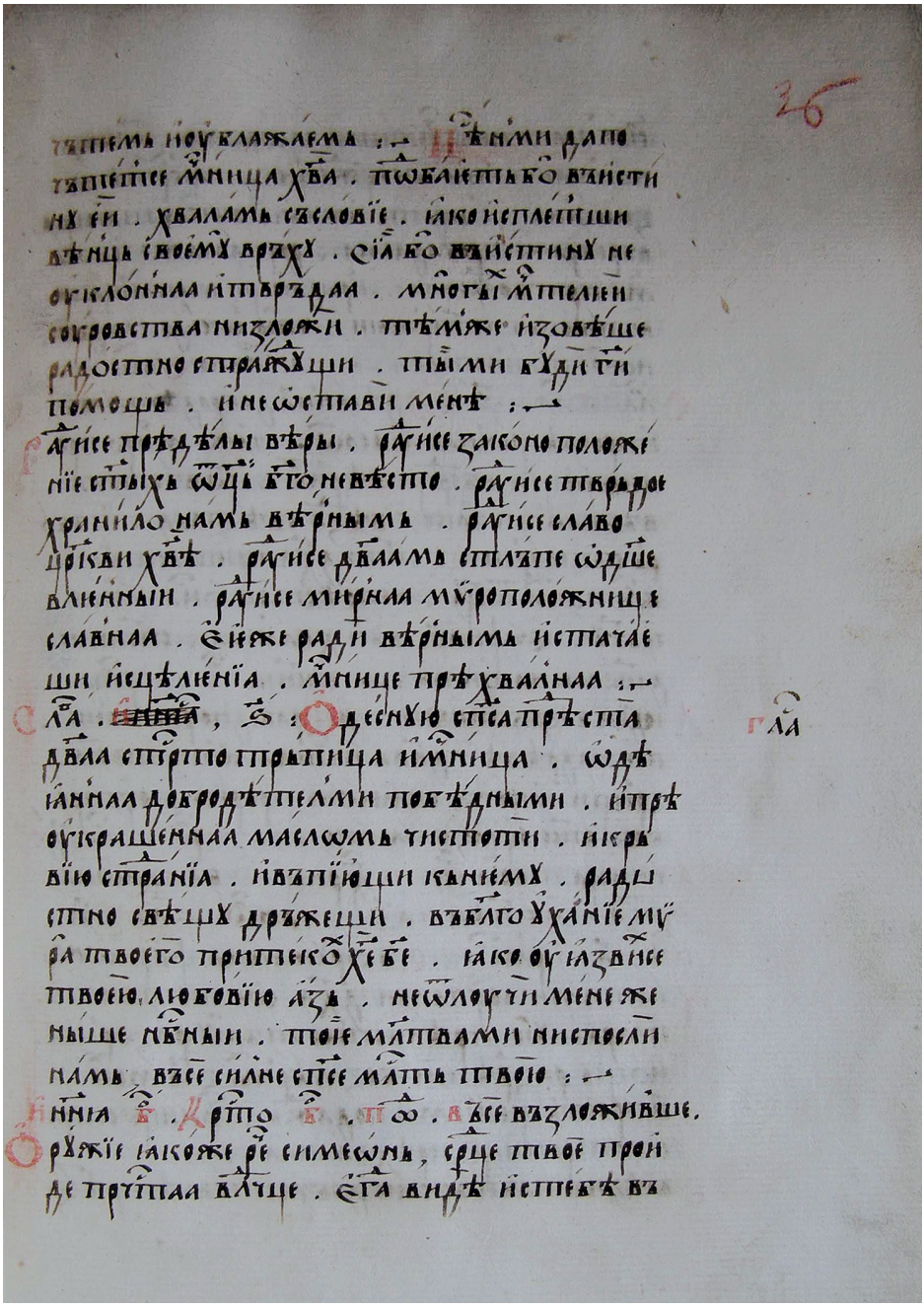
Ил. 1. НБКМ 141, миней за февруари, л. 2а, Йов Шишатовац



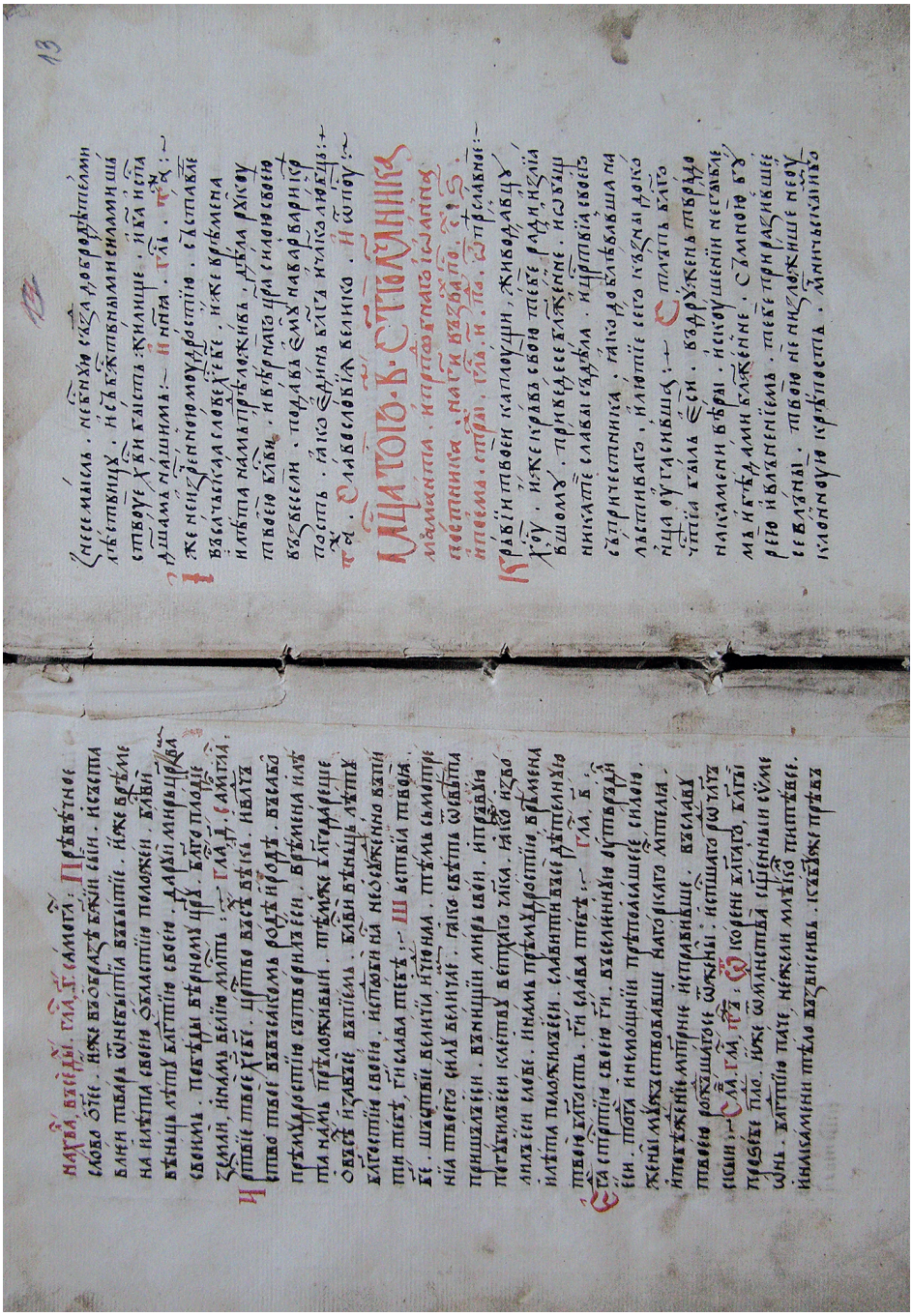
Ил. 2. НБКМ 162, миней за март, л. 1а, Йов Шишатовац (?)



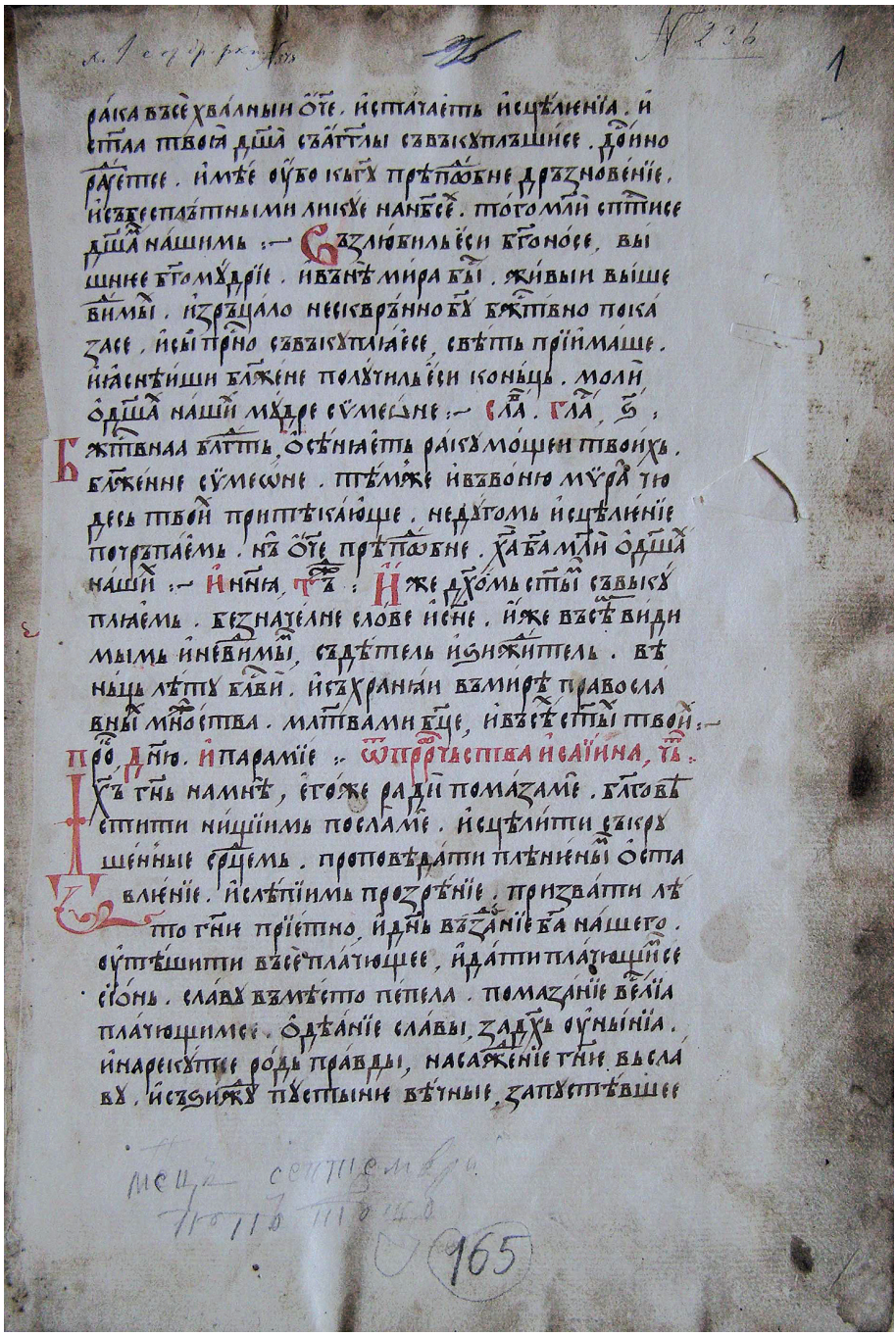
Ил. 3. НБКМ 168, миней за август, л. 4а, дяк Драгул



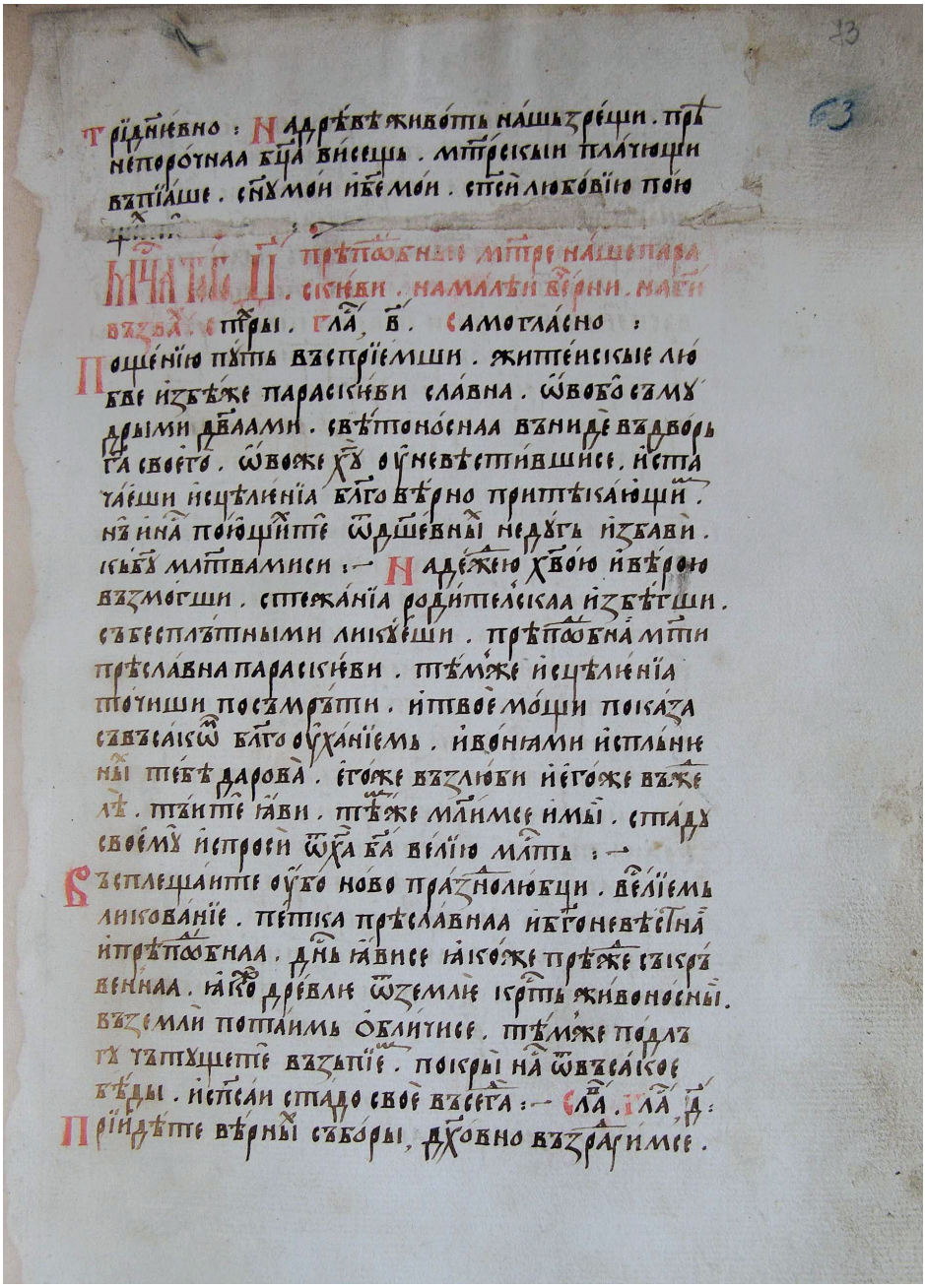
Ил. 4. НБКМ 169, миней за юли, л. 36а, дяк Драгул (?)



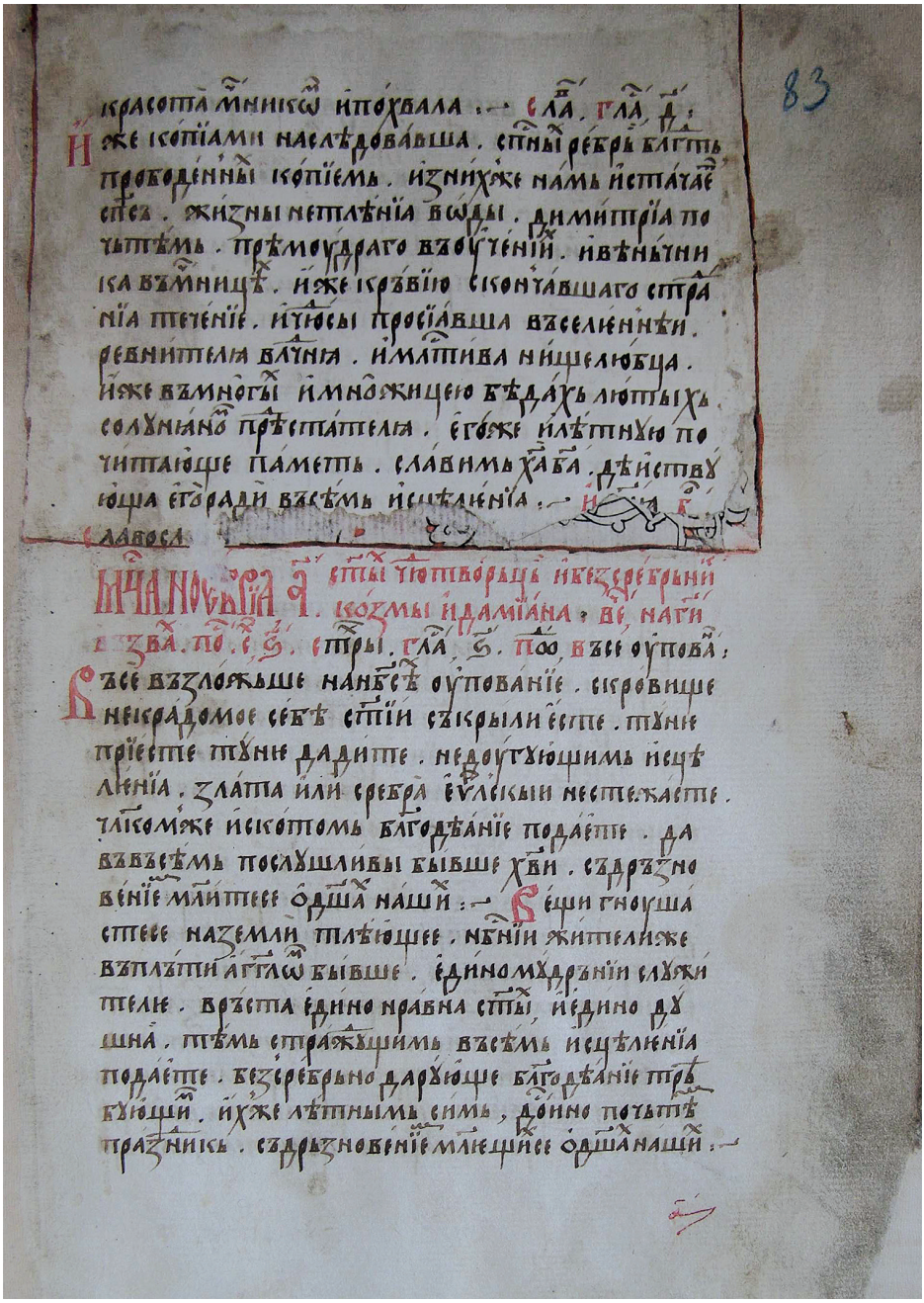
Ил. 5. НБКМ 165, миней за септември, л. 12б–13а, Петър даскал, Йов Шишатовац (атрибуция)



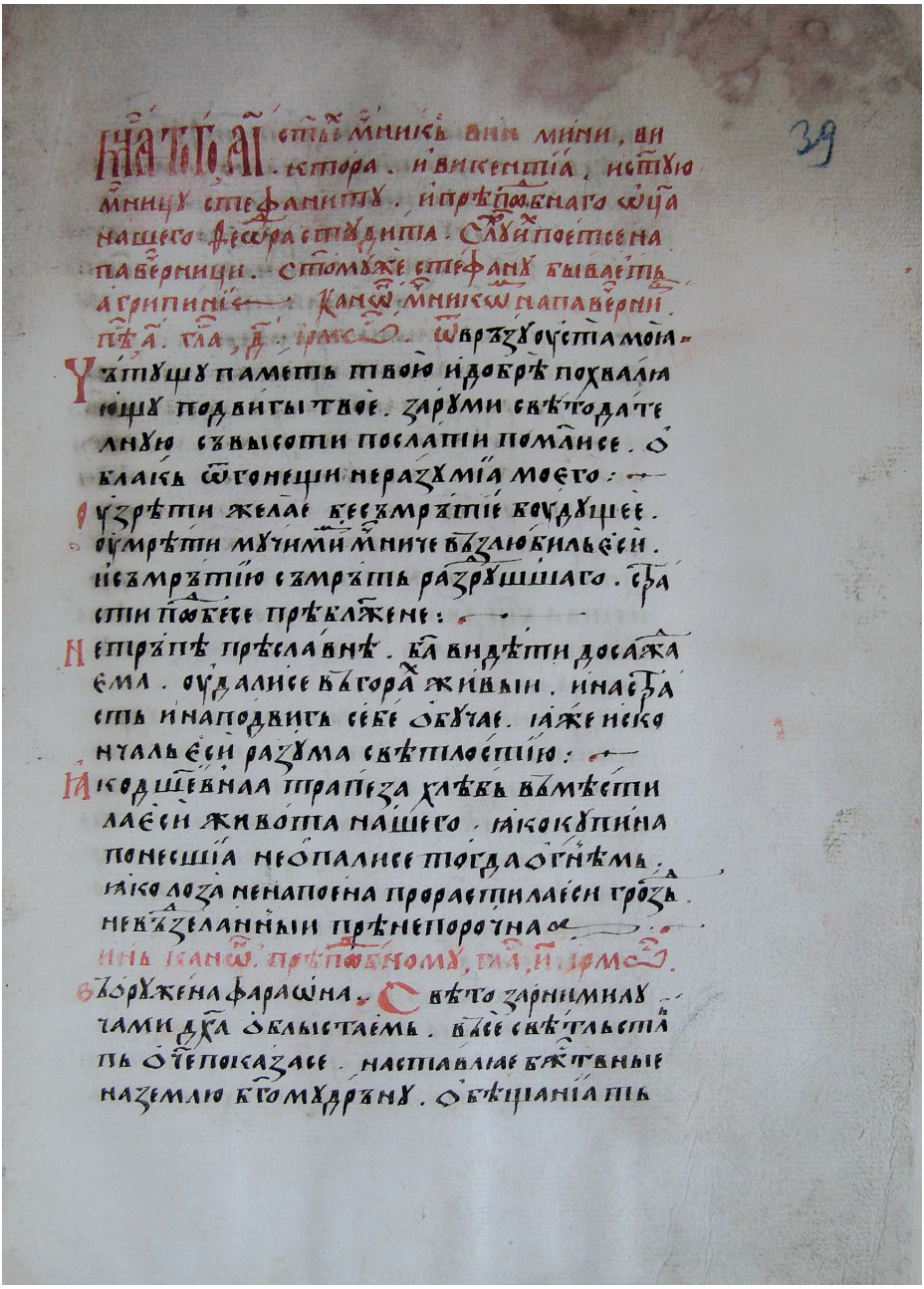
Ил. 6. НБКМ 165, миней за септември, л. 1а, Петър даскал (атрибуция)



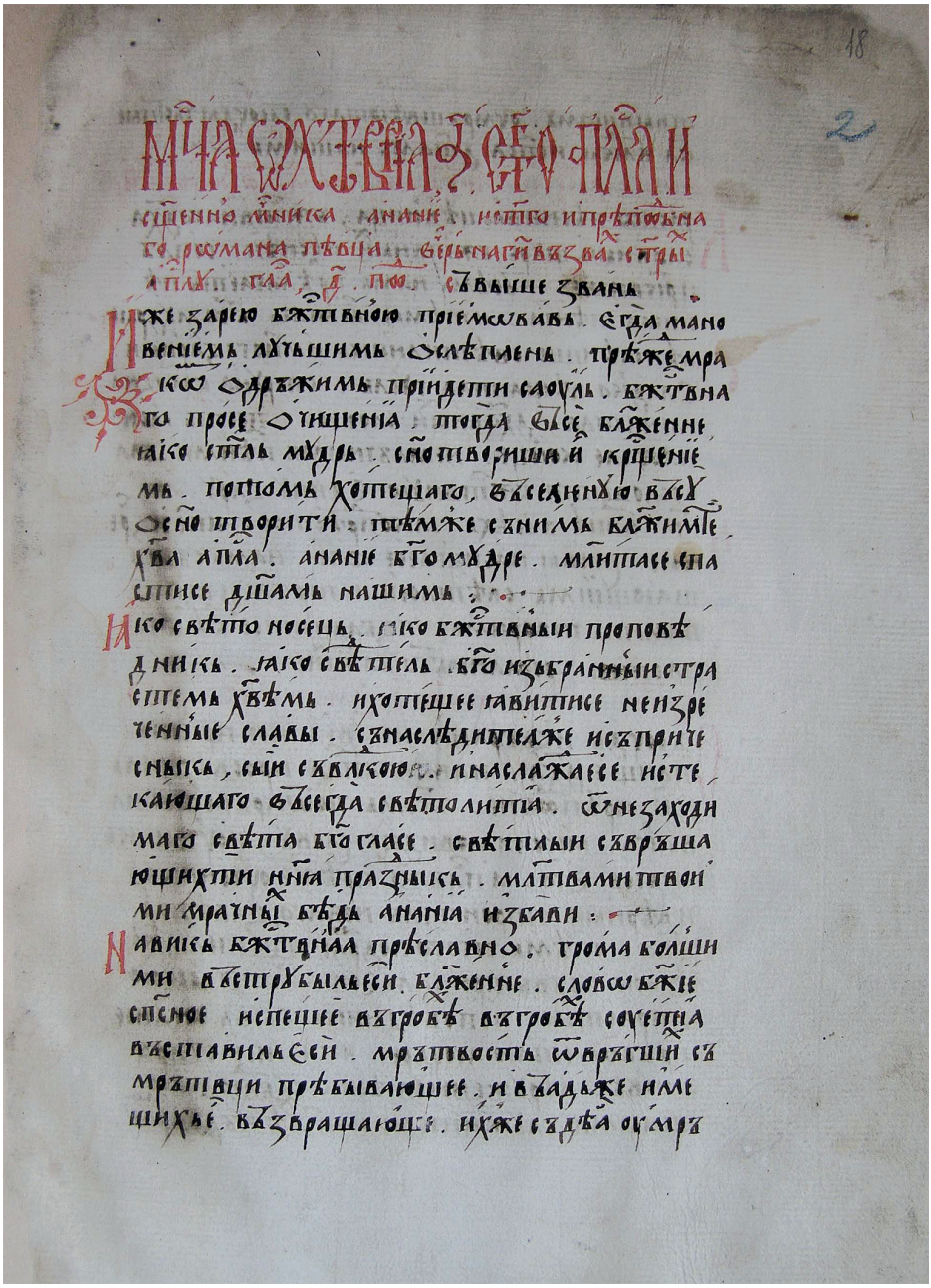
Ил. 7. НБКМ 138, миней за октомври, л. 73а, Петър даскал (атрибуция)



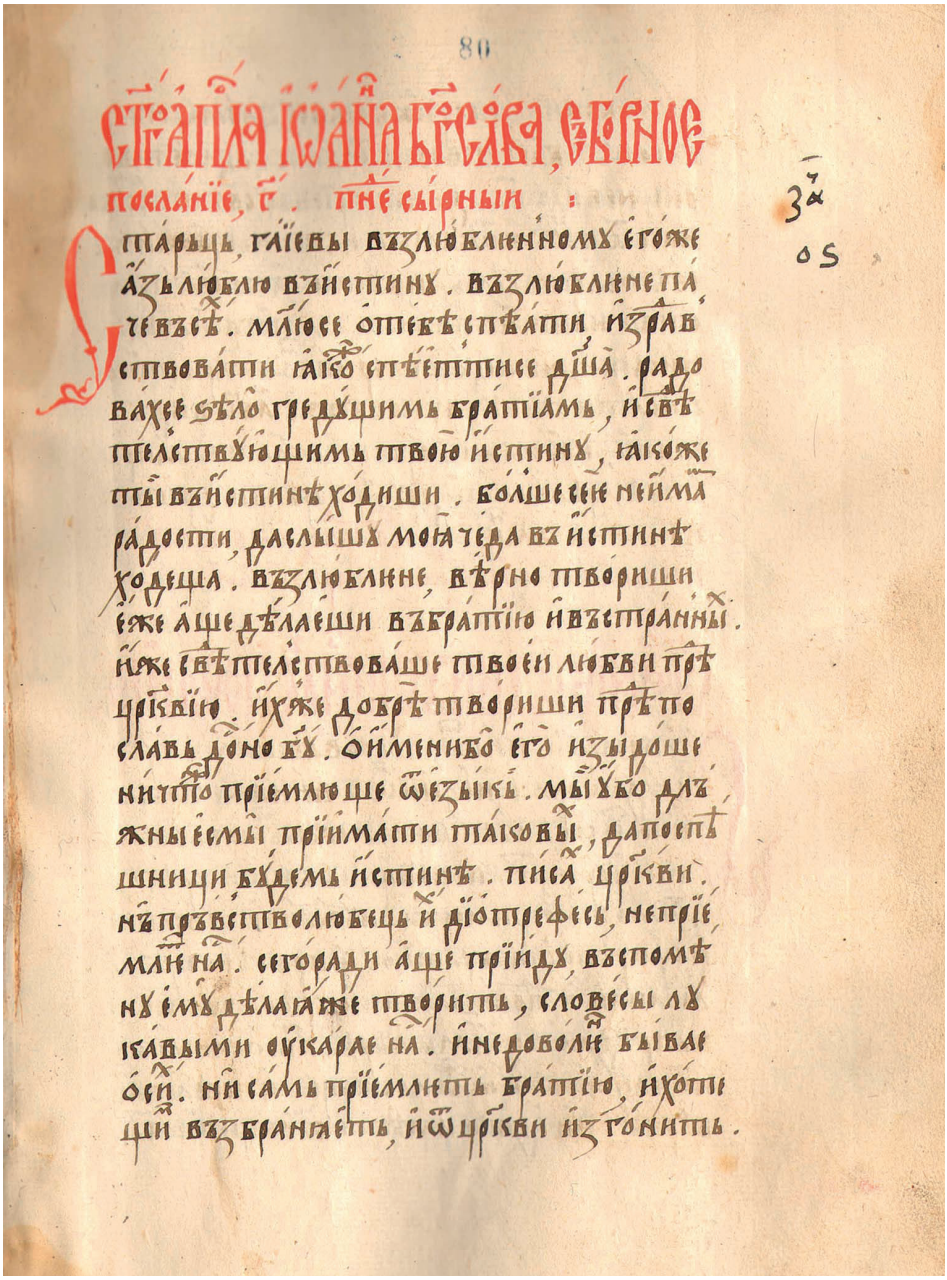
Ил. 8. НБКМ 139, миней за ноември, л. 83а, Петър даскал (атрибуция)



Ил. 9. НБКМ 138, миней за октомври, л. 18а, анонимен книжовник



Ил. 10. НБКМ 139, миней за ноември, л. 39а, анонимен книжовник

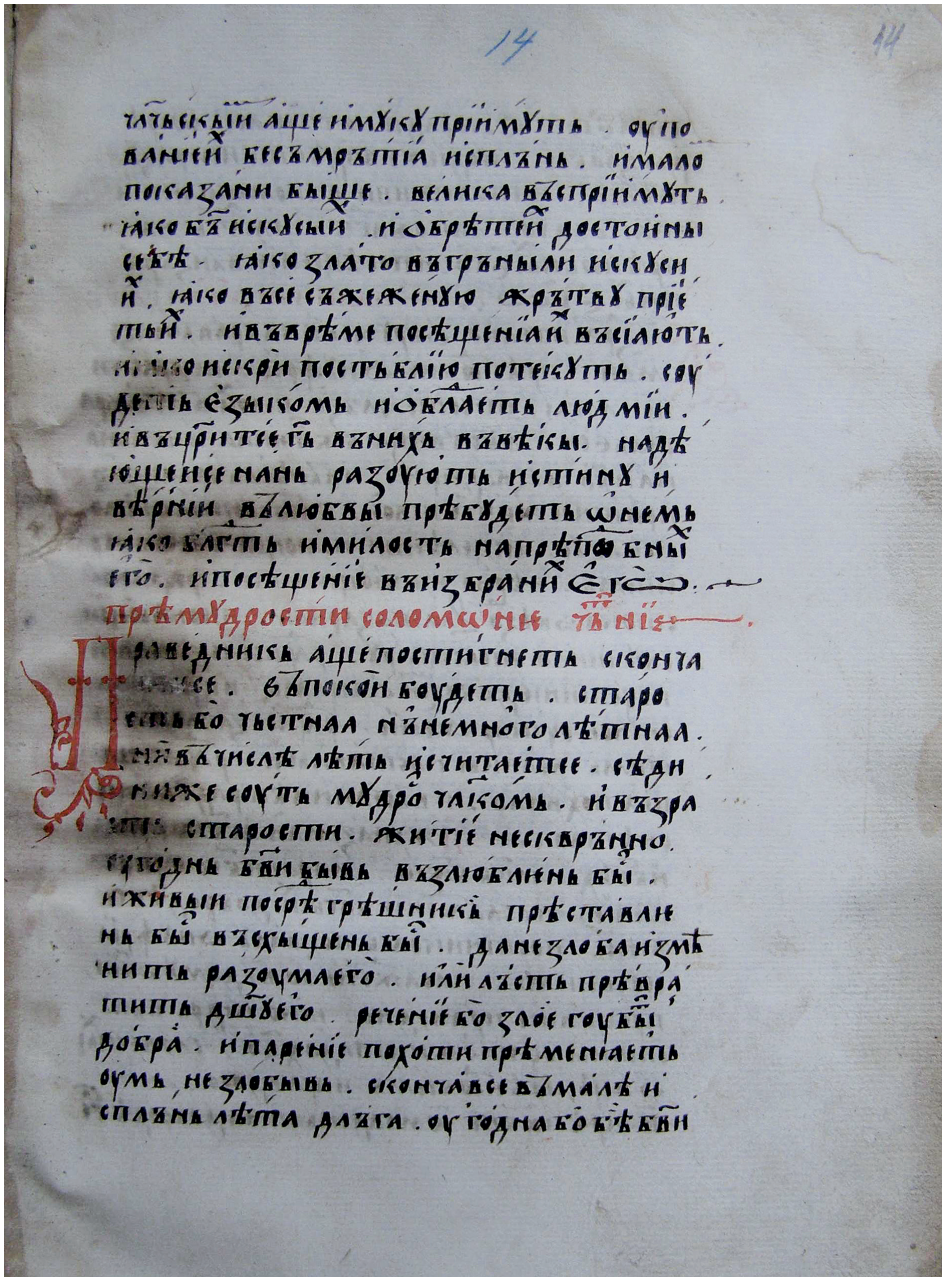


80

Ст҃аꙗ ꙗ҃ѡанна бг҃ословꙗ, ев҃рное
послание, с҃. пне сырныи :

Старьць гаиѥвы возлюбленномъ ѥгоже
азъ люблю въистинѣ. возлюбленеи па
чеи въсѣ. молюсе отецѣ ст҃ѣ ѩти, и здра
ствовати ꙗко ст҃ѣетствие душа. радо
вахсе зѣло грѣдѫщимь братїамь, и свѣ
телствѣющимь твою истинѣ, ꙗкоже
ты въистинѣ ходиши. болше сеѥ неима
радости, да слышѫ моꙗ чеда въ истинѣ
ходеща. возлюблене, вѣрно твориши
ѥже аще дѣлаеши въ братїю и въ странны.
ихже свѣтелствоваше твоеи любви прѣ
цр҃квїю. ихже добрѣ твориши прѣпо
славь дѣло бѣ. оименикѣ ѥго изыдоше
ничто прїемлюще ѿ ѣзыкъ. мы ѫбо длъ
жны есмы прїимати таковы, да постѣ
шници бѫдемь истинѣ. писа цр҃кви.
но въ прѣвьстволюбець и дїотрефесь, непрїе
млеи на. сегоради аще прїидѫ, въспомѣ
ну емь дѣлаꙗже творить, словесы лѫ
кавыми оукаряе на. и недоволи бывае
оси. ни самь прїемлеть братїю, и хоте
щи въбранѧеть, и ѿ цр҃кви изгонить.

Ил. 11. НБИВ 27 (17), апостол, л. 80а, Петър даскал



Ил. 12. НБКМ 146, миней за юни, л. 14а, анонимен книжовник

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

НБІ38

1.X.	Ананий	л. 18а – нач. на месеца и на ръкописа, л. 7а, 12б	
2.X.	Киприян и Юстина * Част от службата е на л. 1аб от НБКМ 141.	л. 12б, 19а, 19б, 20–21а	краят на I тетрада[36], л. 19б
3.X.	Дионисий Ареопагит – краят на службата не е запазен	л. 21б–25б	
4.X.	Йеротей	л. 17б, 14аб, 1а–3б	нач. на III тетрада, л. 14а
5.X.	Харитиния	л. 3б	
6.X.	апостол Тома * Лист от същата служба е в неописаните и неидентифицирани фрагменти в НБКМ.	л. 13а, 26а–27б	край на тетрада VIII, л. 26б; нач. на тетрада IX, л. 27а
7.X.	Сергий и Вакх	л. 28а–33б	нач. на IV тетрада, л. 28а
8.X.	Пелагия	л. 33б–37а	нач. на V тетрада, л. 36а
9.X.	Яков Алфеев и Андроник	л. 37а–43б	край на V тетрада, л. 43б
10.X.	Евлампий и Евлампия	л. 43б–47б	нач. на VI тетрада, л. 44а
11.X.	апостол Филип и Теофан Изповедник	л. 47б–60б	нач. на VII тетрада, л. 52а
12.X.	Пров, Тарх, Андроник и Козма Маюмски	л. 60б–68б	нач. на тетрада VIII на л. 60а и на тетрада IX на л. 68а
13.X.	Карп и Папила	л. 68б–72а	
14.X.	Параскева * Над началото на службата се виждат няколко реда текст, съдържащи края на друга служба. Върху тези редове има явни следи от лепило, което показва, че върху тях е била залепена хартия[37], за да се оформи началото на службата.	л. 73а–84а	край на IX тетрада, л. 79б; нач. на X тетрада, л. 80а

[36] Буквените цифри за обозначаване на тетрадите са изписани с почерците на съответните двама книжовници.

[37] Вероятно свалена при реставрацията.

15.X.	Евтимий Нови и Лукиан	л. 84а–л. 91б	нач. на тетрада X, л. 84а; край на тетрада X, л. 91б
16.X.	Лонгин	л. 91б–95б	нач. на тетрада XI, л. 92а
17.X.	Осия и Андрей Критски	л. 95б–101б	край на тетрада XI, л. 99б; нач. на тетрада XII, л. 100а
18.X.	[евангелист Лука] * Началото на службата липсва; след края на службата, в последния ред е поместено заглавието на службата за св. Димитър с датата 26.X. и първите думи от стиха, които са били покрити с листче хартия, от което са останали следи от лепилото.	л. 102а–105б	край на тетрада X, л. 104б; нач. на тетрада XI, л. 105а
19.X.	Йоил, Уар и Йоан Рилски * В текста има указание службата за Йоан Рилски да се търси в края на книгата.	л. 106а–111б	нач. на тетрада XII, л. 106а
20.X.	Артемий	л. 111б–116а	край на XII тетрада, л. 113б; нач. на тетрада XIII, л. 114а
21.X.	Иларион Велики	л. 116а–120б	
22.X.	Аверкий и Седемте ефески отроци	л.120б–127а	нач. на тетрада XIV, л. 122а
23.X.	апостол Яков, брат Господен	л. 127б–131б	нач. на тетрада XV, л. 130а
24.X.	Арета с дружина	л. 131б–136б	
25.X.	Нотарий, Маркиан и Мартирий	л. 136б–140б	край на тетрада XV, л. 137б; нач. на тетрада XVI, л. 138а
26.X.	Димитър * Оригиналното начало на службата е на л. 105б.	л. 141а–154а	край на тетрада XI, л. 147б; нач. на тетрада XII, л. 148а
27.X.	Нестор	л. 154а–157б	
28.X.	Терентий и Неонила, преподобен Стефан	л. 157б–163б	край на тетрада XVI, л. 161б; нач. на тетрада XVII, л. 162а
29.X.	Анастасия Римлянка и Аврамий	л. 163б–169б	край на тетрада XVII, л. 169б
30.X.	Зиновий и Зиновия	л. 169б–173б	нач. на тетрада XVIII, л. 170а
31.X.	Стахий и други, и Епимах	л. 173б–179	край на тетрада XVIII, л. 177б; нач. на тетрада XIX, л. 178а

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

НБ139

1.XI.	Козма и Дамян * В горната част на л. 83а има няколко реда от края на предишната служба – за св. Димитър, върху които е била залепена хартия, очертана с червена рамка и украсена с плетенична заставка, от който са останали само малки парченца. В първоначалния празничен миней след 26.X. е следвал другият голям празник – на св. Безсребърници. На л. 85б е краят на службата, след който почва службата за 8.XI., на Архангелите, върху която също е било залепено листче, от което личат само следите от лепило.	л. 83а, 84б, 1а–3б, 85аб	л. 83а нач. на тетрада а҃ (червено мастило); л. 84б, край на тетрада ві҃ (Петър) – това е краят на тетрадата, която попада в НБКМ 138 и от която липсва осмият лист; л. 85б край на тетрада а҃ (червено мастило)
2.XI.	Акиндин, Пигасий, Автоном, Елпидифор и Анемподист	л. 82аб, 4а–7б	л. 82а нач. на тетрада а҃ (анонимен писач)
3.XI.	Акепсим	л. 7б–11б	л. 10б край на тетрада а҃ (анонимен писач); л. 11а нач. на тетрада в҃ (анонимен писач)
4.XI.	Йоаникий Велики	л. 11б–15б	
5.XI.	Галактион и Епистим	л. 15б–17б	
6.XI.	Павел Изповедник	л. 18а–22а	л. 18б край на тетрада в҃ (анонимен писач); л. 19а нач. на тетрада г҃ (анонимен писач)
7.XI.	33 Мелетински мъченици	л. 22а–25б (л. 26а е празен)	
8.XI.	Архангел Михаил * Службата има две начала, съответно от двамата книжовници; на л. 85б е началото на службата в „изходния“ миней; на л. 26б е началото, което пише книжовникът, преработил изходния ръкопис – по-голямата част на страницата е празна, но последната дума намира точно продължение в следващия лист, на който е текстът от изходния миней.	л. 26б–37б (л. 26а е празен)	л. 27а нач. на тетрада д҃ (червено мастило); л. 30б край на тетрада д҃ (червено мастило) и край на тетрада гі҃ (Петър); л. 31а нач. на тетрада є҃ (червено мастило) и нач. на тетрада ді҃ (Петър)

9.XI.	Матрона	л. 86аб (?), 81аб	
10.XI.	Орест, [Олимп и Родион]	л. 38аб	л. 38а нач. на тетрада є҃ (анонимен писач) и нач. на тетрада ѕ҃ (червено мастило)
11.XI.	Мина, Виктор, Викентий, Стефанита и Теодор Студит	л. 39а–45б	л. 45б край на тетрада є҃ (анонимен писач) и край на тетрада ѕ҃ (червено мастило)
11.XI.	Стефан Сръбски (Дечански) * На л. 65а е краят на службата, който напълно се покрива с текста на л. 57а; следващата служба на л. 65а е за 13.XI.	л. 46а–57а	л. 46а нач. на тетрада н҃ (червено мастило) и нач. на тетрада ѥі҃ (Петър); л. 53б край на тетрада ѥі҃ (Петър); л. 54а нач. на тетрада ѕі҃ (Петър); л. 55б край на тетрада н҃ (червено мастило); л. 56а нач. на тетрада ѳ҃ (червено мастило); л. 57а нач. на тетрада ѕ҃ (анонимен писач)
12.XI.	Йоан Милостиви и Нил	л. 57б–64а (л. 64б е празен)	
13.XI.	Йоан Златоуст	л. 65а–75б	л. 67б край на тетрада ѳ҃ (червено мастило); л. 68а нач. на тетрада і҃ (червено мастило); л. 69б край на тетрада ѕі҃ (Петър); л. 70а нач. на тетрада ѕі҃ (Петър)
14.XI.	Апостол Филип	л. 75б–80а	л. 77б край на тетрада ѕі҃ (Петър); л. 78а нач. на тетрада ні҃ (Петър); л. 79б край на тетрада і҃ (червено мастило); л. 80а[38] нач. на тетрада ѕ҃ (анонимен писач) и нач. на тетрада аі҃ (червено мастило)
15.XI.	Гурий, Самон и Авив	л. 80а, 88–92а	
16.XI.	Евангелист Матей * На л. 94а е краят на службата за ап. Филип, 14.XI. и отново начало на службата за 16.XI., до л. 98б – с повторение на началото на текста, което е в другите листове.	л. 92а–93а (л. 93б е празен), 94а–98б, 100а	л. 94а нач. на тетрада ві҃ (червено мастило); л. 98б край на тетрада ві҃ (червено мастило)
17.XI.	Григорий Чудотворец	л. 100а–105а	л. 100а нач. на тетрада н҃ (анонимен писач) и нач. на тетрада гі҃ (червено мастило)

[38] И при двете номерации мастилото е силно размазано и изтрито, така че те едва се четат.

18.XI.	Платон и Роман	л. 105а–111а	л. 107б край на тетрада гі (червено мастило); л. 108а нач. на тетрада ді (червено мастило) и тетрада ѳ (анонимен писач)
19.XI.	Пророк Авдий и Варлаам	л. 111а–115б	л. 115б край на тетрада ді (червено мастило)
20.XI.	?		
	Предпразненство на Въведение Богородично	л. 81а, 86аб, 116а–124б	л. 116а нач. на тетрада ѳі (Петър); л. 124а нач. на тетрада ѕі (червено мастило) и на тетрада к (Петър)
21.XI.	Въведение Богородично	л. 125а–136б	л. 126б край на тетрада ѳі (Петър); л. 131б край на тетрада к (Петър); л. 132а нач. на тетрада ка (Петър); л. 133б край на тетрада ѕі (червено мастило); л. 134а нач. на тетрада зі (червено мастило)
22.XI.	Апостол Филимон	л. 136б–140б	
23.XI.	Амфилохий Иконийски, Григорий Акрагански	л. 140б–146б	л. 143б край на тетрада і (анонимен писач) и на тетрада зі (червено мастило); л. 144а нач. на тетрада аі (анонимен писач) и тетрада ні (червено мастило)
24.XI.	Екатерина и Меркурий	л. 146б–153а	л. 151б край на тетрада ні (червено мастило); л. 152а нач. на тетрада ѳі (червено мастило)
25.XI.	Климент папа Римски, Петър Александрийски	л. 153б–159а	
26.XI.	Алимпий Стълпник	л. 159б–162а	л. 159б край на тетрада ві (анонимен писач) и тетрада ѳі (червено мастило); л. 160а нач. на тетрада к (червено мастило) и на тетрада гі (анонимен писач)
27.XI.	Яков и Яков Персиянин	л. 162а–167а	
28.XI.	Стефан Нови	л. 167а–171б	л. 167б край на тетрада гі (анонимен писач) и тетрада к (червено мастило); л. 168а нач. на тетрада ка (червено мастило)
29.XI.	Парамон	л. 171б–175а	
30.XI.	Апостол Андрей	л. 175б–181а (л. 181б е празен)	л. 175б край на тетрада ка (червено мастило); л. 176а нач. на тетрада кв (червено мастило)

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

НБ162

1. III.	Евдокия * Начало на ръкописа, с голямо заглавие и лентовидна заставка от „бодливо“ стъбло с червени топчета.	л. 1аб (нач.); 63аб, 66а[39]б, 71аб[40], 7аб (край)	
2. III.	Теодот * Частите на службата от края на 3. песен до края на службата са на л. 10, 11 и 12 във фрагм. НБКМ 451/ № 369[41].	л. 7б, л. 10аб	край на тетрада I (8 листа), л. 11б в НБКМ 451/№ 369
3. III.	Евтропий, Клеоник и Василиск * Началото на службата е на л. 12а във фрагм. 369.	л. 79аб, 83аб, 11аб (край)	нач. на тетрада II на л. 12а в НБКМ 451/№ 369
4. III.	Конон	л. 12аб, 108аб, 110аб, 13б–13а (край)	край на тетрада II и отпечатък от началото на тетрада III, л. 110б
5. III.	Герасим Йордански * Този лист е подвързан неправилно – днешната страна „а“ е гърбът на листа.	л. 13а, 14а–15б, 117аб	нач. на тетрада III, л. 13б, с огледален отпечатък от края на тетрада II
6. III.	42 аморейски мъченици	л. 15б, ..., 122а–124б, 125аб (край)	край на тетрада III, л. 123б; нач. на тетрада IV, л. 124а
7. III.	Василий, Ефрем и Капитон	л. 125б (нач.) – 128б, 17а (край)	
8. III.	Теофилакт Никомидийски	л. 17а–18б, 21а–22б	край на тетрада IV, л. 21б; нач. на тетрада V, л. 22а
9. III.	40 севастийски мъченици	л. 22б (нач.), 136а–138б, 129а–135б	нач. на тетрада VI, л. 133а
10.III.	Кодрат и дружина	л. 23а–26б	
11.III.	Софроний, патр. Ерусалимски * Службата от 3. песен на канона до края е на л. 1а–3б в НБКМ 1372.	л. 26б–27б	край на тетрада VI, л. 27б
12.III.	Теофан Сигрински [Сигриански] * Самото начало на службата е на л. 3б в НБКМ 1372.	л. 57аб, ..., 28а (край)	

[39] На този лист има отпечатък от л. 63б.

[40] На този лист има отпечатък от заглавието на службата за 2.III., чието начало липсва.

[41] Под тази сигнатура се намира папка с различни фрагменти от ръкописи. Листовете са консервирани, но явно са били пропуснати при подвързването на ръкописа.

13.III.	Пренасяне мощите на Никифор, патр. Цариградски	л. 28б, 31аб, 4а–5б, 35а (край)	край на тетрада VII, л. 31б; нач. на тетрада VIII, л. 4а
14.III.	Венедикт	л. 35аб, 37аб, 39а–40б, 43а (край)	
15.III.	Агапий и с него	л. 44аб (нач.), 47а–48б (край)	край на тетрада VIII (?), л. 44б; нач. на тетрада IX, л. 47а
16.III.	Савин	л. 48б (нач.), 59аб (край)	
17.III.	Алекси человек Божий	л. 59б (нач.), 30аб, 33аб, 62аб (край)	нач. на тетрада X, л. 30а (?)
18.III.	Кирил, патр. Ерусалимски	л. 62б (нач.), 65аб, 70аб, 72а	
19.III.	Хрисант и Дария	л. 72б (нач.), 92аб,..., 61а, 74а (край)	нач. на тетрада XI, л. 92а
20.III.	Отците, убити в манастира „Св. Сава“	л. 74аб (нач.), 96аб, 77а (край)	
21.III.	Яков Изповедник	л. 77аб (нач.), 80а, 84а–85б (край)	край на тетрада XI, л. 77б; нач. на тетрада XII на л. 80а
22.III.	Василий Анкирски	л. 85б (нач.), 109аб, 88а (край)	
23.III.	Никон и ученици	л. 88аб (нач.), 114а–115б, 16аб[42], 89а (край)	нач. на тетрада XIII, л. 114а
24.III.	Предпразненство на Благовещение	л. 89б (нач.), 3аб, 6аб, 36аб[43] (край), 91аб (нач.)[44]	край на тетрада XIII (?), л. 91б
25.III.	Благовещение	л. 38аб (нач.?), 41а–42б, 45а–46б, 34аб, 49аб, 52аб, 54аб, 56аб, 29аб, 32аб, 93б (край)	нач. на тетрада XIV (?), л. 38а
26.III.	Събор на арх. Гавриил	л. 93б (нач.), 64аб, 67а-б, 69аб, 73аб, ..., 94б (край)	край на тетрада XV, л. 69б; нач. на тетрада XVI, л. 73а
27.III.	Матрона	л. 94б (нач.), ..., 95а (край)	
28.III.	Иларион Нови и Стефан Чудотворец	л. 95аб (нач.), 97а–98б, ..., 103а–104а (край)	край на тетрада XVI, л. 97б; нач. на тетрада XVII, л. 98а
29.III.	Марко Аретусийски	л. 104аб (нач.), 107аб, 111а–112б (край)	нач. на тетрада XVIII, л. 111а
30.III.	Йоан Лествичник	л. 113аб (нач.), 116аб, 120аб, 118аб, 121а (край)	
31.III.	Ипатий Гангърски	л. 121аб (нач.), 20аб, 2аб, 139аб (край)	нач. на тетрада XIX, л. 20а

[42] На този лист има отпечатък от заглавието на л. 89а.

[43] На този лист има отпечатък от заглавието, което е на л. 91а.

[44] По съдържание това е службата за Навечерие на Благовещение в събота или неделя, на Малка вечерня, но в заглавието е посочена дата 25 (Ѯ҃).

ИЗПОЛЗВАНИ СЪКРАЩЕНИЯ

Зогр.	Библиотека на Зографската света обител, Света гора
НБИВ	Народна библиотека „Иван Вазов“, Пловдив
НБКМ	Национална библиотека „Св. св. Кирил и Методий“, София
РГБ	Руска държавна библиотека, Москва
Станковић, МСПЦ	С т а н к о в и ћ, Р. Рукописне књиге Музеја Српске православне цркве у Београду. Водени знаци и датирање. Београд, 2003
Станковић, Пљевља	С т а н к о в и ћ, Р. Рукописне књиге манастира Свете Тројице код Пљеваља. Београд, 2003
Цетиње	Цетински манастир, Черна гора
ЦИАИ	Църковно-исторически и архивен институт при Българската патриаршия, София

ЦИТИРАНИ РЪКОПИСИ

Байчово евангелие	ЦИАИ 11, Байчо граматик, 1577 г.
Боянски поменик	РГБ, Григ. ф. 87 (№ 1711), Йов Шишатовац, 1612 г.
Даниилов пролог	НБКМ 1042, йеромонах Даниил, 1620 г.
318	Зогр. 18, четириевангелие, Петър даскал (атрибуция), края на XVI в.
3186	Зогр. 186, четириевангелие, Петър даскал (атрибуция), началото на XVII в.
НБ10	НБКМ 10, псалтир, Байчо граматик, края на XVI в.
НБ61	НБКМ 61, четириевангелие (фрагмент), Петър даскал (атрибуция), 80-те – 90-те г. на XVI в. (?)
НБ72	НБКМ 72, четириевангелие, сръбско, XVI в.
НБ76	НБКМ 76, четириевангелие, йерей Йоан, Етрополе, 1658 г.
НБ78	НБКМ 78, четириевангелие (фрагмент), Петър даскал (атрибуция), 80-те – 90-те г. на XVI в. (?)
НБ138	НБКМ 138, миней за октомври, Петър даскал (атрибуция); анонимен книжовник; 1570–1580/90 г.; краят на XVI – началото на XVII в.
НБ139	НБКМ 139, миней за ноември, 80-те – началото на 90-те години на XVI в; началото на XVII в.
НБ141	НБКМ 141, миней за февруари, Йов Шишатовац, 1608 г.
НБ146	НБКМ 146, миней за юни, началото на XVII в.
НБ155	НБКМ 155, миней за юли и миней за август, Петър даскал (?), втората половина на XVI в.
НБ162	НБКМ 162, миней за март, Йов Шишатовац (?), 1608 г.
НБ165	НБКМ 165, миней за септември, Петър даскал (атрибуция); Йов Шишатовац (?), началото – първото десетилетие на XVII в.
НБ168	НБКМ, миней за август, дяк Драгул, 1609 г.

НБ169	НБКМ 169, миней за юли, Петър даскал (атрибуция); дяк Драгул (атрибуция), краят на XVI в.; първото десетилетие на XVII в.
НБ186	НБКМ 186, октоих, XVI в.
НБ277	НБКМ 277, сборник, дяк Драгул, 1605 г.
НБ451/369	НБКМ 451/№ 369, миней за март (фрагмент), Йов Шишатовац (?), 1608 г.
НБ451/389	НБКМ 451/№ 389, четириевангелие (фрагмент), Петър даскал (атрибуция), 70-те г. на XVI в.
НБ876	*Етрополското евангелие*, НБКМ 876, Петър даскал (атрибуция), 1595 г.
П27	НБИВ 27 (17), апостол, Петър даскал, 1598 г.
Ц93	ЦИАИ 93, миней за април, Петър даскал (?), 1603 г.
Цет8(9)	Цетиње 8 (9), четириевангелие, краят на XVI – началото на XVII в.

ЛИТЕРАТУРА

Ангелов 1977	А н г е л о в, Б. *Из историята на старобългарската и възрожденската литература*. София, 1977 [Angelov, B. Iz istoriyata na starobalgarskata i vazrozhdenskata literatura. Sofia, 1977].
Ангелов 1981	А н г е л о в, Б. *Књижовна дејност на Йов Шишатовац.* – В: Текстологија средњовековних јужнословенских књижевности (= Научни скупови САНУ, 10, Оделење језика и књижевности, књ. 2). Београд, 1981, с. 321–334 [Angelov, B. Knizhovna deynost na Yov Shishatovac. – V: Tekstologija srednjovekovnih južnoslovenskih književnosti. Beograd, 1981, s. 321–334].
Караджова 1995	К а р а д ж о в а, Д. *Археографски приноси за ръкописно книгохранилище на Зографския манастир в Света гора*. – Археографски прилози, 17 (1995), с. 225–245 [Karadzhova, D. Arheografski prinosi za rakopisno knigohranilishte na Zografskia manastir v Sveta gora. – Arheografski prilozi, 17 (1995), s. 225–245].
Мусакова 2011	М у с а к о в а, Е. *Даниил мазач*. – В: Етрополската книжовна школа и българският XVII век. Съст. Е. Мусакова, Е. Узунова. София, 2011, с. 172–188 [Musakova, E. Daniil mazach. – V: Etropolskata knizhovna shkola i balgarskiyat XVII vek. Sast. E. Musakova, E. Uzunova. Sofia, 2011, s. 172–188].
Николова 1996	Н и к о л о в а, Св. *Ръкописите на Висарион Дебърски и текстовата традиция на Стария завет*. – В: Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век.

София, 1996, с. 363–402 [Nikolova, Sv. Rakopisite na Visarion Debarski i tekstovata traditsia na Staria zavet. – V: Balgarskiyat shestnadeseti vek. Sbornik s dokladi za balgarskata obshta i kulturna istoria prez XVI vek. Sofia, 1996, s. 363–402].

Николова 2018 — Н и к о л о в а, Б. *Монашество, манастири и манастирски живот в средновековна България.* Т. 1. *Манастирите*. София, 2018 [Nikolova, B. Monashestvo, manastiri i manastirski zhivot v srednovekovna Balgaria. T. 1. Manastirite. Sofia, 2018].

Петкова 2011 — П е т к о в а, Н. *За украсата и обкова на Етрополското четириевангелие*. – В: Етрополската книжовна школа и българският XVII век. Съст. Е. Мусакова, Е. Узунова. София, 2011, с. 189–204 [Petkova, N. Za ukrasata i obkova na Etropolskoto chetirievangelie. – V: Etropolskata knizhovna shkola i balgarskiyat XVII vek. Sast. E. Musakova, E. Uzunova. Sofia, 2011, s. 189–204.

Радославова 2011 — Р а д о с л а в о в а, Д. *Етрополският книжовен център: проблеми и перспективи на изследванията*. – В: Етрополската книжовна школа и българският XVII век. Съст. Е. Мусакова, Е. Узунова. София, 2011, с. 62–79 [Radoslavova, D. Etropolskiyat knizhoven centar; problemi i perspektivi na izsledvaniyata. – V: Etropolskata knizhovna shkola i balgarskiyat XVII vek. Sast. E. Musakova, E. Uzunova. Sofia, 2011, s. 62–79].

Радославова 2020 — Р а д о с л а в о в а, Д. *Българската книжнина от XVII век: центрове, книжовници, репертоар* (= Studia Mediaevalia Slavica et Byzantina, 6). София, 2020 [Radoslavova, D. Balgarskata knizhnina ot XVII vek: tsentrove, knizhovnitsi, repertoar. Sofia, 2020].

Райков 1971 — Р а й к о в, Б. *Йеромонах Даниил и Етрополският книжовен център през първата половина на XVII в*. – Старобългарска литература, 1 (1971), с. 263–287 [Raykov, B. Yeromonah Daniil i Etropolskiyat knizhoven tsentar prez parvata polovina na XVII v. – Starobalgarska literatura, 1 (1971), s. 263–287].

Райков и др. 1994 — Р а й к о в, Б., Ст. К о ж у х а р о в, Х. М и к л а с, Хр. К о д о в. *Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света гора*. София, 1994 [Raykov, B., St. Kozhuharov, H. Miklas, Hr. Kodov. Katalog na slavyanskite rakopisi v bibliotekata na Zografskia manastir v Sveta gora. Sofia, 1994].

Ракић 2012 — Р а к и ћ, З. *Српска минијатура XVI и XVII века*. Београд, 2012 [Rakić, Z. Srpska minijatura XVI i XVII veka. Beograd, 2012].

Станчев 2003 — С т а н ч е в, Кр. *Проблеми на типологията и терминологията на служебните минеи*. – В: Пѣтн достонть. Сборник в памет на Стефан Кожухаров. София, 2003, с. 132–142 [Stanchev, Kr. Problemi na tipologiyata i terminologiyata na sluzhebnite minei. – V: Pěti dostoitь. Sbornik v pamet na Stefan Kozhuharov. Sofia, 2003, s. 132–142].

Станчева, Станчев 1963 — С т а н ч е в а, М., Ст. С т а н ч е в. *Боянският поменик*. София, 1963 [Stancheva, M., St. Stanchev. Boyanskiyat pomenik. Sofia, 1963].

Христова и др. 1982 — Х р и с т о в а, Б., Д. К а р а д ж о в а, А. И к о н о м о в а. *Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България. Своден каталог*. Т. 1. София, 1982 [Hristova, B., D. Karadzhova, A. Ikonomova. Balgarski rakopisi ot XI do XVIII vek, zapazeni v Balgaria. Svoden katalog. T. 1. Sofia, 1982].

Христова и др. 1996 — Х р и с т о в а, Б., Д. К а р а д ж о в а, Н. В у т о в а. *Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека*. Т. 5. София, 1996 [Hristova, B., D. Karadzhova, N. Vutova. Opis na slavyanskite rakopisi v Sofiyskata narodna biblioteka. T. 5. Sofia, 1996].

Христова и др. 2004 — Х р и с т о в а, Б., Д. К а р а д ж о в а, Е. У з у н о в а. *Бележки на българските книжовници X–XVIII в*. Т. 2. София, 2004 [Hristova, B., D. Karadzhova, E. Uzunova. Belezhki na balgarskite knizhovnitsi X–XVIII v. T. 2. Sofia, 2004].

Цонев 1910 — Ц о н е в, Б. *Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София*. [Т. 1.] София, 1910 [Tsonev, B. Opis na slavyanskite rakopisi i staropechatni knigi na Narodnata biblioteka v Sofia. [T. 1.] Sofia, 1910].

Цонев 1920 — Ц о н е в, Б. *Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги в Пловдивската народна библиотека*. София, 1920 [Tsonev, B. Opis na slavyanskite rakopisi i staropechatni knigi v Plovdivskata narodna biblioteka. Sofia, 1920].

Mošin 1973 — M o š i n, V. *Anchor Watermarks* (= Monumenta Chartae Papyraceae historiam illustrantia, XIII). Amsterdam, 1973.

Moussakova 2017 — M o u s s a k o v a, E. *Late Medieval South Slavonic Illumination in the Byzantine Context*. – Art Quarterly, 1 (2017), p. 35–44.

Moussakova 2021 M o u s s a k o v a, E. *An Unknown Fragment or the Manuscripts of Petŭr Daskal*. – In: Fruits of Devotion: Essays in Honor of Predrag Matejic. Ed. by M. A. Johnson and A. I. Sullivan (= Ohio Slavic Papers, vol. 11). Columbus, Ohio, 2021 (под печат).

Otašević, Rakić, Špadijer 2016 *The World of Serbian Manuscripts (12th–17th Centuries)*. Ed. by D. Otašević, Z. Rakić, I. Špadijer. Belgrade, 2016.

AN EARLY SEVENTEENTH-CENTURY COLLECTION OF MENAIA FROM THE VRATSA MONASTERY

(Summary)

Years ago the Bulgarian scholar Bonyo Angelov, writing on the manuscripts of the scribe Jov Shishatovac, suggested that his two menaia of 1608, copied in the Holy Trinity Monastery near Vratsa, were part of a larger collection requested by the abbot Varlaam. Another menaion from the collection was copied in 1609 by dyak Dragul in the same circumstances. Angelov's suggestion was justified when a further attribution of five menaia to the Vratsa set was made: two were assigned to Yov, one to Dragul and the last three to one or two anonymous scribes. All the manuscripts happened to be preserved in the National Library in Sofia. Conditionally grouped as regards their affiliation to either Yov's or Dragul's stile of handwriting, the latter closely follow a common model: the handwriting of a scribe who in my view could be identified as Peter *daskalos*, known by an apostolos of 1598 and to whom some more manuscripts have been attributed. The study of the menaia collection proved that a lectionary of a menaion (a selective menaion for September–November), presumably copied by Petar at about the 1580s or 1590s, was divided into smaller parts according to the services they comprised. These were complemented by the remaining daily services for the corresponding months and reworked into three single volumes. The September menaion was allocated to Yov, while those for October and November were entrusted to one, maybe two anonymous scribes.

The partial reconstruction of Vratsa menaia collection shows a rare example of a scribal and literary practice but what is more, the script introduced by Peter *daskalos*, or, as Dilyana Radoslavova argues, by another copyist, raises anew the question about the relations between the principal literary centres in the Bulgarian lands – Vratsa and Etropole monasteries – in the first half of the seventeenth century.

Keywords: Slavonic manuscripts; paleography; Yov Shishatovac; dyak Dragul; Petar *daskalos*; Etropole monastery; Vratsa monastery.

Elissaveta Moussakova,
St. St. Cyril and Methodius National Library

Christoph Koch (Berlin, Deutschland)

AKSL. Ѿⰰⰽⰰ IM SLAVISCHEN EVANGELIENTEXT

Die folgenden Zeilen haben das Ziel, anhand der aksl. und der nachaksl. Überlieferung das Schicksal der Wiedergabe von gr. οἶδα in der Geschichte des slavischen Evangelientexts zu ermitteln.[1]

1

In der 1.sg.präs. des Paradigmas Ѿⰰⰽⰰⰰⰾⰻ wechseln in den aksl. Evangelientexten älteres Ѿⰰⰽⰰ und jüngeres Ѿⰰⰿⰻ. Während Ѿⰰⰽⰰ die Umgestaltung **u̯oid-h$_2$e+i* (vgl. lat. *vīdī*) der 1.sg.perf. uridg. **u̯oid-h$_2$e* (vgl. ved. *véda*, gr. οἶδα, got. *wait*) fortsetzt, beruht Ѿⰰⰿⰻ auf innerslav. Neuerung in Analogie zu den aksl. Fortsetzungen uridg. athem. Präsentien: 2.–3.sg. ⰽⰻⰴⰻ ⰽⰻⰴⰻⰾⰻ usf. : 1.sg. ⰽⰻⰿⰻ = 2.–3.sg. Ѿⰰⰴⰻ Ѿⰰⰴⰻⰾⰻ usf. : 1.sg. Ѿⰰⰿⰻ.

In den aksl. Evangelientexten begegnet eine 1.sg.präs. des Simplex Ѿⰰⰽⰰⰰⰾⰻ an wenigstens 21 Belegstellen[2], die im folgenden besprochen werden[3]. Im Sim-

---

[1] Im Folgenden sind die Siglen der Handschriften, für die die verfügbaren Variantenverzeichnisse keine Abweichung der jeweiligen Lesart gegenüber der verglichenen Bezugshs. angeben, durch () oder vorangehendes ≙ gekennzeichnet; l.p. bedeutet „loco primo“, l.s. „loco secundo“ (die Angabe bezieht sich auf die Reihenfolge der Textstellen in der Hs); ъ̄ ist die Wiedergabe eines reduzierten Vokals in Vat., bei dem nicht zu entscheiden ist, ob es sich um ein ъ oder ein ь handelt. Die Textzeugen der unterschiedlichen Gattungen des Evangelientexts sind durch; getrennt.

[2] Matth. 25:12, 26:70, 28:5; Mark. 14:71; Luk. 13:25, 13:27, 22:60; Joh. 5:32, 7:29, 8:14, 8:37, 8:55 (3x), 9:12, 9:25 (2x), 11:22, 11:24, 12:50, 13:18. In nachaksl. Textzeugen begegnen weitere Belege von вѣдѣ in Matth. 26:72, 26:74; Luk. 22:57.

[3] An fünf Belegstellen, in denen im gr. Text die Lesarten οἶδα und οἴδαμεν, im slav. Text die Schreibungen Ѿⰰⰿⰻ und Ѿⰰⰿⰻ wechseln, ist aufgrund der Unzuverlässigkeit des Kriteriums der Schreibung der reduzierten Vokale nicht mit Sicherheit zu entscheiden, ob die slav. Textzeugen eine 1.sg. oder eine 1.pl. bieten (vgl. IA: 749$_{30–32}$).

An einer der Belegstellen überwiegt die Wahrscheinlichkeit, daß die slav. Erstübersetzung und spätere Revisoren im gr. Text eine 1.sg. vorfanden. So in Luk. 4,34, wo zu οἶδά σε τίς εἶ eine seltene Variante οἴδαμεν Ψ 892 begegnet (vgl. NTGL 1: 92), die in der Nebenüberlieferung häufig ist. Sie ist gegen von Soden 1913: 255 nicht aus Matth. 22:16, sondern aus der nachstehend besprochenen Parallelstelle Mark. 1:24 bezogen und wird durch ἡμῖν ... ἡμᾶς in vorangehendem τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνί; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς nahelegt. Вѣмы тѧ Putn.; Ban., Curz. bieten die

plex fehlt ѵѧѩѧ in Mar. (0 : 21), ist selten in Ass. (1 : 16) und Zogr. (2 : 19) und kommt in Savv. den Gegenzeugnissen gleich (4 : 4).

In den Komposita des Paradigmas begegnet eine 1.sg.präs. des Paradigmas -ѵѧѩѧѧѡ an insgesamt 6 Belegstellen[4]. Dabei fehlt -ѵѧѩѧ in Zogr. und Mar. (je 0 : 4), unterliegt den Gegenzeugnissen in Ass. (1 : 3) und überwiegt in Savv. (2 : 1).

In den aksl. Hss ist das Simplex ѵѧѩѧ mithin selten. Es begegnet an lediglich fünf der Belegstellen einer 1.sg.präs. des Paradigmas ѵѧѩѧѧѡ in folgender Verteilung:

---

pluralische Lesart, die auf entsprechender innerslav. Deutung von ѵѧѭѧ/ѵѧѭѧ oder auf Revision des Texts nach einer gr. Hs mit οἴδαμεν beruhen kann. In знаіѥмє Plovd. ist die 1.pl. des Paradigmas ѵѧѩѧѧѡ durch die entsprechende Form eines Synonyms ersetzt.

Umgekehrt spricht an der Parallelstelle Mark. 1:24, die dem kurzen Aprakostext abgeht, die größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß die Erstübersetzer im gr. Text eine 1.pl. vorfanden. Hier konkurriert mit οἴδαμεν in ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς· οἴδαμέν σε, τίς εἶ ℵ L Δ 892 eine häufige und insbesondere im Koinetext heimische Variante οἶδα, die NTG für usprünglich ansieht. Die slav. Hss stimmen überwiegend in ѵѧѭѧ Mar., (Rašk.), (Mokr.), (Tъrn.), (Bogd.), Most., Div., Nik.[a] (≙ Nik.[b]), (Šaf.), Curz., (Kop.), MNZ, Hval., Čaj.; Mstisl., Dobrl., Mir. (≙ Crk., Hil.), Vuk., Rad., ѵѧѭѧ Zogr., Konst.; Jur'., Tip.[a], вѣ Aleks. überein. Allein вѣдѣ Gal. bezeugt die eindeutig singularische Auffassung der Stelle.

In Joh. 20:2 begegnet zu τρέχει (sc. Μαρία ἡ Μαγδαληνή) οὖν καὶ ἔρχεται πρὸς Σίμωνα Πέτρον ... καὶ λέγει αὐτῷ· ἦραν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου, καὶ οὐκ οἴδαμεν, ποῦ ἔθηκαν αὐτόν· eine seltene Variante οἶδα 348 477 S, die aus λέγει (sc. dieselbe) αὐτοῖς, ὅτι ἦραν τὸν κύριόν μου, καὶ οὐκ οἶδα, ποῦ ἔθηκαν αὐτόν Joh. 20:13 bezogen ist. In diesem Vers, in dem der sg. durch voranstehendes τὸν κύριόν μου gestützt wird, begegnet umgekehrt eine seltene Variante οἴδαμεν 050 565 usf. (vgl. von Soden 1913: 485 mit S. XIV), die aus Joh. 20:2 bezogen ist. Die slav. Hss bieten außer свѣмь Putn., Joh. 20:2; вымь Hval., Joh. 20:13 durchweg die ambivalenten Formen ѵѧѭѧ/ѵѧѭѧ, doch überwiegt in den Hss, die ѧ und ѧ unterscheiden oder wenigstens beide Zeichen der reduzierten Vokale schreiben, die Schreibung mit ѧ. ѵѧѭѧ begegnet in Ass., Joh. 20:2, 20:13, Ostr., Vat., Joh. 20:2, Vrač.; Dobrš., Joh. 20:13. Der Befund bietet die Möglichkeit, daß die Erstübersetzung in Joh. 20:2 eine 1.pl. οἴδαμεν der Vorlage vorfand.

Zu λέγει αὐτῷ ἡ γυνή· οἶδα, ὅτι Μεσσίας ἔρχεται Joh. 4:25, in dem der sg. durch vorangehendes ἡ γυνή gestützt ist, ist eine Variante οἴδαμεν $\mathfrak{P}^{66c}$ ℵ^{c} usf., die durch nachfolgendes ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα veranlaßt ist, weitaus häufiger bezeugt (vgl. von Soden 1913: 403; NTG: 303). Die verglichenen slav. Hss zeigen ausnahmslos die ambivalenten Formen ѵѧѭѧ/ѵѧѭѧ. Auch hier überwiegt in den Hss, die die reduzierten Vokale unterscheiden, die Schreibung mit ѧ. вѣмъ Dobrš. ist angesichts der mangelnden Unterscheidung von ъ und ь in der Hs ohne Aussagekraft. Allenfalls вѣмъ Gal. mag den sekundären Einfluß der pluralischen Variante des gr. Texts anzeigen.

Da abgesehen von singularischem вѣдѣ Gal., Mark. 1:24 und pluralischem вѣмы Putn.; Ban., Curz. resp. знаіѥмє Plovd., Luk. 4:34 nicht zu ermitteln ist, wie die slav. Kopisten ihre jeweilige Vorlage verstanden, sind die hier genannten Belegstellen in den nachstehenden Zahlenangaben nicht berücksichtigt.

[4] Matth. 7:23, 10:32; Mark. 1:38, 14:68 sowie abweichend von den übrigen Textzeugen in Ass., Luk. 12:8 und Savv., Joh. 16:25.

	Ass.	Savv.	Zogr.
Matth. 25:12		вѣдѣ	ѱѧѩѧ
Matth. 26:70		вѣдѣ [5]	
Matth. 28:5	ѱѧѩѧ		
Luk. 13:25		вѣдѣ	ѱѧѩѧ
Luk. 13:27		вѣдѣ	

Der Befund erweckt auf den ersten Blick den Verdacht, daß nicht jeder der Belege ein ursprüngliches ѱѧѩѧ der Erstübersetzung des slav. Evangelientexts fortsetzt.

In den Komposita des Paradigmas, die teils Verba dicendi darstellen[6], begegnet -ѱѧѩѧ in den aksl. Textzeugen an zwei Belegstellen in folgender Verteilung:

	Ass.	Savv.
Mark. 1:38	ѿьѣѿѣѱѧѩѧ	прѹповѣдѣ
Joh. 16:25		повѣдѣ[7]

Im Unterschied zum Simplex ѱѧѩѧ begegnet -ѱѧѩѧ der ersten Belegstelle in beiden aksl. Aprakoshss. Durch nachaksl. Zeugnisse gestützt, erhebt es Anspruch auf Ursprünglichkeit.

---

[5] In Savv. begegnet Matth. 26:70 zweimal, wobei an erster Stelle вѣмъ (98a15), an zweiter вѣдѣ (112b1) erscheint.

[6] So заповѣдѣти „befehlen“, исповѣдѣти „bekennen“, повѣдѣти „sagen mitteilen“, прѹповѣдѣти „verkünden, predigen“, съповѣдѣти „erzählen, darlegen“ gegenüber извѣдѣти „kennen, erkennen“, навѣдѣти „wissen, kennen“, недовѣдѣти („nicht begreifen“ →) „ratlos sein“, прѹвѣдѣти „vorherwissen“, съвѣдѣти „wissen, sich bewußt sein, verstehen“, ѹвѣдѣти „erfahren, (an)erkennen“. Die Bedeutungsentwicklung der Verba dicendi ist nicht befriedigend geklärt. Pokorny denkt an Umbildung eines Kausativs *вѣдити < *u̯oid-éi̯e- (Po 1126), das im Slav. keine Spuren hinterlassen hat (zu Bildungen des Typs вѣдимоѥ Supr. 212,30 vgl. Anm. 24). Aus dem Balt. wird apr. *waisnan* (acc.sg.) „Bericht“ verglichen (vgl. Tr: 338; Ma 4: 214). Als vermittelndes Glied kommen Bildungen wie das von der zugrundeliegenden Verbalwurzel abgeleitete Abstraktum ursl. **věstь* (mit *ě* aus *věděti* gegenüber ved. *vítti-* < **u̯id-ti-*) in Frage, das in sle. *vẹ̑st* in der Bedeutung „Wissen“ fortlebt, in der Mehrheit der slav. Einzelsprachen dagegen über die Zwischenstufe „Kunde“ die Bedeutung „Nachricht“ angenommen hat (vgl. ač. *věst*, ap. *wieść*, skr. *vêst* (*vȉjest*), ar. *вѣсть*; so über Fügungen des Typs *na vest dati* „zur Kenntnis geben“ → “mitteilen“ auch im Sle.). Die Bedeutungsentwicklung dieser Verben bedarf einer eingehenderen Ausarbeitung.

[7] So in Savv., Joh. 16:25 an zweiter Stelle (повѣдѣ 106a19), während an erster Stelle съкажѫ 140a14 erscheint.

Außerhalb des Evangelientexts herrscht das Simplex ѵѧѧѩѧ in Euch.Sin. (4[8]: 0)[9] und Supr. (39 : 0, dazu вѣдѣ 302,2 für gr. οἶδα). Die übrigen Texte bieten kein Vergleichsmaterial.

Unter den Evangelientexten ist mit diesem Befund allein das Zeugnis der Savvina kniga zu vereinen. Der Befund von Savv. und Supr. steht in krassem Gegensatz zum Zeugnis der ältesten Aprakoshs. und der aksl. Tetraevangelien. Beide Hss erweisen ѵѧѧѩѧ als Bestandteil ostbg. Redaktionen des Aksl. Ihr Zeugnis unterstreicht die Bedeutung, die bei der Beurteilung des Sprachmaterials der Hss des aksl. Textkorpus der Berücksichtigung des Verwendungsgebiets der Schriftsprache zukommt, auf dessen Boden die Textzeugen entstanden sind.

In den Komposita des Paradigmas wechselt -ѵѧѧѩѧ im Evangelientext ausser mit -ѵѧѩѧ (ѩьѧѩѵѧѩѧ Zogr., Mar., Mark. 1:38, gr. κηρύξω) mit Flexionsformen anderer Verba dicendi. So повѣдѣ Savv. (l.s.), Joh. 16:25, gr. ἀπαγγέλλω, das mit ѵ҃ѵѵѵѧѧшмѡѥ Ass., ѵ҃ѵѵѵѧѧшмѣѥ Zogr., Mar. und съкажѫ Savv. (l.p.) konkurriert. Im übrigen stimmen die aksl. Textzeugen in der jüngeren Form überein (ѹѹѩѵѧѩѧ Ass. (124b2), Savv.; Zogr., Mar. und ѹѹѩѵѧѩѧѵ Ass. (34b1), Matth. 10:32, gr. ὁμολογήσω; ѹ҃ѹѩѵѧѩѧ Zogr., Mar., Matth. 7:23, gr. ὁμολογήσω; ѹѹѩѵѧѩѧѵ Ass., Luk. 12:8, gr. ὁμολογήσω[10], ѧѣ ѯѩѧѥ ѧѣ ѹѹѵѧѩѧ Zogr., Mar., Mark. 14:68, gr. οὔτε οἶδα οὔτε ἐπίσταμαι).

Außerhalb des Evangelientexts ist -ѵѧѧѩѧ in исповѣдѣ Supr. (8x[11]), повѣдѣ Supr. (5x), прѡповѣдѣ Supr. (2x), съповѣдѣ Supr. (2x), Ril. (1x), ѡ҆вѣдѣ Supr. (2x) bezeugt, dem ѵѧ- ѩѧ in ѹѹѩѵѧѩѧ (ѹѥ) Ps.Sin. (27x), Euch.Sin. (1x); ѩѵѧѩѧ Ps.Sin. (7x), ѹѩѵѧѩѧ Ps.Sin. (1x), ѯѵѧѩѧ Ps.Sin. (1x) gegenübersteht. Die übrigen Hss bieten kein Vergleichsmaterial.

2

Über das Aufkommen der im Aksl. konkurrierenden Formen der 1.sg.präs. des Paradigmas ѵѧѧѩмѹ in der Erstübersetzung des slav. Evangelientexts unterrichtet der Vergleich des aksl. Befunds mit dem Zeugnis der nachaksl. Textzeugen.

---

[8] Im liturgischen Teil (Služebnik) der Hs.

[9] Gegen Пенкова 2008: 93 nicht hierher die 1.pl. in ѵѧѩѧ ѹ ѧѣ ѵѧѩѧ Euch.Sin. 54b15, gr. ἴσμεν καὶ οὐκ ἴσμεν. In den 1975 zutagegetretenen Blättern der Hs (vgl. Tarnanidis 1988: 129–247 mit 185–190; Schnitter, Miklas 1993: 163–218) ist keine 1.sg.präs. des Paradigmas (und seiner Komposita) bezeugt.

[10] In aus Matth. 10:32 (vgl. unter 2.2.) bezogenem ѴѢ(ѹѧ҃)ѧ ѯѡѩ ѹѹѩѵѧѧѹмѧ ѩѥ ѩьѧѧѩ ѵѧ҃ѩѧѹ · ѹѹѩѵѧѩѧѵ ѹ ѩьѧѧѩ ѧ҆ѧѧѧѩѵ ѣѣѩѵ · ѹѹѩѵѧѩѧ ѹ҃ѹѧѩѧѩѩѩ ѹ҃ · ѩьѧѧѩ ѧ҆ѧѧѧѩѵ ѣѣѩѵ

1. Das Simplex

Wider Erwarten steht die Ursprünglichkeit von ѵѧѩѧ für die Erstübersetzung des slav. Evangelientexts nicht außer Frage. Das einzige Zeugnis für ѵѧѩѧ in der ältesten Aprakoshs. wird durch keine der übrigen aksl. Evangelienhss. bestätigt. Die meisten Zeugnisse für ѵѧѩѧ finden sich in der jüngeren Aprakoshs., wo sie im Verdacht stehen, ein Charakteristikum der Sprache des ostbg. Verwendungsgebiets des Aksl. zu sein. Nur an zwei der Belegstellen tritt ihr die älteste Hs des nach dem Aprakostext übersetzten Tetratextes zur Seite. In der jüngeren Hs des Tetratexts fehlt (-)ѵѧѩѧ im Simplex wie im Kompositum. Das Zeugnis der aksl. Evangelienhss. reicht mithin nicht hin, ѵѧѩѧ als geläufiges Mittel der Erstübersetzung für die Wiedergabe von gr. οἶδα zu erweisen.

Das Zeugnis der aksl. Textzeugen wird durch das Zeugnis der nachaksl. Evangelienhss. erläutert, die an den Belegstellen des Savv. einen deutlich anderen Befund als an den übrigen Belegstellen von ѵѧѩѧ bieten. ѵѧѩѧ begegnet darin deutlich häufiger und damit in anderer Verteilung als in den übrigen Zeugnissen seines nachaksl. Vorkommens. Es erhebt sich daher die Frage, ob ein solcher Befund hinreicht, für ѵѧѩѧ den Anspruch auf Ursprünglichkeit zu begründen.

An der Belegstelle des Ass. ist über die Lesart der Erstübersetzung nicht zu entscheiden. An allen anderen Belegstellen deutet das Zeugnis der Hss auf die Ursprünglichkeit von ѵѧѭѫ. Sollte der Befund an der einen oder anderen der Belegstellen, in denen keiner der verglichenen aksl. und nachaksl. Textzeugen die ältere Form bietet, verschleiern, daß im Einzelfall auch hier ѵѧѭѫ an die Stelle von ursprünglichem ѵѧѩѧ getreten ist, so stehen Belegstellen dieses Typs zahlreiche Belege eines sekundären вѣдѣ zur Seite, das nicht aus der ältesten Gestalt der jeweiligen Textstelle stammt. Es folgt daraus, daß bereits in der Erstübersetzung des Evangelientexts ѵѧѩѧ allenfalls vereinzelt mit ѵѧѭѫ konkurrierte[12].

1.1. Häufiges ѵѧѩѧ

An den vier Belegstellen des Savv. sind in der nachaksl. Überlieferung die Zeugnisse für ѵѧѩѧ häufig und überwiegen in einem Fall über die Zeugnisse für ѵѧѭѫ. An zwei der Belegstellen stimmt in den aksl. Evangelienhss. Zogr. zu Savv.:

---

[12] Wieweit die nachaksl. Textzeugen weitere Zeugnisse für вѣдѣ bieten, ist anhand der zur Verfügung stehenden Hilfsmittel nicht zu ermitteln. Wort- und Formenverzeichnisse nachaksl. Evangelientexte stehen allein für Ostr. (unzuverlässig), Arx., Curz., Mstisl., Dobrl. und in beschränktem Umfang für Putn. und Grig.9 zur Verfügung. Ihre Auswertung erbringt keine weiteren Belegstellen für eine 1.sg.präs. des Paradigmas вѣдѣтн. Nicht hierher gegen Миронова 1997: 451, вѣмь Arx. Joh. 14:5 (2x); Joh. 16:18, 21:24 (2x), die vielmehr Zeugnisse einer 1.pl. darstellen, sowie вѣдѣ Curz., Joh. 3:32 gegenüber ѵѣѩѧ Ass.; Mar., gr. ἑώρακεν; Joh. 11:42, gegenüber ѵѧѩѧѩѭ Ass.; Zogr., вѣдѣхъ Savv.; Mar., gr. ᾔδειν; Joh. 15:21 gegenüber ѵѧѩєѭ Ass., Savv.; Zogr., Mar., gr. οἴδασιν.

Matth. 25:12 вѣдѣ Savv., Ostr. (148d18), Jov., Kox.; Zogr., Tip.[t], (Rašk.), (Mokr.), Tъrn., Bud., (Bogd.), Curz.; Mstisl. (136d12), Jur'. (l.s.), Dobrl. (2x), Mir. (≙ Crk. (2x), Hil.), Vuk. (2x), Tret'. (2x), Rad. (161a 4), Hilf.1 (2x); Aleks., von dem вѣ̂ Vrač. (117b); Dobrš.; Grig.9, вѣдѧ̈ Plovd. (27b18); Iv., Sof. 1139 und вндѣ Frol. abzweigen, gegenüber вѣмь Ostr. (86b 18f.), Vrač. (69b), Putn. (2x), Plovd. (62b1); Mar., Sreć.[1], Ban., Div., Nik.[a] (≙ Nik.[b]), (Šaf.), Vrut., (Kop.), MNZ, Hval., Čaj.; Mstisl. (67d8), Jur'. (l.p.), Rad. (80a 2f.), Karp.[e] (2x), ѵѧѯѭ Ass., Tur.; Gal., вѣм(-) Vat.

Luk. 13:25 вѣдѣ Savv., Ostr. (108c13); Zogr., Dobrm., Sreć.[1], Ban., (Šaf.); Mstisl., Dobrl., Vuk., Rad.; Aleks., von dem вѣдє Putn., вѣ̂ Dobrš., Curz. und вѣдѧ Buc., Iv., Sof. 1139 abzweigen, gegenüber вѣмь Ostr. (237d13), Arx., Jov., Vrač., Kox., Plovd.; Gal., (Rašk.), Kjust.[t], (Mokr.), (Bogd.), Div., Nik.[a] (≙ Nik.[b]), Vrut., (Kop.), MNZ, Hval., Čaj., Mir. (≙ Crk., Hil.), Karp.[e], ѵѧѯѭ Ass.; Mar., (Tъrn.)

An einer Belegstelle steht вѣдѣ Savv. (l.s.) gegen вѣмъ (l.p.) der gleichen Hs und das Zeugnis der übrigen aksl. Evangelienhss.

Matth. 26:70 вѣдѣ Savv. (112b1), Arx. (2x), Orb. (l.s.); Dobrš., Frol.; Mstisl. (2x), Jur'. (2x), Dobrl. (2x); Tret'. (l.s.), Tip.[a], Hilf.1 (2x), von dem вѣдє Putn. (97a), вѣ̂ Curz.; Vuk. (162d14) abzweigen, gegenüber ѵѧѯѭ Ass., Ostr. (2x), Vat., Jov. (2x), Vrač. (2x), Kox., Putn. (88b), Plovd.; Zogr., Mar., Gal., (Rašk.), (Mokr.), (Tъrn.), (Bogd.), Most., Div., Nik.[a] (≙ Nik.[b]), (Šaf.), Iv., Vrut., Sof. 1139, (Kop.), MNZ, Hval., Čaj.; Mir. (≙ Crk., Hil. (2x)), Vuk. (170a2), Kjust.[a], Rad. (2x), Karp.[e] (2x), вѣмъ Savv. (98a15), вѣ̂ Ban.; Aleks.

An einer weiteren Belegstelle steht Savv. gegen das Zeugnis der übrigen aksl. Evangelienhss.

Luk. 13:27 вѣдѣ Savv., Ostr. (108d4), Arx.; Dobrm., Dobrš., Kjust.[t], Tъrn., Ban., Curz.; Mstisl., Dobrl., Vuk.; Aleks., von dem вѣ̂ Vrač., вѣдѧ Buc., Iv., Sof. 1139 abzweigen, gegenüber вѣмь Ostr. (238a5), Jov., Putn., Plovd.; Zogr., Mar., (Rašk.), (Mokr.), (Bogd.), Div., Nik.[a] (≙ Nik.[b]), Šaf.), Vrut., (Kop.), MNZ, Hval., Čaj.; Mir. (≙ Crk., Hil.), Rad., Karp.[e], ѵѧѯѭ Ass., Kox.; Gal.

An den beiden letzten Belegstellen ist die Ursprünglichkeit von ѵѧѩѧ auszuschließen. Ebendies gilt mit geringerer Sicherheit für die zweite Belegstelle. Lediglich an der ersten Belegstelle scheinen die Zeugnisse für ѵѧѩѧ über die

Zeugnisse für ѵѧѯѩ zu überwiegen, doch kennen auch hier Ostr., Vrač.; Mstisl., Rad., Plovd. beide Varianten resp. ihre Reflexe. Selbst an den Belegstellen, in denen ѵѧѩѧ in der nachaksl. Überlieferung am häufigsten begegnet, überwiegen daher die Zeugnisse gegen seine Ursprünglichkeit. Die Häufigkeit von ѵѧѩѧ an den genannten Belegstellen ist daher nicht auf die Nachfolge der Erstübersetzung gegründet, sondern beruht auf einer oder mehreren anderen Ursachen, deren Einfluß sich bereits in der ältesten Tetrahs. bemerkbar macht. Zu Recht nimmt daher Vajs in seiner Rekonstruktion des Urtexts der slav. Evangelienübersetzung (Vajs 1935a/b; 1936a/b), die sich auf eine geringe Auswahl nachaksl. Textzeugen stützt (vgl. Vajs 1935a: [VI]), an allen Belegstellen der 1.sg.präs. des Paradigmas Ursprünglichkeit von ѵѧѯѩ an.

1.2. Überwiegendes ѵѧѯѩ

An der Belegstelle für ѵѧѩѧ des Ass., an der das Zeugnis der ältesten Aprakoshs. dem Zeugnis der aksl. Tetrahss. gegenübersteht, überwiegen in der nachaksl. Überlieferung die Zeugnisse für ѵѧѯѩ:

Matth. 28:5 ѵѧѩѧ Ass., Jov.; Gal.; Vuk.; Reims.[b], von dem вѣ̑ Dobrš. und вьiдѣ Curz. abzweigen, gegenüber вѣмь Ostr., Arx., Vrač., Putn., Plovd.; Zogr., (Rašk.), (Mokr.), Bud. (вѣм'), (Bogd.), Most., Div., Nik.[a] (≙ Nik.[b]), Iv., (Kop.), MNZ, Hval., Čaj.; Mstisl., Dobrl., Mir. (≙ Crk., Hil.), вѣмъ Savv., Vat.; Mar., (Tъrn.), (Šaf.), вѣм Kox.; Ban., Sof. 1139; Karp.[e], вѣ̑ Aleks.

Hier sind die Zeugnisse für ѵѧѩѧ im kurzen Aprakos- wie im Tetratext zu gering und zu zerstreut[13], um seine Ursprünglichkeit zu sichern. Der Befund deutet vielmehr auf die Ursprünglichkeit von ѵѧѯѩ, reicht jedoch seinerseits nicht zum Beweis. Tatsächlich kennt Ass. nach Ausweis von ѩьѥѩѵѧѩѧ Mark. 1:38 (vgl. unter 2.1.) wohl ursprüngliches -ѵѧѩѧ, das ein entsprechendes Licht auf den Beleg des Simplex wirft.

1.3. Ausschließliches ѵѧѯѩ

An zwei der Belegstellen deutet das Fehlen von ѵѧѩѧ in allen verglichenen aksl. und nachaksl. Hss auf die Ursprünglichkeit von ѵѧѯѩ[14]:

---

[13] Zur Beurteilung des Zeugnisses von Dobrš. und Curz. vgl. unter 1.4.2.1.

[14] Nicht hierher Joh. 3:2, wo die gr. Hss in οὗτος (sc. Νικόδημος) ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτός, καὶ εἶπεν αὐτῷ· ῥαββί, οἴδαμεν, ὅτι ἀπὸ θεού ἐλήλυθας διδάσκαλος übereinstimmen. Ungeachtet dessen ist nicht zu entscheiden, wie die slav. Kopisten die Stelle verstanden, da der Singular des Hauptsatzes die singularische Auffassung eines ursprünglichen ѵѧѯѩ nahelegte. In den verglichenen Textzeugen begegnet kein вѣдѣ. Der in der Unterscheidung der reduzierten Vokale einigermaßen verläßliche Ostr. schreibt jedoch вѣмь (und umgekehrt вѣмъ für eine 1.sg. in Joh. 5:32).

Joh. 5:32 ѹѧѿѩ Ass., Putn.; Zogr., Mar., Gal., Dobrš., (Rašk.), (Mokr.), (Tărn.), Ban., (Buc.), (Bogd.), Nik.[a] (≙ Nik.[b]), Iv., Curz., Vrut., (Šaf.), Sof. 1139, (Kop.), MNZ, Hval.; Dobrl., Mir. (≙ Crk.), Vuk., Rad., Karp.[e], вѣмъ Ostr., Vrač.; Mstisl., вѣ҃ Aleks.

Joh. 11:22 вѣмь Savv., Ostr., Vrač., Kox., Putn., Plovd.; Zogr., Gal., Dobrm., (Rašk.), (Mokr.), Bud., (Bogd.), Nik.[a] (≙ Nik.[b]), Iv., Curz., Vrut., Sof. 1139, (Kop.), MNZ, Hval.; Mstisl., Dobrl., Mir. (≙ Crk., Hil.), Vuk., Rad., Karp.[e], ѹѧѿѩ Ass.; Mar., Dobrš., (Tărn.), (Buc.), (Šaf.), вѣм(-) Vat., вѣ҃ Aleks.

1.4. Sekundäres ѹѧѡѧ

An den übrigen Belegstellen ist die Ursprünglichkeit von ѹѧѡѧ für die Erstübersetzung auszuschließen.

1.4.1. An zwei Belegstellen, die unter den Hss des kurzen Aprakostexts allein in Ostr. begegnen, ist ѹѧѡѧ erst in Hss des ausführlichen Aprakostexts bezeugt:

Mark. 14:71 вѣдѣ Mstisl., Jur'., Dobrl., Vuk., Tip.[a], Sim.[a]; Aleks. gegenüber вѣмь Ostr.; Zogr., Gal., Dobrm., (Buc.), Bud., Nik.[a] (≙ Nik.[b]), Iv., Curz., Sof. 1139, (Kop.), Hval., Čaj.; Rad., Karp.[e], ѹѧѿѩ Mar., (Tărn.), (Šaf.), Konst., вѣ҃ Ban. und (aus Matth. 26,72; 26,74 bezogenem) знаю MNZ[15].

Luk. 22:60 вѣдѣ Mstisl., Jur'., Dobrl., Vuk., Tip.[a], Sim.[a] gegenüber вѣмь Ostr.; Zogr., Mar., Gal., Dobrm., Kjust.[t], Ban., Bud., Div., Nik.[a] (≙ Nik.[b]), (Šaf.), Iv., Curz., Vrut., Sof. 1139, (Kop.), MNZ, Hval.; Karp.[e], вѣмъ Dobrš., вѣ҃ Aleks., von dem нѣсъмъ Tărn. abzweigt.

1.4.2. An den übrigen Belegstellen beschränken sich die Belege für вѣдѣ auf bestimmte Handschriftengruppen des Tetratexts.

1.4.2.1. вѣдѣ in Dobrš., Ban., Curz. usf.

Eine dieser Gruppen bilden Dobrš., Ban., Curz., die auch sonst zusammengehören[16] und denen sich die Hand F in Dobrm. (Dobrm.[f]) und gelegentlich andere Hss anschließen. So in:

---

[15] Ein weiterer Textzeuge für знаю bei Воскресенский 1894: 373.
[16] Vgl. Vakareliyska 2008 1: XVII–XIX; Vakareliyska 2008 2: 10.

Joh. 9:25 (1) вѣдѣ Dobrš., Buc., Šaf., Sof. 1139, Dobrm.[f]; Hilf.1, Karp.[e], von dem вѣдѧ Ban., Iv., вѣ́ Curz., abzweigt, gegenüber вѣмь Ostr., Arx., Vrač., Putn.; Zogr., Gal., (Rašk.), (Mokr.), Bud., (Bogd.), Nik.[a] (≙ Nik.[b]), Vrut., (Kop.), MNZ, Hval.; Mstisl., Mir. (≙ Crk., Hil.), Vuk., Rad., ѹѧѿѩ Ass., Kox.; Mar., (Tърn.), вѣмѣ Vat., вѣмы Jov., вѣ͡ѣ Aleks. In Dobrl. ist erstes вѣмь des Verses durch Textsprung вѣмь ∩ вѣмь ausgefallen.

Joh. 9:25 (2) вѣдѣ Dobrš., Buc., Curz., Dobrm.[f] gegenüber вѣмь Ostr., Arx., Vrač., Putn.; Zogr., Mar., Gal., (Rašk.), (Mokr.), (Tърn.), Ban., Bud., (Bogd.), Nik.[a] (≙ Nik.[b]), (Šaf.), Vrut., Sof. 1139, (Kop.), MNZ, Hval.; Mstisl., Dobrl., Mir. (≙ Crk., Hil.), Vuk., Rad., Karp.[e], ѹѧѿѩ Ass., Kox.; Iv., вѣмы Jov., вѣ͡ѣ Aleks.

Für Buc., Joh. 9:25 scheint die Angabe der Variante вѣдѣ bei Jagić 1916: 23, anzuzeigen, daß die Form an beiden Stellen des Verses begegnet.

Joh. 11:24 вѣдѣ Dobrš., von dem в ѣ̂́ Curz. abzweigt, gegenüber вѣмь Ostr., Vat., Vrač., Kox., Putn., Plovd.; Zogr., Mar., Gal., Dobrm., (Rašk.), (Mokr.), (Tърn.), (Buc.), Bud., (Bogd.), Nik.[a] (≙ Nik.[b]), (Šaf.), Iv., Sof. 1139, Vrut., (Kop.), MNZ, Hval.; Mstisl., Dobrl., Mir. (≙ Crk., Hil.), Vuk., Rad., Karp.[e], ѹѧѿѩ Ass., Savv., вѣ͡ѣ Aleks.

Joh. 13:18 вѣдѣ Dobrm., Dobrš., Ban., Curz., von dem вѣдѧ Iv. abzweigt, gegenüber ѹѧѿѩ Zogr., Mar., Gal., (Tърn.), Buc., Bud., Nik.[a] (Šaf.), Vrut., (Kop.), MNZ, Hval., вѣ͡ѣ Aleks.

An diesen Belegstellen begegnet вѣдѣ allein in Hss bg. Provenienz, die sich nicht auf das obg. Verwendungsgebiet der Schriftsprache beschränkt. An einer Belegstelle, die unter den Hss des kurzen Aprakosevangeliums allein in Arx. und Putn. begegnet, findet sich вѣдѣ in Hss osl. Ursprungs wieder:

Joh. 12:50 вѣдѣ Arx.; Ban., Curz.; Mstisl., Jur'., Dobrl., Hilf.1, von dem вндѣ Dobrš., вѣдѧ Iv. abzweigen, gegenüber вѣмь Putn.; Zogr., Mar., Gal., Dobrm., (Rašk.), (Mokr.), (Tърn.), (Buc.), Bud., (Bogd.), Nik.[a] (≙ Nik.[b]), Vrut., Sof. 1139, (Kop.), MNZ, Hval.; Mir. (≙ Crk.), Karp.[e], вѣ͡ѣ Aleks.

1.4.2.2. вѣдѣ in Sreć.[1], Iv. usf.

In einer zweiten Gruppe findet sich westbg. (maked.) (Sreć.[1]) mit geographisch mittelbg. Textzeugen (Tърn., Iv.) zusammen, denen sich an einzelnen Belegstellen serb. Hss (Crk., Hil.) und vereinzelt osl. Frol. anschließen:

Joh. 7:29 вѣдѧ[17] Iv. gegenüber вѣмь Ostr., Vrač., Putn.; Zogr., Mar., Gal., Tip.[t], Dobrm., (Rašk.), (Mokr.), (Тврн.), Ban., (Buc.), Bud., (Bogd.), Curz., Vrut., Nik.[a] (≙ Nik.[b]), Šaf., Sof. 1139, (Kop.), MNZ, Hval.; Mstisl., Dobrl., Mir. (≙ Crk., Hil.), Vuk., Rad., Karp.[e], вѣмъ Dobrš.; Jur'., ѹдѫ Ass., вѣ Aleks.

Joh. 8:14 вѣдѧ Iv. gegenüber ѹдѫѧ Ass., Ostr., Vrač.; Zogr., Mar., Gal., Dobrm., (Rašk.), (Mokr.), (Тврн.), (Buc.), Bud., (Bogd.), Vrut., Nik.[a] (≙ Nik.[b]), (Šaf.), Sof. 1139[b], MNZ, Hval.; Mstisl., Dobrl., Mir. (≙ Crk., Hil.), Vuk., Rad., Karp.[e], вѣмъ Dobrš., вѣ Putn., вѣ Aleks.

Joh. 8:37 вѣдѣ Sreć.[1], Iv., gegenüber ѹдѫѧ Ass., Ostr., Putn.; Zogr., Mar., Gal., Dobrm., (Rašk.), (Mokr.), (Тврн.), Ban., (Buc.), (Bogd.), Nik.[a] (≙ Nik.[b]), (Šaf.), Curz., Vrut., (Kop.), MNZ, Hval.; Mstisl., Dobrl., Mir. (≙ Crk., Hil.), Vuk., Rad., Karp.[e], вѣмъ Dobrš., вѥмь Sof. 1139[b], ß̃ѣ Aleks.

Joh. 8:55 (1) вѣдѣ Hil., von dem вѣдѧ Iv. abzweigt, gegenüber вѣмь Ostr., Arx., Putn., Gal., Dobrm., (Rašk.), (Mokr.), Ban., (Bogd.), Nik.[a] (≙ Nik.[b]), Curz., Vrut., Sof. 1139, (Kop.), MNZ, Hval.; Mstisl., Jur'., Dobrl., Mir., Crk., Rad., Hilf.1, Karp.[e], вѣмъ Vrač.; Mar., (Тврн.), (Buc.), ѹдѫѧѳ Ass.; Dobrš., вѣм Šaf., вѣ Aleks., von dem свѣмь Vuk. abzweigt.

Joh. 8:55 (2) вѣдѣ Sreć.[1]; Crk., Hil., von dem вѣдѧ Iv. abzweigt, gegenüber вѣмь Ostr., Arx., Jov., Putn.; Zogr., Mar., Gal., Dobrm., Dobrš., (Rašk.), (Mokr.), (Тврн.), Ban., (Buc.), (Bogd.), Div., Nik.[a] (≙ Nik.[b]), (Šaf.), Curz., Vrut., Sof. 1139, (Kop.), MNZ, Hval.; Mstisl., Dobrl., Mir., Rad., Karp.[e], вѣмъ Vrač., ѹдѫ Ass., вѣ Aleks., von dem свѣмь Vuk. abzweigt.

Joh. 8:55 (3) вѣдѣ Hil., von dem вѣдѧ Iv. abzweigt, gegenüber вѣмь Ostr., Arx., Jov., Vrač., Putn.; Zogr., Gal., Dobrm., (Rašk.), (Mokr.), Ban., (Bogd.), Div., Nik.[a] (≙ Nik.[b]), Curz., Vrut., Sof. 1139, (Kop.), MNZ, Hval.; Mstisl., Dobrl., Mir. (≙ Crk.), Vuk., Rad., Karp.[e], ѹдѫѧѳ Mar., Dobrš., (Тврн.), (Buc.), ѹдѫѧѳ Ass., вѣм Šaf., вѣ Aleks.

Für Hil. scheint die Angabe bei Родић, Јовановић 1986: 45, anzuzeigen, daß вѣдѣ an allen drei Stellen des Verses begegnet.

---

[17] Zur Schreibung вѣдѧ gegenüber anderweitigem вѣдѣ der Hs (z. B. Joh. 8:37) vgl. Мирчев 1963: 108 mit 104; Иванова-Мирчева, Харалампиев 1999: 70; Харалампиев 2001: 67.

Joh. 9:12 вѣдѣ Sreć.[1], Tърn., Frol. gegenüber ѿдѫвѧ Ass., Ostr., Arx., Jov., Putn.; Zogr., Dobrm., (Rašk.), (Mokr.), Ban., (Bogd.), (Buc.), Div., Nik.[a] (≙ Nik.[b]), Curz., Vrut., Sof. 1139, (Kop.), MNZ, Hval.; Mstisl., Dobrl., Mir. (≙ Crk., Hil.), Vuk., Rad., Karp.[e], вѣмъ Vat., Vrač.; Mar., Gal., Dobrš., (Šaf.), Iv., вѣ҃ Aleks.

1.4.3. Außerhalb der im Voranstehenden behandelten 21 Belegstellen begegnet вѣдѣ in nachaksl. Tetrahss. überdies in drei Versen des Evangelientexts anstelle von ursprünglichem ѿрѧѳе:

Matth. 26:72 вѣдѣ Tърn., Frol. gegenüber ѿрѧѳе Ass., Savv. (2x), Ostr. (2x), Vat., Arx. (2x), Jov. (2x), Vrač. (2x), Kox., Putn. (2x), Plovd.; Zogr., Mar., Gal., Dobrš., (Rašk.), (Mokr.), Ban., (Bogd.), Most., Div., Nik.[a] (≙ Nik.[b]), Curz., Vrut., (Šaf.), Iv., Sof. 1139, (Kop.), MNZ, Hval., Čaj.; Mstisl. (2x), Dobrl. (2x), Mir. (≙ Crk., Hil.), Vuk. (2x), Kjust.[a], Rad. (2x), Karp.[e] (2x); Aleks.

Matth. 26:74 вѣдѣ Tърn., вндѣ Frol. gegenüber ѿрѧѳе Ass., Savv. (2x), Ostr. (2x), Arx. (2x), Jov. (2x), Vrač. (2x), Kox., Putn. (2x), Plovd.; Zogr., Mar., Gal., Dobrš., (Rašk.), (Mokr.), Ban., (Bogd.), Div., Nik.[a] (≙ Nik.[b]), Most., Curz., Vrut., (Šaf.), Iv., Sof. 1139, (Kop.), MNZ, Hval., Čaj.; Mstisl. (2x), Dobrl. (2x), Mir. (≙ Crk., Hil.), Vuk. (2x), Kjust.[a], Rad. (2x), Karp.[e] (2x); Aleks.

Luk. 22:57 вѣдѣ Aleks. gegenüber ѿрѧѳе Zogr., Mar., Gal., Dobrm., Dobrš., Kjust.[t], (Tърn.), Ban., Bud., Nik.[a] (≙ Nik.[b]), Šaf., Iv., Curz., Vrut., Sof. 1139, (Kop.), MNZ, Hval.

Gegenüber ursprünglichem ѿрѧѳе begegnet вѣдѣ außer in Hss bg. Provenienz in osl. Frol. und Aleks., die die Form auch an anderer Stelle kennen.

In den unterschiedlichen Redaktionen der ksl. Schriftsprache begegnet вѣдѣ (und Varianten) mithin in[18]:

maked.[19] Jov. (2 : 10); Dobrm. (3 : 12), Dobrš. (10 : 10), Sreć.[1] (4 : 1); Rad. (2 : 17), Karp.[e] (1 : 21), Grig.9 (1 : 0)

bg. Vrač. (2 : 16), Kox. (1 : 8), Plovd. (1 : 7); Kjust.[t] (1 : 2), Tърn (5 : 17), Ban. (5 : 13), Buc. (4 : 13), Bud. (1 : 11), Šaf. (2 : 18), Iv. (12 : 9), Curz. (10 : 10), Sof. 1139 (4 : 16)

---

[18] Die Aufstellung behält die Gliederung nach Textgattungen bei und mutet dem Leser zu, sich selbst ein Bild von den variierenden Zahlenverhältnissen zu machen.

[19] Der Terminus „maked." dient der Angabe der geographischen Herkunft der Textzeugen innerhalb des bg. Sprachgebiets.

Zeta-Hum	Mir. (1 : 17)
serb.	Rašk. (1 : 17), Mokr. (1 : 17), Bogd. (1 : 17), Dobrm.[f] (2 : 0), Vuk. (8 : 11), Crk. (3 : 16), Hil. (4 : 13)
kroat.-ksl.	Reims.[b] (1 : 0)
osl.	Ostr. (3 : 20), Arx. (4 : 8), Orb. (1x[20]), Putn. (2 : 17); Gal. (1 : 20), Tip.[t] (1x[18]), Frol. (5x[18]); Mstisl. (8 : 14), Jur'. (6x[18]), Dobrl. (9 : 12), Tret'. (3x[18]), Tip.[a] (3x[18]), Sim.[a] (2x[18]); Aleks. (5 : 19)[21]

und fehlt in[22]:

bg.	Vat.; Kjust.[a]
bosn.	Most., Nik.[a], Vrut., Div., Kop., MNZ, Nik.[b], Hval., Čaj.
osl.	Tur.; Konst.

2. Die Komposita

2.1. An drei Belegstellen der aksl. Hss des kurzen Aprakostexts begegnen Belege einer 1.sg. -ѵѧѧѧ von Komposita des Paradigmas ѵѧѧѧмѹ in der Funktion von Verba dicendi. So abgesehen von auf Ass. beschränktem ѹѯѣѵѣѵѧѿѣѵ Luk. 12:8[23] in Mark. 1:38 und Joh. 16:25. An der ersten dieser Belegstellen, die in beiden Aprakoshss. begegnet, erhebt -ѵѧѧѧ Anspruch auf Ursprünglichkeit:

Mark. 1:38	ѣьѣѵѣѵѧѧѧ Ass., Savv., Arx., Kox.; Gal., (Rašk.), (Mokr.), (Bogd.), Most., Div., Iv., Nik.[b]; Jur'., Dobrl., Mir. (≙ Crk., Hil.), Sim.[a], Karp.[e], von dem проповѣдѫ Jov., Vrač. und möglicherweise проповѣднмь Dobrš., проповѣднте Vuk., Rad.[24], sowie propo-

---

[20] Für Orb., Tip.[t], Frol.; Tret'., Hilf.1 sind (abgesehen von Tip.[t], Matth. 1:1 – нмѧтъ ѵ[... 5:23) allein die Varianten gegenüber Mar. in EIST und EMST, für Jur'. überdies und für Tip.[a], Sim.[a] allein die Varianten gegenüber Gal. in dessen Ausgabe zugänglich. Für diese Hss lassen sich daher keine verläßlichen Zahlenverhältnisse angeben.

[21] Hinzu kommt in Ban., Šaf., Konst., Sof. 1139, Nik.[b], Čaj.; Mstisl., Dobrl. ein вѣдѣ in Mark. 14:68 für ursprüngliches ѭѿѧѧє (s. unter 2.2.).

[22] Hier erübrigt sich die Angabe von Zahlenverhältnissen. Für Voj. sind allein die Varianten gegenüber Mir. an den Belegstellen zugänglich, die Bogd. abgehen. An ihnen begegnet kein вѣдѣ. Auffällig ist das Fehlen von вѣдѣ in den Textzeugen bosn. Provenienz, die in den Komposita (-) вѣдѣ kennen (s.u.).

[23] Vgl. Anm. 10.

[24] Zwei weitere Textzeugen bei Воскресенский 1894: 109. Vgl. вѣднмоѥ Supr. 121,30. Daß Varianten dieses Typs von ѣьѣѵѣѵѧѧѧ abzweigen, steht nicht außer Zweifel. Die größere Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß es sich um Bildungen nach dem Muster der halbthem. Paradigmen mit zweitem Flexionsstamm auf -ѧ- der Konj. II.3e (Typ ѵѹѯѧѣѣє ѵѹѯѧѧмѹ, vgl. Koch 1990: 235–241) handelt.

вѣдаемь Nik.[a], Hval.[25] abzweigen, gegenüber проповѣмь Ostr.; Zogr., Mar., Tip.[t], Sreć.[1], (Tărn.), Ban., (Šaf.), Sof. 1139, (Kop.), MNZ, Čaj.; Mstisl., проповѣмъ Konst.; проповѣ Aleks., von dem проповѣмы Putn., проповѣмн Curz. abzweigt. Plovd. bietet verderbtes да́ нда́ть проповѣда́тн.

Anders als im Fall von ѵ҃ѧѧѧ Matth. 28:5 stehen dem Zeugnis des Ass. hier neben Savv. zwei nachaksl. Hss des kurzen Aprakosevangeliums zur Seite. Kommt dem Zeugnis des Savv. und des Arx. aufgrund der dialektalen Gegebenheiten ihres Entstehungsgebiets[26] keine entscheidende Bedeutung zu, so bleiben außer dem Zeugnis des Kox. die Abzweigungen von einem Präsensstamm проповѣд-, darunter vor allem die Varianten von Jov. und Vrač., deren -ѫ am ehesten für -ѧ steht, das seinerseits mit -ѣ wechselt[27]. Sind jedoch Jov. und Vrač. einschlägig, so ist an der Ursprünglichkeit von ѩьѥгэѵ҃ѧѧѧ in Mark. 1:38 kaum ein Zweifel möglich.

Halten die Belege als Zeugnisse der Ursprünglichkeit von -ѵ҃ѧѧѧ stand, so stammen die Urheber der Übersetzung des Aprakostexts aus einem Gebiet, das ѵ҃ѧѧѧ kannte, und es erhebt sich die Frage nach dem Ursprung der aksl. Bibeltexte (Mar. und Ps.Sin.), die allein jüngeres ѵ҃ѧѿѧ bieten. Der aksl. Gesamtbefund spricht dafür, daß ѵ҃ѧѧѧ zur Zeit der Erstübersetzer eine aussterbende Bildung war, die im Begriff war, jüngerem ѵ҃ѧѿѧ zu weichen. Für die Erklärung der Einzelheiten des Befundes gibt es mehrere Möglichkeiten. Zum einen kann es sich bei der Heimat der Erstübersetzer um ein Gebiet handeln, in dem ѵ҃ѧѧѧ von jüngerem ѵ҃ѧѿѧ verdrängt wurde, so daß die Sprecher zwischen beiden Formen wechseln konnten, zum anderen ist damit zu rechnen, daß an der Redaktion des Tetratextes und weiterer Bibeltexte andere Übersetzer als an der Übersetzung des Aprakostexts tätig waren. Die Frage ist allein anhand der Belege für ѵ҃ѧѧѧ und ѵ҃ѧѿѧ nicht abschließend zu entscheiden, sondern bedarf der Kontrolle anhand anderweitigen Materials.

An der zweiten Belegstelle, die allein in Savv begegnet, ist -вѣдѣ dagegen sekundär. So in Joh. 16:25, wo повѣдѣ Savv. (106a19) in der späteren Über-

---

[25] Воскресенский 1894 zitiert überdies die Varianten проповѣдаю aus einer r.-ksl. Hs des 14. Jh.s. (S. 108) und проповѣдамь aus vier Hss des 15.–16. Jh.s der vierten Redaktion des Evangelientextes, von denen drei ein „русско-болгарское“ resp. „болгарско-русское“, und eine ein „русское правописание“ bieten. Als Ausgangspunkt der Varianten in Gestalt von Flexionsformen eines Paradigmas проповѣдаѭ kommt eine 1.sg.präs. *проповѣда mit -а für -ѫ (vgl. Anm. 28) in bg. Vorläufern der betreffenden Textzeugen in Betracht, in denen sich -ѫ durch Nasalwechsel mit -ѧ in (-)вѣдѧ bg. Textzeugen für älteres вѣдѣ erklärt.

[26] Zum diesbezüglichen Befund von Hss osl. Redaktion vgl. unter 3.

[27] Vgl. Anm. 25. Beide Formen in den Beschreibungen der Verwendung der Nasalzeichen in den betreffenden Hss bei Мошин 1954: 34–38, resp. Цонев 1914: 18–34, nicht berücksichtigt, doch kennen beide Hss. neben dem Wechsel der Nasalvokale den Wechsel von ѧ und ѣ. Die Frage bedarf weiterer Aufmerksamkeit.

lieferung keine Nachfolge findet. Hier bestätigt der nachaksl. Befund die Ursprünglichkeit von ѿѧѻѡѧ̈ѡѧ̈ѥ in ꙗѧ ꙗѩ ѥѿꙋꙗѭѥ ꙋ̈ѥ ѣ ѧѵꙗꙋ · ѿѧѻѡѧ̈ѡѧ̈ѥ ѡѩѭѧ Zogr., Mar., das älterem ἀλλὰ παρρησίᾳ περὶ τοῦ πατρὸς ἀπαγγελῶ ὑμῖν der Vorlage folgt. Die Form kehrt in възвѣщѫ Ostr. (2x), Vat., Arx., Jov. (2x[28]), Kox., Putn. (2x), Plovd.; Gal., Dobrm., Dobrš., Rašk., (Tърn.), Ban., (Buc.), Bud., (Bogd.), Nik.[a], Vrut., Sof. 1139, (Kop.), MNZ, Hval., Čaj.; Mstisl. (25a 5), Dobrl. (37c 13f.), Mir. (265b 14f, ≙ Crk., Hil. (2x), Rad. (2x), Karp.[e] (2x); Aleks. wieder. Auch an erster Stelle bietet Savv. mit съкажѫ (140a14) ein pf. Synonym, das in ськажоу Vuk. (26c24) wiederkehrt. Die Lesarten konkurrieren mit präsentischem ѿѧѻѡѧ̈ѡѩѧ̈ Ass., възвѣщѫѧ̑ Vrač. (2x), вьзвѣщаѧ Curz., вьзвѣщаѫ Mokr.; Mstisl. (148b3), Jur'. (l.p.), Dobrl. (224a 23f.), Mir. (54a3), Vuk. (166d18), Tret'. (l.p.), das zu ἀπαγγέλλω des Koinetexts stimmt und den Ausgangspunkt der Varianten възвѣщаваѫ Iv., съвѣщаваіѫ Jur.' (l.s.) bildet.

2.2. In der nachaksl. Überlieferung begegnen drei weitere Belege einer 1.sg. -вѣдѣ, von denen zwei Verba dicendi angehören. An einer der Belegstellen, die dem kurzen Aprakostext abgeht, deutet der Befund darauf, daß вѣдѣ aus dem ausführlichen Aprakostext in Hss des Tetraevangeliums gelangte:

Matth. 7:23 нсповѣдѣ Frol.; Mstisl., Jur'., Dobrl., Mir., Tret'., Tip.[a]; Aleks., von dem нсповѣдѣн Vrut.[29] und нсповѣда Hilf.1 abzweigen, gegenüber ѯ̈ꙋꙗѳѡ̈ѡѭѧ Zogr., Gal., Rašk., Mokr., Ban., Bud.,Voj., Nik.[a], (Šaf.), Iv., Curz., Sof. 1139, (Kop.), MNZ, Hval., Čaj.; Vuk., Rad., Karp.[e], ꙋꙋꙗѳѡ̈ѡѭѧ Mar., und ꙗеѵеть Hil.

An einer zweiten ist -вѣдѣ auf westbg. (maked.) Rad. beschränkt:

Matth. 10:32 нсповѣдѣ Rad. (28b 23f.) gegenüber нсповѣмь Ostr. (2x), Arx., Jov. (2x, [------мь 123b2], Vrač., Putn. (2x), Plovd.; Zogr., Gal., Dobrš., (Rašk.), (Voj.), (Tърn.), Bud., Div., Nik.[a], (Šaf.), Curz., Vrut., Sof. 1139, (Kop.), MNZ, Hval., Čaj.; Mstisl. (2x), Dobrl. (2x), Mir. (≙ Crk., Hil.), Vuk. (2x), Rad. (33d2), Karp.[e] (2x); ꙋꙋꙗѳѡ̈ѡѭѧ Ass. (124b 2f.), Savv.; Mar., Iv.; Jur'. (l.s.), ꙋꙋꙗѳѡ̈ѡѭѧѿ Ass. (34b 1f.), Kox. (2x), нс[-----]ѣ Vat., нсповѣ̑ Ban.; Aleks.[30]

An der dritten Belegstelle begegnet -вѣдѣ als Flexionsform eines Kompositum der Bedeutung („wissen" →) „verstehen". In der Wiedergabe von Mark. 14:68, das allein in Ostr. aus dem Tetratext in eine Hs des kurzen Aprakostexts

[28] вьзвѣщѧ 23a13, вьзвѣщѫ 98b 6 mit aus -ѧ verbessertem -ѫ.

[29] Durch Dittographie des Anlauts von folgendem нмь in einem Vorgänger der Hs.

[30] Den Angaben bei Родић, Јовановић 1986: 66, ist nicht zu entnehmen, ob mit Mir. übereinstimmendes (нсповѣмь) in Bogd. oder Voj. begegnet.

eingedrungen ist, erweist der hs Befund die Ursprünglichkeit von не оумѣіѫ нн съвѣмь Ostr.; Zogr., Mar., Gal., (Buc.), Bud., Nik.[a], MNZ, Hval. gegenüber gr. οὐκ οἶδα οὔτε ἐπίσταμαι (sc. σὺ τί λέγεις). Von der ursprünglichen Lesart zweigen не оумѣѫ не свѣмь Vuk., Karp.[e], не оумѣю нн вѣмь Kop. sowie не знаіѫ · нн сьвѣмь Dobrm., Tърn., Iv. (съвѣмъ); Rad.[31] ab. Durch Revision nach der Vorlage ist оумѣю in не вѣдѣ нн свѣмъ Konst., Nik.[b], Šaf. (свѣм), Sof. 1139 (свѣ́мь), Čaj., von dem не вѣдѣ не съвѣдѣ Mstisl., не вѣдѧ нн свѣдѧ Ban., не вѣдѣ нн сьдрьжѫ Jur'., не вѣдѣ Dobrl., Sim.[a] und не вѣдѣ нннже знаю Aleks. abzweigen, durch вѣдѣ (und eine Variante), in не вѣмн Curz. durch eine Variante von вѣмь ersetzt. Unzweifelhaft sekundäres вѣдѣ stammt aus einer der Parallelstellen Matth. 26:70 oder Luk. 22:60. In Ban. und Mstisl. ist zudem ursprüngliches ⰔⰐⱟⰔⱟⰐ durch съвѣдѣ (und eine Variante) ersetzt.

In den unterschiedlichen Redaktionen der ksl. Schriftsprache begegnet (-)вѣдѣ (und Varianten) mithin in:

maked.	Jov. (1 : 2); Rad. (1 : 2), Karp.[e] (1 : 4)
bg.	Vrač. (1 : 1), Kox. (1 : 2); Ban. (1 : 3) Iv. (1 : 3)
Zeta-Hum	Mir. (2 : 1)
bosn.	Most. (1 : 0), Vrut. (1 : 1), Div. (1 : 1), Nik.[b] (1 : 1)
serb.	Rašk. (1 : 2), Mokr. (1 : 1), Bogd. (1 : 1), Crk. (1 : 1), Hil. (1 : 1), Hilf.1 (1x)
osl.	Arx. (1 : 1); Gal. (1 : 3), Frol. (1x[20]); Mstisl. (2 : 3), Jur'. (2x[28]) Dobrl. (2 : 2), Tret'. (1x[28]), Tip.[a] (1x[28]), Sim.[a] (1x[28]); Aleks. (1 : 2)

und fehlt in:

maked.	Dobrm., Dobrš., Sreć.[1]
bg.	Vat.; Tърn., Buc., Bud., Šaf., Curz., Sof. 1139
bosn.	Nik.[a], Kop., MNZ, Hval., Čaj.
serb.	Vuk.
osl.	Ostr., Putn., Plovd.; Konst.

Tur.; Kjust.[t], Dobrm.[f]; Kjust.[a], Grig.9 bieten keine der hergehörigen Belegstellen; Vat. bietet nur Joh. 16,25, wo eine 1.sg.präs. des Paradigmas -ѱѧѩѧѡѕ nicht ursprünglich ist; an zwei hergehörigen Belegstellen des Voj. begegnet kein -вѣдѣ.

[31] Ein weiterer Textzeuge bei Воскресенский 1894: 370.

3

Außerhalb der aksl. Überlieferung und ihrer nachaksl. Tradition begegnen Entsprechungen von aksl. (-)ѵѧѩѧ im älteren Schrifttum aller Sprachzweige des Slavischen. Es ist daher zunächst zu prüfen, ob (-)ѵѧѩѧ zu Beginn der Slavenmission im balkanischen Ursprungsgebiet des Aksl. heimisch und ob es im wsl. ersten Verwendungsgebiet der jungen Schriftsprache gebräuchlich war.

Das Ursprungsgebiet des Aksl. liegt auf westbg. Boden. Die historischen Nachrichten und der Übergang von ъ > *o*, ь > *e*, der die Mehrzahl der aksl. Evangelienhss. (Ass.; Zogr.[a], Zogr., Mar., Zogr.[b]) charakterisiert[32], grenzen es auf den makedonischen Süden des Gebiets ein. Innerhalb dieses Gebiets gab es entweder Gegenden, in denen ѵѧѩѧ zumindest weitgehend durch ѵѧѯѭ verdrängt war, oder Kopisten, die konsequent die jüngere Form bevorzugten. Aus entsprechendem Milieu stammt außer Mar.[33] auch Ps.Sin., das allein -ѵѧѯѭ kennt. Außerhalb des Evangelientexts begegnet ѵѧѩѧ in den hergehörigen aksl. Texten in dem auf makedonischem Boden redigierten Euch.Sin., wo es ohne Gegenzeugnisse ist. Von den verglichenen nachaksl. Evangelienhss. sind Jov.; Dobrm., Dobrš., Sreć.[1]; Rad., Karp.[e], Grig.9 makedonischen Ursprungs. In alle diesen Hss begegnet (-)вѣдѣ, das in Grig.9 herrscht (doch 1 : 0) und in Dobrš. überwiegt, im übrigen aber der jüngeren Form teils deutlich unterliegt. (-)ѵѧѩѧ (und eine Variante) ist an je 5 Belegstellen des Dobrš. und Sreć.[1] und an einer Belegstelle des Karp.[e] sekundär. Das bedeutet, daß es hier nicht aus der älteren Vorgeschichte der betreffenden Textstellen, sondern aus der Sprache des aktuellen Verwendungsgebiets der Schriftsprache, d. h. der Sprache des Kopisten stammt. Der Befund erhärtet für das Umfeld des Aksl. die Existenz eines ѵѧѩѧ, das über das Ende der mährischen Phase der Verwendung der Schriftsprache hinaus fortlebte. Für die Heimat des Aksl. selbst spricht allein ѕьѣѕѣѵѧѩѧ Ass., Savv. usf. für die Kenntnis von (-)ѵѧѩѧ, das bereits der Konkurrenz von jüngerem ѵѧѯѭ ausgesetzt war.

Die Sprache der Erstübersetzer traf im Entstehungsgebiet der slav. Evangelienübersetzung auf eine Sprachform, in der eine Entsprechung von ssl. ѵѧѩѧ geläufig war. Das bezeugen Belege der Form in den nachaksl. Hss böhm. Ursprungs (Ben., Bes., Venc.Nik., Venc.Nov., Vit.[34])[35] sowie bis ins 16. Jh. ver-

---

[32] Achr. kennt allein die Vollvokalisierung von ь > *e*; der sehr fragmentarisch lesbare Zogr.[a] bietet lediglich токмѡ. Eine Sonderstellung nimmt die Savvina kniga ein, die nur fünf Fälle der Vollvokalisierung von ъ > o und nur einen Fall der Vollvokalisierung von ь > *e* bietet (vgl. Vondrák 1912: 190–192). Vondrák setzt sie daher in das nordostbg. Grenzgebiet zum Ostslavischen (a.a.O., S. 32).

[33] Zur Lokalisation der Hs vgl. Koch 1987: 72–89.

[34] Vgl. Anm. 41.

[35] Vgl. Sl 1: 375.

breitetes *vědě des Ač.[36] Im Umfeld dieses Gebiets findet aksl. -ѵѧѩѧ Entsprechungen im Asle. in unter aksl. Einfluß stehendem *izpovuede* Fris. 1.2, *izpouuede* Fris. 3.26. Überdies ist ѵѧѩѧ (resp. ѵѫѩѧ) im Kroat.-Ksl. bezeugt[37]. Es besteht daher die Möglichkeit, daß sich aksl. ѵѧѩѧ außerhalb des Savv. dem Einfluß der Sprache des wsl. Ambientes der Evangelienübersetzung verdankt.

In den Hss bg. Provenienz fällt die Häufigkeit von вѣдѣ (und Varianten) in Curz. und Iv. auf. Dabei ist in den aksl. Hss (-)ѵѧѩѧ an einer Belegstelle des Savv., in den nachaksl. Hss вѣдѣ an 5 Belegstellen des Curz. und an 9 Belegstellen des Iv., endlich -вѣдѣ an einer Belegstelle des Ban. sekundär. Dazu stimmt die relative Häufigkeit der Form in Търn., wo drei der Belege, und Buc., wo zwei der Belege sekundär sind. Auch hier stammt вѣдѣ mithin zum Teil aus der Sprache des Verwendungsgebiets der Schriftsprache.

Im Osl. ist вѣдѣ außer in Übersetzungstexten und in heimischen Texten unter ksl. Einfluß aus einem Kontext beigebracht, der vom Einfluß des Ksl. frei ist[38] und wird überdies durch die part. вѣдѣ „doch“[39], die nach Ausweis von ač. *vědě* (*ž*) (vgl. Kopečný 1980: 723), skr. *vjede* (vgl. AR 21: 51) voreinzelsprachlichen Ursprungs ist, als autochthon bezeugt (Соболевский 1907: 93; Va 1: 177). In osl. Fortsetzungen balkanischer Texte kann вѣдѣ daher heimischen Ursprungs sein, verdankt sich in Kopien bg. Texte (Izb. 1073 (7x), Izb. 1076 (2x) usf.) jedoch zumindest teilweise der bg. Vorlage. Wie weit dies unter den Evangelientexten für Hss des kurzen Aprakos- (Ostr., Arx., Putn.) und des Tetratexts (Gal., Tip.[t], Frol.) gilt, ist nicht verläßlich zu entscheiden. Auffällig ist jedoch das hohe Aufkommen von вѣдѣ in den ostsl. Hss des ausführlichen Aprakostexts (Mstisl., Jur'., Dobrl., Tret'., Tip.[a], Sim.[a]), das geeignet ist, ein Licht auf den osl. Ursprung der Textgattung zu werfen. Einer genaueren Untersuchung bedarf die Vorgeschichte des Aleks., in dem вѣдѣ mehr als ein Fünftel der Belege der 1.sg.präs. des Paradigmas ausmacht. Außerhalb des Evangelientexts gelten die voranstehenden Überlegungen auch für den Uspenskij zbornik, der nach dem Formenverzeichnis der Ausgabe nicht weniger als 59 Belege für вѣдѣ, das auch außerhalb des reichen Bestands an Evangelienzitaten begegnet, und wenigstens

---

[36] Vgl. Gebauer 1898: 405f. Sla. Entsprechungen der Form sind nicht beigebracht (vgl. Stanislav 1967: 561–563).

[37] Vgl. RCSJHR 1: 109; dazu ѵѧѩѧ Reims.[b], Matth. 28:5 (s.o.); ѿѵѧѩѧ BrVO, Rut. 4:4. Auf serb. Boden ist вѣдѣ seltener. Es begegnet außerhalb des Evangeliums in serb.-ksl. тебе вѣдѣ господи боже мои Stef.Žit.Sim. 49,17f.

[38] So in не вѣдѣ могу ли сѧ и да искусить мѧ Lavr. 42b (sic).

[39] то вѣдѣ ꙗла вы ꙗрота Lavr. 94a usf. (vgl. MCOC 1: 155; Срезневский 1: 481; СРЯ XI–XVII вв. 2: 50).

7 Belege für -вѣдѣ[40] bietet. Abgesehen von den Belegen des Vit.[41] stammen die meisten dieser Belege gewiß aus den bg. Vorlagen der Texte, doch begegnen die Formen auch in Texten osl. Usprungs aus der Feder Nestors, die zu dem angeführten Zeugnis der Lavrent'evskaja letopis' stimmen (so вѣдѣ 10b9 in der Passion der hl. Boris und Gleb, вѣдѣ 53b14; 65b10; повѣдѣ 48d1 in der Vita des Feodosij Pečerskij).

Für das Schicksal von вѣдѣ im aksl. Evangelientext ergibt sich daraus das folgende Szenario. Die schwache Bezeugung der Ursprünglichkeit von (-)ѹѧѩѧ für die Erstübersetzung des slav. Evangeliums spricht dafür, daß die Bildung in der Sprache der Erstübersetzer im Begriff war, jüngerem (-)ѹѧѯѧ zu weichen. Die Übersetzer trafen im ersten Verwendungsgebiet des Aksl. jedoch auf ein sprachliches Milieu, in dem die Form *vědě* heimisch war. Ob vereinzeltes ѹѧѩѧ der ältesten Aprakoshs. und seltenes ѹѧѩѧ der ältesten Tetrahs. aus der Sprache der balkanischen Heimat der Übersetzer stammt oder auf dem Einfluß der Sprache des ältesten Verwendungsgebiets des Aksl. beruht, ist daher nicht zu entscheiden. Nach der Vertreibung der Schüler der Slavenlehrer aus Mähren auf den Balkan zurückgekehrt, fand die aksl. Schriftsprache einerseits Aufnahme in Ostbulgarien (mit dem Zentrum in Preslav) und wurde andererseits in die Nähe ihres Entstehungsgebiets (mit dem Zentrum in Ohrid) delegiert. In ihrem neuen wbg. Verwendungsgebiet fand sie hinsichtlich der Formbildung des Paradigmas ѹѧѩѧѡѹ eine Sprachform vor, in der sich вѣдѣ nach Ausweis nachaksl. Textzeugen zumindest regional in lebendigem Gebrauch erhalten hatte. In ihrem neuen ostbg. Verwendungsgebiet aber stieß sie nach Ausweis von Savv. und Supr. auf Sprachformen, in denen (-)ѹѧѩѧ lebendiger als an den übrigen Stationen ihrer Geschichte war. Zwischen beiden Zonen vermittelt nach Ausweis von Tъrn. und Iv. das mittelbg. Gebiet, so daß der Erhalt von вѣдѣ auf bg. Boden ein Kontinuum bildet, das nach Ausweis des Vat.[42] spätestens im 11. Jh. jedoch Enklaven umschloß, in denen sich die jüngere Form durchgesetzt hatte. Ob es bereits im 9. Jh. derartige Enklaven gab oder ob sich die Redakteure von Mar. und Ps.Sin. am Ort der Redaktion für die jüngere Form entschieden, ist nicht zu entscheiden.

---

[40] повѣдѣ 22b32; 48d1; 79d2; 178b25; 210c11; проповѣдѣ 244a5; оувѣдѣ 75c7; gegenüber повѣмь 160d7; съвѣмъ 16d21. Gegen Демьянов, Ляпон 1971: 725, nicht hierher съповѣмы 8d8, das vielmehr eine 1.pl. darstellt und оувѣдѣ in не тъгда бо оубо оувѣдѣ юго да не боудеть 216c 7f. und да н танноє бж҃ніє оувѣдѣ 228a 14f., für die keine gr. Entsprechung beigebracht ist. Ambivalent ist auch нсповѣмь in нъ ꙗко же самъ рече дх҃ъмь прнсно съ намн ѥсть · ꙗко же о семь нынѣ нсповѣмь 65a27–30.

[41] вѣдѣ 124b26; 124d22; 126c16; 126d7. Gegen Демьянов, Ляпон 1971: 648, nicht hierher повѣдѣ in н прѣвезѳ вы на нноу землю въ нюже тн повѣдѣ 126d3–5.

[42] In der Behandlung der reduzierten Vokale steht Vat. mit häufiger Vollvokalisierung von *ь* > *e* und vereinzelter Vollvokalisierung von *ъ* > *o* den geographisch mittelbg. Hs nahe (vgl. IA: 22).

LITERATUR

1. *Altkirchenslavische Quellen*

1.1. *Evangelientexte*

Ass. Codex Assemanianus, kurzes Aprakosevangelium, 11. Jh.; Faksimile: Д ж у р о в а, А., В. И в а н о в а - М а в р о д и н о в а. *Асеманиево евангелие*. Факсимилно издание. София, 1981 [Dzhurova, A., V. Ivanova-Mavrodinova. Asemanievo evangelie. Faksimilno izdanie. Sofia, 1981]; Text: K u r z, J. *Evangeliář Assemanův. Kodex Vatikánský 3. slovanský*, II. Praha, 1955.

Mar. Codex Marianus, Tetraevangelium, 11. Jh.; Ed.: J a g i ć, V. *Quattuor evangeliorum versionis palaeoslovenicae codex Marianus glagoliticus* ..., Berolini, 1883 (= Graz, 1960).

Savv. Savvina kniga, kurzes Aprakosevangelium, 11. Jh.; Faksimile und Text: К н я з е в с к а я, О. А., Л. А. К о р о б е н к о, Е. П. Д о г р а м а д ж и е в а. *Саввина книга – древнеславянская рукопись XI, XI–XII и конца XIII века*. Москва, 1999 [Kniazevskaia, O. A., L. A. Korobenko, E. P. Dogramadzhieva. Savvina kniga. Drevneslavianskaia rukopis' XI, XI–XII i konca XIII veka. Moskva, 1999]; Text: Щ е п к и н, В. Н. *Саввина книга* (= Памятники старославянского языка. Том 1. Вып. 2). Санкт-Петербург, 1903. 2-ое изд. Graz, 1959 [Shchepkin, V. N. Savvina kniga (= Pamiatniki staroslavianskogo iazyka, T. 1. Vyp. 2). Sankt-Peterburg, 1903 (= Graz, 1959)].

Zogr. Codex Zographensis, Tetraevangelium, 11. Jh.; Ed.: J a g i ć, V. *Quattuor evangeliorum codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus* ..., Berolini, 1879 (= Graz, 1954). Benutzt nach einem Digitalisat.

Zogr.[a] Das durch Zogr.[b] überschriebene Fragment eines Tetraevangeliums, Ende 11. Jh. (?): Ed.: Д о б р е в, Ив. *Палимпсестовите части на Зографското евангелие*. – В: Константин-Кирил Философ. Доклади от симпозиума, посветен на 1100-годишнината от смъртта му. София, 1971, с. 157–164 [Dobrev, I. Palimpsestovite chasti na Zografskoto evangelie. – V: Konstantin-Filosof. Dokladi ot simpoziuma, posveten na 1100-godishninata ot smartta mu. Sofia, 1971, S. 157–164].

Zogr.[b] Die ergänzten ff. 41–57 des Zogr., Ende 11. Jh. (?); Text in der Ausgabe des Zogr.

1.2. *Außerevangelische Texte*

Euch.Sin. — Euchologium Sinaiticum, 11. Jh.; Faksimile: N a h t i g a l, R. *Euchologium Sinaiticum. Starocrkvenoslavenski glagolski spomenik*. Bd. 1. Ljubljana, 1941; die 1975 gefundenen Teile der Hs (28 Folia) bei Tarnanidis 1988: 219–247 mit S. 185–190; Text: N a h t i g a l, R. *Euchologium Sinaiticum. Starocrkvenoslavenski glagolski spomenik*. Bd. 2. Ljubljana, 1942; die 1975 gefundenen Teile der Hs edd. (unzuverlässig) S c h n i t t e r, M., H. M i k l a s. *Kyrillomethodianische Miszellen*. – Anzeiger für slavische Philologie, 22/1 (= Fs. Aitzetmüller), S. 141–220 (darin S. 164–204); separat: S c h n i t t e r, M., H. M i k l a s. *Kyrillomethodianische Miszellen*. Graz, 1993.

Ps.Sin. — Psalterium Sinaiticum, 11. Jh.; Faksimile: A l t b a u e r, M. *Psalterium Sinaiticum. An 11th Century Glagolitic Manuscript from St. Catherine's Monastery, Mt. Sinai*. Skopje, 1971; die 1975 gefundenen Teile der Hs (Ps. 138:1–151:7; Cant. 1–9, 11–14; Beginn des Versperoffiziums) bei Tarnanidis, 1988: 249–281; Text: С е в е р ь я н о в, С. *Синайская псалтырь. Глаголический памятник XI века*. Петроград, 1922 [Sever'ianov, S. Sinaĭskaia psaltir'. Glagolicheskiĭ pamiatnik XI veka, Petrograd, 1922] (= Graz, 1954); die 1975 gefundenen Teile der Hs in: *Psalterii Sinaitici pars nova (monasterii s. Catharinae codex slav. 2/N)*. Red. F. Mareš. Wien, 1997.

Ril. — Rilaer Blätter, Fragmente der Paraenesis Ephraims des Syrers und der Liturgie der vorösterlichen Fastenzeit; bg.-ksl., 11. Jh.; Ed.: Г о ш е в, И. *Рилски глаголически листове*. София, 1956 [Goshev, I. Rilski glagolicheski listove. Sofia, 1956].

Supr. — Codex Suprasliensis, 11. Jh.; Faksimile und Text: З а и м о в, Й., М. К а п а л д о. *Супрасълски или Ретков сборник*. Т. 1–2. София, 1982–1983 [Zaimov, J., M. Kapaldo. Suprasalski ili Retkov sbornik. T. 1–2. Sofia, 1982–1983]; vgl. С е в е р ь я н о в, С. *Супрасльская рукопись*. Т. 1 (= Памятники старославянского языка. Т. 2. Вып. 1). Санкт-Петербург, 1904 [Sever'ianov, S. Suprasl'skaia rukopis'. Bd. 1 (= Pamiatniki staroslavianskogo iazyka, II.1), Sankt-Peterburg, 1904] (= Graz, 1956).

2. *Nach- und außeraltkirchenslavische Quellen*

2.1. *Evangelientexte*

Aleks. — Čudovskij Novyj zavet (Tetra), r.-ksl., 14. Jh.; Faksimile: Moskva, 1892, Nachdruck: *Neues Testament des Čudov-Klosters. Eine Arbeit des Bischofs Aleksij, des Metropoliten*

von Moskau und ganz Rußland. Phototypische Ausgabe von L e o n t i j Metropolit von Moskau. Moskau, 1892, mit einer Einleitung herausgegeben von W. L e h f e l d t. Köln–Wien, 1989; Ed.: *Чудовская рукопись Нового Завета 1354 года*. Перевод Святого А л е к с и я, митрополита Киевского, Московского и всея Руси чудотворца. Москва, 2001 [Chudovskaia rukopis' Novogo Zaveta 1354 goda. Trud Svt. Aleksiia mitropolita Kievskogo, Moskovskogo i vseia Rusi chudotvortsa. Moskva, 2001].

Arx. Arxangel'skoe evangelie (kurzes Aprakosevangelium), r.-ksl., 1092; Faksimile: *Архангельское евангелие 1092 г.* Москва, 1912 [Arxangel'skoe evangelie 1092 g. Moskva 1912]; Ed.: *Архангельское евангелие 1092* года. *Исследование. Древнерусский текст. Словоуказатели.* Издание подготовили Л. П. Ж у к о в с к а я, Т. Л. М и р о н о в а. Москва, 1997 [Arkhangel'skoe evangelie 1092 goda. Issledovaniia. Drevnerusskiĭ tekst. Slovoukazateli. Ed. L. P. Zhukovskaia. T. L. Mironova. Moskva, 1997].

Ban. Baniško evangelie (Tetra), bg.-ksl., Ende 13. Jh.; Ed.: Д о г р а м а д ж и е в а, Е., Б. Р а й к о в. *Банишко евангелие. Среднобългарски паметник от XIII век*. София, 1981 [Dogramadzhieva, E., B. Raykov. Banishko evangelie. Srednobalgarski pametnik ot XIII vek. Sofia, 1981].

Bogd. Bogdanovo jevanđelje (Tetra), serb.-ksl., Ende 13./Anfang 14. Jh.; Ed.: Varianten in der Ausgabe des Mir.

Buc. Evangelium bucovinense (Tetra), bg.-ksl., 14.Jh.; Ed.: Varianten gegenüber Mar. bei J a g i ć, V. *Ein Beitrag zur Erforschung der altkirchenslavischen Evangelientexte (Evangelium Bucovinense)* (= Sbb. d. Kais. Ak. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl., 180.1). Wien, 1916.

Bud. Budapester Evangelium (Tetra), bg.-ksl., 13.–14. Jh.; Ed.: *Будапештское евангелие. Среднеболгарский памятник XIII–XIV в*. Редакторы: Й. З а и м о в, И. Х. Т о т, Г. Л. Б а л а ж. Сегед, 2003 [Budapeshtskoe evangelie. Srednebolgarskiĭ pamiatnik XIII–XIV v. Red. J. Zaimov, I. H. Toth, G. L. Balaž. Seged, 2003].

Crk. Crkolesko jevanđelje (ausführliches Aprakosevangelium), serb.-ksl., Mitte 13. Jh.; Ed.: Varianten in der Ausgabe des Mir.

Curz. Curzonevangelium, bg.-ksl., um 1354; Ed.: V a k a r e l i y s k a, C. *The Curzon Gospel*. Bd. 1. New York, 2008.

Čaj. Čajničko evanđelje (Tetra), ksl. bosn. Ursprungs, 15. Jh.; Ed.: Varianten in der Ausgabe des Hval.

Div. Divoševo evanđelje (Tetra), ksl. bosn. Ursprungs, 14./15. Jh.; Ed.: *Divoševo evanđelje. Studija i kritičko izdanje teksta*. Prir. L. Nakaš. Sarajevo, 2018.

Dobrl.	Dobrilovo evangelie (ausführliches Aprakosevangelium), r.-ksl., 1164; Ed.: *Добрилове Євангеліє 1164 року*. Відп. ред. В. В. Н і м ч у к. Львів, 2012 [Dobrilove evangelie 1164 roku. Edd. V. V. Nimchuk u.aa. L'viv, 2012].
Dobrm.	Dobromirovo evangelie (Tetra), bg.-ksl., 12. Jh.; Faksimile: А л т б а у е р, М. *Добромирово евангелие, кирилски споменик од XII век*. Т. 1. Скопје, 1973 [Altbauer, M. Dobromirovo evangelie. Kirilski spomenik od XII vek. T. 1. Skopje, 1973]; Text: В е л ч е в а, Б. *Добромирово евангелие. Български паметник от началото на XII в.* София, 1975 [Velcheva, B. Dobromirovo evangelie. Balgarski pametnik ot nachaloto na XII vek.. Sofia, 1975]; Faksimile der 1975 gefundenen Teile der Hs (Matth. 21:24–24:3; 27:48–62): Tarnanidis, 1988: 317–334; dass. und Mark. 9:19–31: У г р и н о в а - С к а л о в с к а, Р., В. Д е с п о д о в а. *Добромирово евангелие: кирилски споменик од XII век*. Кн. 2. Скопје–Прилеп, 1992 [Ugrinova-Skalovska, R., V. Despodova. Dobromirovo evangelie 2. Kirilski spomenik od XII vek. Skopje–Prilep, 1992, S. 199–220].
Dobrm.[f]	Hand F in Dobrm., serb.-ksl., Anfang 15. Jh.
Dobrš.	Dobrejšovo evangelie (Tetra), bg.-ksl., erste Hälfte des 13. Jh.s; Ed.: Ц о н е в, Б. *Добрейшово четвероевангеле. Среднобългарски паметник от XIII век*. (= Български старини, 1). София, 1906 [Tsonev, B. Dobreyshovo chetveroevangelie. Srednobalgarski pametnik ot XIII vek. (= Balgarski starini, 1). Sofia, 1906].
Frol.	Evangelie Frolova (RNB F.п.I.14; Tetra), r.-ksl., 14. Jh.; Varianten gegenüber Mar. in EIST und EMST.
Gal.	Galičskoe evangelie (Tetra), r.-ksl., 1144; Ed.: А м ф и л о х и й, архимандрит. *Четвероевангелие Галичское 1147 года ...* Т. 1–3. Москва, 1882–1883 [Amfilohiĭ, arhimandrit. Chetveroevangelie Galichskoe 1147 goda ..., T. 1–3. Moskva, 1882–1883].
Grig.9	Grigorovičevo evangelie (ausführliches Aprakosevangelium), maked.-ksl., Anfang 14. Jh.; Ed.: Д е с п о д о в а, В. *Григоровичево евангелие.* Бр. 9. Прилеп, 1988 [Despodova, V. Grigorovichevo evangelie. Br. 9. Prilep, 1988].
Hil.	Jevanđelje Hilandar 8 (ausführliches Aprakosevangelium), serb.-ksl., drittes Viertel des 13. Jh.s; Ed.: Varianten in der Ausgabe des Mir.
Hilf.1	Ausführliches Aprakosevangelium, serb.-ksl., 1284; Ed: Varianten gegenüber Mar. in EMST, EIST.
Hval.	Hvalov zbornik (Evangelium, Apokalypse, (vollständiger) Apostolos, Psalter), ksl. bosn. Ursprungs, 1404; Faksimile: *Codex „Christiani" nomine Hval*. Potpuno faksimilirano izdanje originala iz Univerzitetske biblioteke u Bolonji. Sara-

jevo, 1986; Ed.: *Zbornik Hvala krstjanina. Transkripcija i komentar*. Ed. N. G o š i ć, B. G r a b a r, V. J e r k o v i ć, H. K u n a, A. N a z o r. Sarajevo, 1986.

Iv. — Evangelie na car Ivan Aleksandŭr (Tetra), bg.-ksl., Mitte 14. Jh.; Faksimile in Ž i v k o v a, L. *Das Tetraevangeliar des Zaren Ivan Alexander*. Recklinghausen, 1977, S. 53–68; Ed.: *Четириевангелие на Цар Иван Александър*. Edd. T. P o p o v a, H. M i k l a s, Viena, 2017

Jov. — Evangelie na pop Jovana (kurzes Aprakosevangelium), maked.-ksl., Ende 12./Anfang 13. Jh.; Faksimile: *Македонско евангелие на поп Јована*. Приредил В. М о ш и н. Скопје, 1954 [Makedonsko evangelie na pop Jovana. Priredil V. Moshin. Skopje, 1954].

Jur'. — Jur'evskoe evangelie (ausführliches Aprakosevangelium), r.-ksl., Anfang 12. Jh.; Ed.: Varianten in der Ausgabe des Gal.

Karp.[e] — Karpinskoe evangelie (ausführliches Aprakosevangelium), maked.-ksl., Ende 13./Anfang 14. Jh.; Ed.: Д е с п о д о в а, В., К. Б и ц е в с к а, Д. П а н д е в, Љ. М и т р е в с к и (ред.). *Карпинско евангелие* (= Македонски средновековни ракописи, 4). Прилеп–Скопје, 1995 [Despodova, V., K. Bitsevska, D. Pandev, Lj. Mitrevski. Karpinsko evangelie. Prilep–Skopje, 1995].

Kjust.[a] — Kjustendilski palimpsest (ausführliches Aprakosevangelium), bg.-ksl., 12. Jh.; Ed.: Т о т, И. Х. *Кюстендилский палимпсест. Болгарский памятник конца XII века.* Сегед, 2001 [Toth, I. H. Kiustendilskiĭ palimpsest. Bolgarskiĭ pamiatnik kontsa XII veka. Seged, 2001].

Kjust.[t] — Kjustendilsko četveroevangelie, bg.-ksl., 13. Jh.; Ed.: Ц о н е в, Б. *Един среднобългарски паметник от XIII век (Кюстендилско четвероевангелие)*. София, 1931 [Tsonev, B. Edin srednobalgarski pametnik ot XIII vek (Kyustendilsko chetveroevangelie). Sofia, 1931].

Konst. — Konstantinopol'skoe evangelie (Tetra), r.-ksl., 1383: Ed.: das Markusevangelium ed. Voskresenskij 1894; Varianten in der Ausgabe des Gal.

Kop. — Kopitarovo evanđelje (Tetra), ksl. bosn. Ursprungs, 14./15. Jh.; Ed.: Varianten in der Ausgabe des Hval.

Kox. — Evangelie Koxno (kurzes Aprakosevangelium) bg.-ksl., 13. Jh.; Faksimile: К о с с е к, Н. В. *Евангелие Кохно. Болгарский памятник XIII в.* София, 1986 [Kossek, N. V. Evangelie Kohno. Bolgarskiĭ pamiatnik XIII v. Sofia, 1986].

Mir. — Miroslavljevo jevanđelje (ausführliches Aprakosevangelium), ksl. Zeta-Hum, Ende 12. Jh.; Faksimile: Ed.: Р о д и ћ, Н., Г. Ј о в а н о в и ћ. *Мирослављево јеванђеље.*

Критичко издање. Београд, 1986 [Rodić, N., G. Jovanović. Miroslavljevo jevanđelje. Kritičko izdanje. Beograd, 1986].

MNZ — Mletački Novi zavjet (Tetra), ksl. bosn. Ursprungs, 14./Anfang 15. Jh.; Ed.: *Novum Testamentum Bosniacum Marcianum. Cod. Or. 227 (= 168)*. Ed. S. P e l u s i. Padova, 1991.

Mokr. — Mokropoljsko jevanđelje (Tetra), serb.-ksl., Mitte 13. Jh.; Varianten in der Ausgabe des Mir.

Most. — Mostarsko (Manojlovo) evanđelje (Tetra), ksl. bosn. Ursprungs, 14. Jh.; Ed.: С п е р а н с к и й, М. Н. *Мостарское (Манойлово) Евангелие* (= Русский филологический вестник, 54 (1905), с. 1–36; 55 (1906), с. 153–176; 56 (1906), с. 175–208). Варшава, 1906 [Mostarskoe (Manoĭlovo) evangelie (Otryvki). Ed. M. N. Speranskiĭ (= RFV, 54 (1905), S. 1–36; 55 (1906), S. 153–176; 56 (1906), S. 175–208, 359f.). Varshava, 1906].

Mstisl. — Mstislavovo evangelie (ausführliches Aprakosevangelium), r.-ksl., Anfang 12. Jh.; Ed.: *Апракос Мстислава Великого*. Изд. Л. П. Ж у к о в с к а я, Л. А. В л а д и м и р о в а, Н. П. П а н к р а т о в а. Москва, 1983 [Aprakos Mstislava Velikogo. Izd. L. P. Zhukovskaia, L. A. Vladimirova, N. P. Pankratova. Moskva, 1983].

Nik.[a] — Prvo Nikoljsko evanđelje (Tetra), ksl. bosn. Ursprungs, 14. Jh.; Ed.: Д а н и ч и ћ, Ђ. *Никољско јеванђеље*. Београд, 1864 [Daničić, Đ. Nikoljsko jevanđelje. Beograd, 1864].

Nik.[b] — Drugo Nikoljsko evanđelje (Tetra), ksl. bosn. Ursprungs, Anfang 15. Jh.s; Ed.: Varianten in der Ausgabe des Nik.[a]

Orb. — Orbel'skoe evangelie (kurzes Aprakosevangelium), bg.-ksl., 13./14. Jh.; Varianten gegenüber Mar. in EMST.

Ostr. — Ostromirovo evangelie (kurzes Aprakosevangelium), r.-ksl., 1056/1057: Faksimile: *Ostromirovo evangelie* / *The Ostromir Gospel. Facsimile reproduction of the manuscript book kept in the Saltykov-Shchedrin Public Library*, *Leningrad*. Leningrad, 1988; Text: В о с т о к о в, А. *Остромирово евангелие 1056–1057 года*. Санкт-Петербург, 1843 [Vostokov, V. Ostromirovo evangelie 1056–1057 goda. Sankt-Peterburg, 1843 (= Wiesbaden, 1964)].

Plovd. — Plovdiver Evangeliar (kurzes Aprakosevangelium), bg.-ksl., 13./14. Jh.; Ed.: M i c h e l, G. M. *Das Plovdiver Evangeliar. Slavische Handschrift Nr. 67 der Plovdiver Nationalbibliothek. Ein Denkmal der mittelbulgarischen Sprache des 13.–14. Jahrhunderts. Edition und Untersuchung*. Neuried, 1987.

Putn. — Evangelium Putnanum (kurzes Aprakosevangelium), r.-ksl., 13./14. Jh.; Ed.: K a ł u ž n i a c k i, Ae. *Evangeliarum Puntanum*. Vindobonae–Teschenae, 1888.

Rad.	Radomirovo evangelie (ausführliches Aprakosevangelium), bg.-ksl., 13. Jh.; Faksimile: У г р и н о в а - С к а л о в с к а, Р., З. Р и б а р о в а. *Радомирово евангелие*. Скопје, 1988 [Ugrinova–Skalovska, R., Z. Ribarova. Radomirovo evangelie. Skopje, 1988].
Rašk.	Raškohilandarsko jevanđelje (Tetra), serb.-ksl., zweites Viertel des 13. Jh.s; Varianten in der Ausgabe des Mir.
Reims.[b]	Der glagolitische Teil des sog. Evangeliums von Reims, Teil eines Missale, kroat.-ksl., 1395; Faksimile: L e g e r, L. *L'évangéliaire slavon de Reims dit: Texte du Sacre*. Reims–Prague, 1899.
Sim.[a]	Simonovskoe evangelie (ausführliches Aprakosevangelium), r.-ksl., 1270; Ed.: Varianten in der Ausgabe des Gal.
Sof. 1139	Sofijsko evangelie 1139 der Narodna biblioteka Kiril i Metodij, Sofija (Tetra), bg.-ksl., Ende 14. Jh.; benutzt anhand einer Photokopie.
Sof. 1139[b]	Hand B auf f. 42–43 und 176–178 des Sof. 1139.
Sreć.[1]	Srećkovićevo evangelie (Tetra), bg.-ksl., erste Hälfte des 13. Jh.s; Ed.: Auszüge in P o l í v k a, J. *Srednjebugarsko jevanđelje Srećkovićevo i njegov odnošaj prema ostalim crkveno-slovenskim versijama jevanđelja*. Studija gramatičko-leksikalna. – Starine, 29 (1898), S. 95–256 + 2 Tafeln.
Šaf.	Evangelium Šafaříks (Tetra), bg.-ksl., 14. Jh.; Ed.: Varianten gegenüber Mar. in P o l í v k a, J. Bugarsko četverojevangjelje u biblioteci českog muzeja u Pragu. – Starine, 19 (1887), S. 193–250.
Tip.[a]	Tipografskoe evangelie (РГАДА, ф. 318, № 6; ausführliches Aprakosevangelium), r.-ksl., 12. Jh.; Varianten in der Ausgabe des Gal.
Tip.[t]	Tipografskoe evangelie (РГАДА, ф. 318, № 1; Tetra), r.-ksl., 12. Jh.; Ed.: Matth. 1:1–5:23 in EMTS, Varianten in der Ausgabe des Gal. und in EIST und EMST.
Tret'.	Evangelie Tret'jakovskoj galerei (ausführliches Aprakosevangelium), r.-ksl., Ende 12./ Anfang 13. Jh.; Varianten gegenüber Mar. in EIST, EMST.
Tur.	Turovskoe evangelie, kurzes (?[43]) Aprakosevangelium, r.-ksl., 11. Jh.; Faksimile: *Туровское евангелие одиннадцатаго века*. Санкт-Петербург, 1868 [Turovskoe evangelie odinnadtsatago veka. S. Peterburg, 1868] (= Turaŭ. Turaŭskae Evangelle. Minsk, 2004, S. 164–183); Tekst: Г и л ь т е б р а н д т, П. А. *Туровское евангелие одиннадцатого века*. Вильна, 1869 [Gil'tebrandt, P. A. Turovskoe evangelie odinnadtsatogo veka. Vil'na, 1869] (= Moskva, 2013).

[43] Die Zugehörigkeit der Hs zur Gattung des Aprakostexts ist nicht festgestellt.

Търn. Tărnovsko evangelie (Tetra), bg.-ksl., zweite Hälfte des 13. Jh.s; Ed.: Varianten gegenüber Mar. ed. V a l j a v e c, M. *Trnovsko tetrajevanđelije*. – Starine, 21 (1889), S. 1–68.

Vat. Vatikansko evangelie (kurzes Aprakosevangelium), bg.-ksl., 11. Jh.; Ed.: К р ъ с т а н о в, Т., А.-М. Т о т о м а н о в а, И. Д о б р е в. *Ватиканско евангелие. Старобългарски кирилски апракос от X в палимпсестен кодекс Vat. Gr. 2502*. София, 1996 [Krastanov, T., A.-M. Totomanova, I. Dobrev. Vatikansko evangelie. Starobalgarski kirilski aprakos ot X v. v palimpsesten kodeks Vat. Gr. 2502. Sofia, 1996].

Voj. Vojvodićko jevanđelje (Tetra), serb.-ksl., drittes Viertel 13. Jh.; Ed.: Varianten (zur Ergänzung der Lücken in Bogd.) in der Ausgabe des Mir.

Vrač. Vračansko evangelie (kurzes Aprakosevangelium), bg.-ksl., 13. Jh.; Ed.: Ц о н е в, Б. *Врачанско евангелие* (= Български старини, бр. 4). София, 1914 [Tsonev, B. Vrachansko evangelie. (= Balgarski starini, br. 4) Sofia, 1914].

Vrut. Vrutočko evanđelje (Tetra), ksl. bosn. Ursprungs, Ende 14. Jh.; Ed.: N a k a š, L. Vrutočko bosansko četveroevanđelje. Sarajevo, 2015.

Vuk. Vukanovo evanđelje (ausführliches Aprakosevangelium), serb.-ksl., Ende 12. Jh.; Faksimile-Ausgabe: В р а н а, J. *Вуканово еванђеље*. Београд, 1967 [Vrana, J. Vukanovo evanđelje. Beograd, 1967].

2.2. *Außerevangelische Texte*

Ben. Vita des hlg. Benedikt, serb.-ksl., Ende 13. Jh.; Ed. С о б о л е в с к и й, А. И. *Житие преподобного Бенедикта Нурсийского по сербскому списку XIV в.* – ИОРЯС, 8 (1903), № 2, с. 121–137 [Sobolevskiĭ, A. I. Zhitie prepodobnogo Benedikta Nursiĭskogo po serbskomu spisku XIV v. – IORIaS, 8 (1903), № 2, S. 121–137].

Bes. *Čtyricet homilii Řehoře Velikého na evangelia v českocírkevněslovanském překladu*. Ed. V. K o n z a l. Bd. 1–2. Praha, 2005–2006.

BrVO Brevijar Vida Omišljanina, kroat.-ksl., 1396; zitiert nach Liber Ruth (Analecta Sacrae Scripturae ex antiquioribus codicibus glagoliticis). Ed. J. V a j s. Veglae, 1910.

Fris. Freisinger Denkmäler, asle. mit Einfluß des Aksl., Ende 10./ Anfang 11. Jh.; Faksimile und Edition: Brižinski spomeniki. Znanstvenokritična izdaja. Red. F. F a g a n e l u. aa. Ljubljana, [2]1993.

Izb. 1073 Simeonov sbornik, r.-ksl. 1073; Ed.: *Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.)* Т. 1. Изследвания и

текст. София, 1991 [Simeonov sbornik (po Svetoslavoviya prepis ot 1073 g.). T. 1: Izsledvaniya i tekst. Sofia, 1991].

Izb. 1076 — Izbornik 1076 goda, r.-ksl., 1976: Ed.: *Изборник 1076 года*. 2. изд., перераб. и доп. Издание подготовили М. С. Мушинская, Е. А. Мишина, В. С. Голышенко. Под ред. А. М. Молдована. Т. 1–2. Москва, 2009 [Izbornik 1076 goda. 2. izd., pererab. i dop. Izd. podg. M. S. Mushinskaya, E. A. Mishina, V. S. Golyshenko. Pod. red. M. A. Moldovana. T. 1–2. Moskva, 2009].

Lavr. — Lavrent'evskja letopis', ar. (-ksl.), 1377; Ed.: Карский, Е. Ф. *Полное собрание русских летописей.* Т. 1. *Лаврентьевская летопись*. Ленинград, 1926. [Karskiĭ, E. F. Polnoe sobranie russkikh letopiseĭ. T. 1. Lavrent'evskaia letopis'. Leningrad, 1926].

Stef.Žit.Sim. — Život sv. Simeona Nemanje, serb.-ksl.; Ed.: Ћоровић, В. *Житије Симеона Немање од Стевана Првовенчанога* (= Светосавски зборник, књига 2: Извори 1). Београд, 1938 [Ćorović, V. Žitije Simeona Nemanje od Stefana Prvovenčanoga (= Svetosavski zbornik, knj. 2: Izvori 1). Beograd, 1938].

Usp. — Uspenskij zbornik, r.-ksl., 12.–13. Jh.; Ed.: *Успенский сборник XII–XIII вв*. Ред. В. Г. Демьянов, О. А. Князевская, С. И. Котков, М. В. Ляпон. Москва, 1971 [Uspenskiĭ sbornik XII–XIII vv. Red. V. G. Dem'ianov, O. A. Kniazevskaia, S. I. Kotkov, M. V. Liapon. Moskva, 1971].

Venc.Nik. — Vita des hl. Václav (Legenda Nikolského. Druha starosl. legenda o sv. Václavu), r.-ksl., 15./16. Jh.; Ed.: J. Vašica. –In: Sborník staroslovanských literárních památek o sv. Václavu a sv. Lidmile. Red. J. Vaj s. Praha, 1929, S. 84–124.

Venc.Nov. — Vita des hl. Václav, kroat.-ksl., 15. Jh.; in: Sborník staroslovanských literárních památek o sv. Václavu a sv. Lidmile. Red. J. Vaj s. Praha, 1929, S. 31–43.

Vit. — Passion der hlg. Vitus, Modest und Crescentia (Uspenskij sbornik f. 124a25–130a3), r.-ksl., 12.–13. Jh.; Ed.: Usp. S. 220–229.

3. *Abkürzungen*

3.1. *Publikationen*

AR — *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Bd. 1–23. Zagreb, 1880/2–1975/6 (Zagreb, o. J.).

EIST — *Евангелие от Иоанна в славянской традиции*. Изд. подг. А. А. Алексеев, А. А. Пичхадзе, М. Б. Бабицкая и др. Санкт-Петербург, 1998 [Evangelie ot Ioanna v slavianskoĭ traditsii. Izd. podg. A. A. Alekseev i dr. Sankt-Peterburg, 1998].

EMST	*Евангелие от Матфея в славянской традиции*. Изд. подг. А. А. А л е к с е е в, А. А. П и ч х а д з е, М. Б. Б а б и ц к а я и др. Санкт-Петербург, 2005 [Evangelie ot Matfeia v slavjanskoĭ traditsii. Izd. podg. A. A. Alekseev i dr. Sankt-Peterburg, 2005].
IA	K o c h, Chr. *Kommentiertes Wort- und Formenverzeichnis des altkirchenslavischen Codex Assemanianus*. Freiburg i. Br., 2000.
Ma	M a ž i u l i s, V. *Prūsų kalbos etimologijos žodynas*. Bd. 1–4. Vilnius, 1988–1997.
Me	M e y e r, K. H. *Altkirchenslavisch-griechisches Wörterbuch des Codex Suprasliensis*. Glückstadt–Hamburg, 1935.
NTG	*Novum Testamentum Graece*. Edd. E. N e s t l e, K. A l a n d u. aa.[28] Stuttgart, 2012.
NTGL	*The New Testament in Greek. 3: The Gospel according to Luke*. Bd. 1–2. Oxford, 1984–1987.
Po	P o k o r n y, J. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern–München, 1959.
RCSJHR	*Rječnik crkvenoslavenskoga jezika hrvatske redakcije*. Bd. 1 (а–заповѣдница) + Fasz. 21–22 (заповѣдь–и). Zagreb, 1991.
Sl	*Slovník jazyka staroslověnského*. Red. J. Kurz u. aa. Bd. 1–4. Praha, 1989–1997 (= Sanktpeterburg, 2006). Bd. 5 (Addenda et corrigenda), Fasz. 53–60. Praha, 2012–2016.
Tr	T r a u t m a n n, R. *Baltisch-Slavisches Wörterbuch*. Göttingen, 1923.
Va	V a s m e r, M. *Russisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. 1–3. Heidelberg, 1957–1958 (russ.: Этимологический словарь русского языка. Перевод с немецкого и дополнения О. Н. Т р у б а ч е в а. Т. 1–4. 2. изд. Москва, 1987 / Etimologicheskiĭ slovar' russkogo jazyka. Perevod s nemeckogo i dopolneniia O. N. Trubacheva. Bd. 1–4. [2]Moskva, 1987).
MCOC	*Материалы для сравнительного и обяснительного словаря и грамматики. Словарь церковнославянского языка* А. Х. В о с т о к о в а. Т. 1–2. Санкт-Петербург, 1858–1861 [Materialy dlia sravnitel'nogo i obiasnitel'nogo slovaria i grammatiki. Slovar' tserkovno-slavianskogo iazyka A. X. Vostokova. T. 1–2. Sankt-Peterburg, 1858–1861].
Срезневский	С р е з н е в с к и й, И. И. *Материалы* для *словаря древнерусского языка по письменным памятникам*. Т. 1–3 + Дополнения. Санкт-Петербург, 1893–1912 [Sreznevskiĭ, I. I. Materialy dlia slovaria drevnerusskogo iazyka. T. 1–3 + Dopolneniia. Sankt-Peterburg, 1893–1912 (= Graz, 1955–1956; Moskva, 1958; 1989ff.)]

СРЯ XI–XVII вв. — *Словарь русского языка XI–XVII вв*. Вып. 1–30 (а–уберечися) + Указатель источников. Гл. ред. С. Г. Б а р х у д а р о в. Москва, 1975–2015 [Slovar' drevnerusskogo iazyka XI–XVII vv. Vyp. 1–30 (*a–uberechisia*) + Ukazatel' istochnikov. Gl. red. S. G. Barhudarov. Moskva, 1975–2015]. Dazu Spravočnyj vypusk, Moskva, 2001; Dopolneniia i ispravleniia. H. 1. (*a–b*), Moskva, 2006.

3.2. *Zeitschriftentitel*

IORJaS — Izvestiia Akademii nauk po Otdeleniiu russkogo iazyka i slovesnosti. Sankt-Peterburg.

RFV — Russkiĭ filologicheskiĭ vestnik. Warszawa.

Sbb. d. Kais. Ak. d. Wiss. — Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien.

ZslPh — Zeitschrift für slavische Philologie. Heidelberg.

3.3. *Bibliotheken*

РГАДА — Rossiĭskiĭ gosudarstvennyĭ arhiv drevnih aktov. Moskva.

4. *Sonstige Literatur*

Gebauer 1958 — G e b a u e r, J. *Historická mluvnice jazyka českého*. Bd. 3.2 (Časování). Praha–Víděň, 1898 (= Praha, 1958).

Jagić 1916 — J a g i ć, V. *Ein Beitrag zur Erforschung der altkirchenslavischen Evangelientexte (Evangelium Bucovinense)* (= Sbb. d. Kais. Ak. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl., 180.1). Wien, 1916.

Koch 1987 — K o c h, Chr. *Zum Wechsel der Imperativformen aksl. sędi sęděte und sědi sěděte. Mit einem Beitrag zur Herkunft des Codex Marianus*. – ZslPh, 47 (1987), S. 63–97.

Koch 1990 — K o c h, Chr. *Das morphologische System des altkirchenslavischen Verbums*. Bd. 1: Text; Bd. 2: Kommentar. München, 1990.

Kopečny 1980 — K o p e č n y, F. *Etymologický slovník slovanských jazyků. Slova gramatická a zájmena*. Svazek 2. Praha, 1980.

Schnitter, Miklas — S c h n i t t e r, M., H. M i k l a s. *Kyrillomethodianische Miszellen*. – Anzeiger 1993 für slavische Philologie, 22 (1993), 1 (= Fs. Aitzetmüller), S. 141–220 (darin S. 164–204); separat: S c h n i t t e r, M., H. M i k l a s. *Kyrillomethodianische Miszellen*. Graz, 1993.

von Soden 1913 — von S o d e n, H. *Die Schriften des Neuen Testaments* ..., Göttingen, 1913.

Stanislav 1967 — S t a n i s l a v, J. *Dejiny slovenského jazyka*. Bd. 2: Tvaroslovie. [2]Bratislava, 1967.

Tarnanidis 1988 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.

Vajs 1935a V a j s, J. *Evangelium S. Matthaei palaeoslovenice*. Pragae, 1935.

Vajs 1935b V a j s, J. *Evangelium sv. Marka. Text rekonstruovaný*. Praha, 1935.

Vajs 1936a V a j s, J. *Evangelium S. Lucae palaeoslovenice*. Pragae, 1936.

Vajs 1936b V a j s, J. *Evangelium S. Ioannis palaeoslovenice*. Pragae, 1936.

Vakareliyska 2008 V a k a r e l i y s k a, C. *The Curzon Gospel*. Bd. 1: Annotated Edition. Oxford, 2008; Bd. 2: A Linguistic and Textual Introduction. Oxford, 2008.

Vondrák 1912 V o n d r á k, W. *Altkirchenslavische Grammatik*. [2]Berlin, 1912.

Воскресенский 1894 В о с к р е с е н с к и й, Г. А. *Древнеславянское евангелие. Евангелие от Марка по основным спискам четырех редакций рукописного славянского евангельского текста.* Сергиев посад, 1894 [Voskresenskiĭ, G. A. Drevneslavianskoe evangelie. Evangelie ot Marka po osnovnym spiskam chetyrex redakciĭ rukopisnogo slavianskogo evangel'skogo teksta. Sergiev Posad, 1894].

Демьянов, Ляпон 1971 Д е м ь я н о в, В. Г., М. В. Л я п о н. *Указатель слов и форм*. – В: Успенский сборник XII–XIII вв. Ред. В. Г. Демьянов, О. А. Князевская, С. И. Котков, М. В. Ляпон. Москва, 1971, с. 495–751 [Dem'ianov, V. G., M. V. Liapon. Ukazatel' slov i form. – V: Uspenskiĭ sbornik XII–XIII vv. Red. V. G. Demianov, O. A. Kniazevskaia, S. I. Kotkov, M. V. Liapon. Moskva, 1971, S. 495–751].

Иванова-Мирчева, Хараламиев1999 И в а н о в а - М и р ч е в а, Д., И. Х а р а л а м п и е в. *История на българския език*. В. Търново, 1999 [Ivanova-Mircheva, D., I. Haralampiev. Istoria na balgarskia ezik. V. Tarnovo, 1999].

Миронова 1997 М и р о н о в а, Т. Л. *Словоуказатели*. – В: Архангельское евангелие 1092 года. Исследование. Древнерусский текст. Словоуказатели. Издание подготовили Л. П. Жуковская, Т. Л. Миронова. Москва, 1997, с. 409–667 [Mironova, T. L. Slovoukazateli. – V: Arkhangel'skoe evangelie 1092 goda. Issledovanie. Drevnerusskiĭ tekst. Slovoukazateli. Ed. L. P. Zhukovskaia, T. L. Mironova. Moskva, 1997, s. 409–667].

Мирчев 1963 М и р ч е в, К. *Историческа граматика на българския език*. София, 1963 [Mirchev, K. Istoricheska gramatika na balgarskia ezik. Sofija, 1963].

Мошин 1954 — *Македонско евангелие на поп Јована*. Приредил В. М о ш и н. Скопје, 1954 [Makedonsko evangelie na pop Jovana. Priredil V. Moshin. Skopje, 1954].

Пенкова 2008 — П е н к о в а, П. *Речник-индекс на Синайския евхологий по изданието на Р. Нахтигал*. София, 2008 [Penkova, P. Rechnik-indeks na Sinaĭskiia Evhologiĭ po izdanieto na R. Nahtigal. Sofia, 2008].

Родић, Јовановић 1986 — Р о д и ћ, Н., Г. Ј о в а н о в и ћ. *Мирослављево јеванђеље. Критичко издање*. Београд, 1986 [Rodić, N., G. Jovanović. Miroslavljevo jevanđelje. Kritičko izdanje. Beograd, 1986].

Соболевский 1907 — С о б о л е в с к и й, А. И. *Лекции по истории русского языка*. Москва, 1907 (= Соболевский, А. И. *Труды по истории русского языка*. Т. 1. Москва, 2004, с. 1–299) [Sobolevskiĭ, A. I. Lektsii po istorii russkogo iazyka. [4]Moskva, 1907 (= Gravenhage, 1962; Sobolevskij, A. I. Trudy po istorii russkogo iazyka. Bd. 1. Moskva, 2004, S. 1–299).

Харалампиев 2001 — Х а р а л а м п и е в, И. *Историческа граматика на българския език*. В. Търново, 2001 [Haralampiev, I. Istoricheska gramatika na balgarskiia ezik. V. Tarnovo, 2001].

Цонев 1914 — Ц о н е в, Б. *Врачанско евангелие* (= Български старини, бр. 4). София, 1914 [Tsonev, B. Vrachansko evangelie (= Balgarski starini, br. 4). Sofia, 1914].

OLD CHURCH SLAVONIC ѵѧѧѧ IN THE SLAVONIC GOSPEL TEXT

(Summary)

Based on OChSl. and post-OChSl. tradition the contribution investigates the destiny of the rendering of Gr. οἶδα. In the OChSl. translation of the Gospel alternates older ѵѧѧѧ with younger ѵѧѩѧ. ѵѧѧѧ continues the transformation **u̯oid-h$_2$e+i* of proto-Ie. **u̯oid-h$_2$e* while ѵѧѩѧ is the result of an inner-Slavic analogy. In OChSl. the 1.sg.pres. of the paradigm (-)ѵѧѧѧѩ occurs in the simplex in five, in the compound in three instances. In the simplex, it is impossible to confirm the originality of ѵѧѧѧ for the first translation of the Gospel. In the compound, -ѵѧѧѧ only in one occurence claims originality. Both, the OChSl. and the post-OChSl. evidence show, that the occurrence of ѵѧѧѧ is not the result of the filiation of manuscripts alone, but is partially due to local divergences and is among others a feature of manuscripts of east-Bulgarian origin.

Keywords: OChSl. ѵѧѧѧ; OChSl. ѵѧѩѧ; proto-Ie. Heritage; inner-Sl. Analogy; local divergences of distribution.

Christoph Koch,
Berlin, Germany

Татяна Славова (София, България)

ПОСЪЛАННЄ О ПРАЗДЬНИЦѢ ПАСХЫ – ПРЕВОД НА КОНСТАНТИН ПРЕСЛАВСКИ

Според приписката на Тудор Доксов през 906 г.[1] Константин, епископът на Преслав, превежда книгы благоѹьстныѧ нарѹемыѧ афанасъ. Преводът е запазен в 10 руски ръкописа от XV–XVI и XVIII в.[2] Във всички тях книгы благоѹьстныѧ нарѹемыѧ афанасъ включват: три слова против арианите на Атанасий Александрийски (по-нататък *1–3Ар*), т.нар. *Четвърто слово против арианите* (всъщност Окръжно послание на св. Атанасий до епископите на Египет и Либия, по-нататък *4Ар*) и съчинение, без връзка с арианската тематика (в някои преписи надписано като пето слово[3]): тогожде свѧтаего афанаса алеѯандрьскаего епискоѹпа. посъланїе о праздниц҃ѣ пасхы. Заглавието приписва *Посланието*, което несъмнено е присъствало в старобългарския протограф, на Атанасий Александрийски. Научните изследвания обаче установяват, че то е Псевдо-Атанасиево[4].

---

[1] Преводът се датира и от 902 г., ако се използва т.нар. българска летописна ера (Добрев 2011: 128, бел. 72).

[2] РНБ, сбирка на Погодин № 968, 1489 г.; РГБ, сбирка на Йосифо-Волоколамския манастир, ф. 113, № 437, 1488 г.; РГБ, сбирка на Овчинников, ф. 209, № 791, XV в.; РГБ, сбирка на Никифоров, ф. 199, № 59, XV в.; ГИМ, Син. № 20, 80-те–90-те години на XV в.; РНБ, Соловецка сбирка № 63, XVI в.; ГИМ, Син. № 994, чети-миней за май, Успенски препис, XVI в.; РНБ, Софийска сбирка № 1321, чети-миней за май, Софийски препис, XVI в.; ГИМ, Син. № 180, чети-миней за май, Царски препис, XVI в.; РГБ, сбирка на Овчинников, ф. 209, № 99, XVIII в.

[3] „В съставената от патриарх Фотий Библиотека (Μυριόβιβλον) през IX в. са споменати пет слова против арианите (κατὰ Ἀρείου καὶ τῶν αὐτοῦ δογμάτων πεντάβιβλος) … Пет са Словата, цитирани и в съчинението на Евтимий Зигавин *Догматическо всеоръжие* (*Panoplia Dogmatica*), но Словата са преписани в обратен ред, най-напред са преписани глави от *Петото слово*, т.е. *Послание за Пасхата*“ (Пенкова 2018: 16).

[4] За други Псевдо-Атанасиеви съчинения в славянската ръкописна традиция вж. Lytvynenko, Gritsevskaya, 2017: 10, 27–28; Gritsevskaya, Lytvynenko 2019: 163, 176.

Ето разположението на Посъланнє о праздьннцѣ пасхы в ръкописите:

1. РНБ, сбирка на Погодин № 968, 1489 г. (по-нататък *Пог*): след *1–4Ар* (л. 7а–208а) и приписката на Тудор Доксов (л. 208б) на л. 209г–222а: тогоже свѧтааго афанаса алеѯанѯрскааго епнскоупа. съланїе о праздьннцѣ пасхы (Иванова 1981: 460–461). Текстът е използван по Penkova 2008, той е основен в настоящото проучване и по него се цитира.

2. РГБ, сбирка на Йосифо-Волоколамския манастир, ф. 113, № 437, 1488 г. (по-нататък *ЙВ*): след *1–4Ар* (л. 1–217б) и приписката на Тудор Доксов (л. 218) на л. 219а–236б: тогожде аѳанаса еппа посланїе о празннцѣ. В горното поле с червенослов: тогожде ст҃аaго афанасїа алеѯанѯрскааго еппа сланїе о праздннцѣ пасхн. в старо҃м аѳанасїн пнсано так. Текстът е използван по дигитално копие от сайта https://ib-fond.ru/lib-rgb/113/f-113-437/#image-226 (17.04.2021).

3. ГИМ, Син. № 20, 80-те–90-те години на XV в. (по-нататък *Син20*): след *1–4Ар* и приписката на Тудор Доксов на л. 212б–225б: тогоже ст҃аago афанаса еппа алеѯанѯрска҃ посланїе ѡ празннцѣ па҃хы (Горский, Невоструев 1859: 33–34). Текстът е използван по критическия апарат на Weiher, Šmidt, Škurko MLS *LI 2007).

4. РГБ, сбирка на Никифоров, ф. 199, № 59, XV в.: след *1–4Ар* и преди приписката на Тудор Доксов се намира *Послание за Пасха* (Собрание Никифоровых 1970: 20) Описът е използван от сайта https://dlib.rsl.ru/viewer/01004724331#?page=28 (19.04.2021).

5. РНБ, Соловецка сбирка № 63, XVI в.: след *1–4Ар* на л. 305: того҃ж афонасна епкпа алексанѯрьскаго сланнє ѡ праздннцѣ пасхы (Вадковский, Порфирьев, Красносельцев 1881: 225).

6. ГИМ, Син. № 994, чети-миней за май, Успенски препис, XVI в. (по-нататък *Син994*): след приписката на Тудор Доксов (л. 8с) и *1–4Ар* (л. 8d–152а) на л. 152с–157b: тѡг҃же ст҃го афанасїа архїепа алеѯандрьскаго сланїе о праздннцѣ па҃хы. Текстът е използван по дигитално копие от сайта http://catalog.shm.ru/entity/OBJECT/178444?album=622494765&index=51 (19.04.2021) и по изданието на Weiher, Šmidt, Škurko MLS LI 2007.

7. РНБ, Софийска сбирка № 1321, чети-миней за май, Софийски препис, XVI в. (по-нататък *Соф*): тѡг҃же ст҃аго афанасїа епкпа александръска҃ сланїе о праздннцѣ па҃хы. Текстът е използван по критическия апарат на Weiher, Šmidt, Škurko MLS *LI 2007.

8. ГИМ, Син. № 180, чети-миней за май, Царски препис, XVI в. (по-нататък *Син180*): тѡг҃же ст҃го афанасїа епкпа алеѯандрьскаго сланїе о праздннцѣ па҃хы. Текстът е използван по критическия апарат на Weiher, Šmidt, Škurko MLS *LI 2007.

9–10. РГБ, сбирка на Овчинников, ф. 209, № 791, XV в. и № 99, XVIII в. Според Пенкова в тези два ръкописа книга а҃ѳанасъ съдържа: „*Житието на Атанасий Александрийски,* трите автентични *Слова против арианите,*

Атанасиевото *Послание до епископите на Египет и Либия* (като четвърто слово) и *Послание за празнуването на Пасхата*“ (Пенкова 2018: 15)[5].

Извън десетте ръкописа със *Словата против арианите* Посълание ѡ праздьницѣ пасхы влиза в състава на два сборника от Йосифо-Волоколамския манастир:

РГБ, ф. 113, № 432. Писания на светите отци и други книги с духовно съдържание, нач. XVI в., 231 л. На л. 83–94 *Иже в святых отца нашего Афанасиа, епископа Александрийскаго, сказание о пасце* (https://lib-fond.ru/lib-rgb/113/f-113-432/, 27.04.2021).

РГБ, ф. 113, № 433. Поучения на светите отци от 1535 г., 345 л. На л. 55–70: *Иже в святых отца нашего Афанасиа, епископа Александрийскаго, сказание о Пасце* (https://lib-fond.ru/lib-rgb/113/f-113-433/, 27.04.2021).

В гръцката традиция първоначално *Посланието за празника Пасха* се приписва на Йоан Златоуст и се издава като последно от колекция седем негови хомилии със заглавие Κατηχητικὸς εἰς τὸ ἅγιον πάσχα (Joannis Chrysostomi 1836: 965–977 Εἰς αὐτὸ πάσχα λόγος η΄ καὶ τελευταῖος). Впоследствие обаче изследователската традиция установява, че хомилията е Псевдо-Златоустова и е превод на VII хомилия за Пасха (In sanctum Pascha sermo VII; Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα 7) (като Псевдо-Златоустова е издадена в поредицата Sources chrétiennes 48, вж. Floëri, Nautin 1957: 111–173). Засега авторът остава неизвестен въпреки неколкократните опити за атрибутиране. Хомилията се приписва на Атанасий Александрийски (ум. 373 г.) не само в старобългарския превод, но и в гръцки ръкопис Sacra Parallela на Йоан Дамаскин, Vat. gr. 1553, X в. (Τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου ἐκ τοῦ περὶ ἁγίου Πάσχα; Koch 2007: 134 и цит. лит.). Атанасиевото авторство обаче се отхвърля поради датиране на хомилията към 387 г. с предполагаем автор от Мала Азия въз основа на датата на Пасхата в годината на нейното написване (Turner 1890; Floëri, Nautin 1957: 103–105; Aubineau 1971; Vanyó 1975; CPG 6). Това е и преобладаващото днес мнение във византинистиката въпреки наличието и на други хипотези, например, че хомилията е създадена през 330 г. (Penkova 2008; Пенкова 2018: 154), през 672 г. (Ussher 1686; Горский, Невоструев 1859: 34) или че принадлежи на Григорий Нисийски (повече за гръцкия първоизточник и литература по въпроса вж. у Weiher, Šmidt, Škurko MLS *LI 2007: *133–135).

По-нататък ще съсредоточа вниманието си върху славянския превод на Посълание ѡ праздьницѣ пасхы – не ми е известно проучване върху него, което да изследва дали преводач е също Константин Преславски. Изказани са две предположения по въпроса – на Горски и Невоструев (Горский, Не-

[5] Липсва описание на съставите на двата ръкописа в Собрание Овчинникова 1963: 21, 169 (https://dlib.rsl.ru/viewer/01004724424#?page=1, 29.04.2021).

воструев 1859: 35)[6] и на Пенкова (Penkova 2008: 279)[7], но техните хипотези не са подкрепени с конкретни лингвистични аргументи. Това провокира интереса ми, дали действително съществуват недвусмислени езикови маркери, общи за Посълание о праздьницѣ пасхы и за преводаческата практика на Константин Преславски – имам предвид превода му на трите *Слова против арианите* (*1–3Ар*, Vaillant 1954; Пенкова 2015; Пенкова 2016), на т.нар. *четвърто слово* (*4Ар*, Лалева 1990) и на *Учителното евангелие* (*УЕ*, Тихова 2012). Привлечените в процеса на работата шест[8] от десетте преписа на *Посланието за Пасха* показват затворена текстова традиция – всички лингвистични характеристики, за които ще стане въпрос по-нататък, са присъщи и на шестте преписа и нямат други разночетения извън правописните.

Най-напред ще представя някои специфични лексикални предпочитания, характерни за книжовната практика на Константин Преславски (*1–4Ар*, *УЕ*), които се откриват и в Посълание о праздьницѣ пасхы. Дефинирането им като специфични и силно маркирани разглеждам на възможно най-широк фон, съпоставяйки ги с речниковия състав на други ранни текстове от старобългарската епоха чрез 7 лексикографски справочника и 25 речник-индекса и/или издания на ранни български преводни и оригинални съчинения, дело на известни или анонимни преводачи[9].

В резултат на лексикално-лексикографския анализ се откроиха няколко изключително редки лексеми, които са общи само за *Словата против арианите* и *Посланието за Пасха* и не се срещат в нито един друг паметник. На първо място е терминът сѫтьство φύσις ‘природа, естество’, употребен еднократно в началото на *Посланието* (л. 209а сѫтьство φύσιν)[10] и заменен към края му със сѫштьство (л. 231а сѫштьствѣ φύσει[11], л. 231б сѫштьствоу φύσεως). Вече имах възможност да споделя, че разглеждам сѫтьство като част от семантичната опозиция естьство οὐσία – сѫтьство φύσις, която заедно с опозицията естованиѥ τοῦ εἶναι – сѫщиѥ τοῦ εἶναι и с неологизма бышьнъ γεννητός ‘създаден, роден’ изразяват противопоставянето божествено : небожествено в *Словата против арианите* чрез парадигмата на глагола бытѥ – за изразяване на божествената същност епископ Константин използва сингуларната форма естъ, доколкото Бог е един-единствен, а за небожествения свят – плуралната форма сѫтъ, отчитайки множествеността на

---

[6] „Слово о Пасхе … по встречающимся в нем одинаковым выражениям с употребленными в словах против Ариан, может быть приписано тому же переводчику“.

[7] „The Old Bulgarian language in both the orations and the Epistle reveals the same translation style“.

[8] *Пог, ЙВ, Син20, Син994, Соф, Син180.*

[9] Вж. тук Списък на използваните лексикографски източници и издания.

[10] *ЙВ* соутство, *Син994, Соф, Син180* соуство.

[11] *ЙВ* свѫществ8, *Син994, Соф, Син180* соуществ8.

сътворените създания (Славова 2019). Затова наличието на сѫтьство φύσις в Посъланнє о праздьнницѣ пасхъı е категоричен знак за връзка с превода на *Словата против арианите*.

Още една връзка представя лексемата погоднє в специфичното значение ‘съответствие, следване’ за ἀκολουθία ‘следване’, употребена и в *Посланието за Пасха* (л. 214б погоднє[12] аколоуѳїас, л. 216б погодню[13] ἀκολουθίαν), и в *1Ар* (л. 57б12 пого́днє аколоуѳїа), *3Ар* (л. 142а5 пого́днє ‘следване’ ἀκόλουθον ‘съгласуван’). Няма нито един друг ранен паметник[14], който да приписва семантика ‘съответствие, следване’ на погоднє, доколкото лексемата е известна единствено със значение ‘благоприятно време, попътен вятър’ (Miklosich 1862–1865: 589; Срезневский 2: 1015; СДРЯ 6: 486; СРЯ 15: 191 и др.). От друга страна, в ранната славянска писменост (*Супрасълски сборник, Синайски евхологий, Устюжка кръмчая*) ἀκολουθία се превежда с въраждєннїє, пораднїє, чинъ, молитва, ἀκόλουθος – с въ слѣдъ, ἀκόλουθον – с послѣдьство (ŘSI: 285)[15], но никога с погоднє.

В синхрон с това преводаческо решение е и предаването на наречието ἀκολούθως ‘съгласно, съответно’ със старобългарското наречие погодь със същото значение. Този превод също е общ само за Посъланнє о праздьнницѣ пасхъı (л. 217а погодь[16] ἀκολούθως, л. 217б погодь[17] ἀκόλουθον ‘съответстващ, подходящ’) и за *Трите слова против арианите* (*1Ар* л. 58б2 погодь ἀκόλουθον, *2Ар* л. 130а погодъ ἀκόλουθον, л. 122б погодь ἀκολούθως, *3Ар* л. 134б, 136б, 137б, 161а, 162а, 187б погодь ἀκολούθως)[18] и не се открива в друг славянски паметник с ранна хронология (Miklosich 1862–1865: 589; Срезневский 2: 1015; СДРЯ 6: 486 и др.). Обичайната старобългарска практика е ἀκολούθως да се превежда с въ слѣдъ (*Маринско, Асеманиево, Остромирово евангелие* Йо 20: 6; ŘSI: 285)[19].

По-нататък ще разгледам няколко лексеми, които се срещат в *Посланието за Пасха* и в преводаческата практика на Константин Преславски, но макар и рядко, се регистрират и в други (до 5) старобългарски съчинения.

---

[12] *ЙВ, Син994, Соф, Син180* погодїа.

[13] *ЙВ, Син994, Соф, Син180* погодїю.

[14] Извън обсега остава значението ‘благоприятно време, вятър’ (Miklosich 1862–1865: 589; СРЯ 15: 191; СДРЯ 6: 487–488).

[15] В по-късната църковнославянска книжнина също няма превод на ἀκολουθία, ἀκόλουθος с погоднє (ГЦР 2019: 54).

[16] *ЙВ* погѡдь, *Син994, Соф, Син180* пѡгодь.

[17] *ЙВ* погѡдь, *Син994, Соф, Син180* пѡгодь.

[18] Извън обсега остава погодь ‘удобен, подходящ (несклоняемо)’ в среднобългарския превод (XIV в.) на словата на Григорий Богослов (СДРЯ 6: 486) заради късната хронология.

[19] В по-късната църковнославянска книжнина ἀκολούθως се превежда с послѣдованно (ГЦР 2019: 54).

Затова следващите речникови единици можем да приемем за редки лексикални маркери.

нѣдоумѣнне ‘неумение, безпомощност (на ума), незнание’

Лексемата е засвидетелствана в *Посланието за Пасха* (л. 221а нѣдоумѣнна ἀπορία), *2Ар* (л. 96б3 нѣдоумѣнни ἀποριῶν, л. 96а24 нѣдоумѣнна τὸ ἀπορεῖν)[20] и в *УЕ* (л. 29а15 нѣдоумѣнни ἀπορίαν, 3d19, 89c7, 192а14 нѣдоумѣнна без гр.), а в значение ‘незнание, неведение’ (за ἀγνωμοσύνη) – и в *Паренесиса на Ефрем Сирин* (Срезневский 1: 377; СРЯ 11: 102–103; Aitzetmüller 1990: 278)[21]. Обичайно в старата славянска книжнина (*Зографско, Мариинско, Асеманиево, Савино, Остромирово евангелие* Лк 21:5, *Устюжка кръмчая*) ἀπορία се предава с неꙋмѣніе или скѫдота (ŘSI: 402), но не и с нѣдоумѣнне.

отъвраштенне ‘отдалечаване, отклоняване’

Лексемата се открива в *Посланието за Пасха* (л. 217б отъвраштенне ἀποτροπήν) и *УЕ* (л. 141c7 отъвращенне ἀποστροφήν), също и в *Богословието* в превод на Йоан Екзарх (ἀποτροπήν), *Симеоновия сборник* по преписа от 1073 г. (ἀποστροφήν), *Повесть временных лет*, а в близкото значение ‘отстъпление, отстраняване’ – в *Пространното житие на Кирил* (Miklosich 1862–1865: 533; Срезневский 2: 777; Slovník 1958–1996 2: 592; СРЯ 13: 211–212; Sadnik 1983: 132; Симеонов сборник 2: 118; Симеонов сборник 3: 276–377)[22].

натне ‘натиск, давление’

Лексемата се среща в *Посланието за Пасха* (л. 209а натне καταδρομή) и *УЕ* (л. 18d18 натню ἔφοδον, л. 47b18 натня без гр. ‘идване, слизане’), а в значение ‘настъпление, нападение, нашествие; идване’ – и в *Златоструя* на Бичков (ἔφοδος), служебния новгородски миней от 1096 г. и *Путятиния миней*, *Пандектите на Антиох*, *Ефремовската (Новгородска, Балашевска) кръмчая* (ἔφοδος), *Хрониката на Георги Амартол* (Miklosich 1862–1865: 404; Срезневский 1: 290; СДРЯ 5: 149–150; СРЯ 10: 108; Максимович 2010: 147; Минчева 1978: 140)[23].

---

[20] Така във всички привлечени тук славянски преписи.

[21] Извън обсега остават значения като ‘недоумение, затруднено положение’ (*Супрасълски сборник*), ‘безпътица, непроходимост’ ἀνοδία (*Паренесис на Ефрем Сирин*), ‘затруднение, безизходица’ (*Синайски патерик, Хроника на Георги Амартол*), ‘смущение’ (стихирар от XII в.), ‘отсъствие’ (*Хроника на Георги Амартол*), εὐκολία (Книга на пророк Иезекиил) и др. под., вж. и ГЦР 2019: 125.

[22] Извън обсега остава отъвраштенне ‘отстъпване, отричане’ в среднобългарския превод (XIV в.) на словата на Григорий Богослов (СДРЯ 6: 220) заради късната хронология, както и значения като ‘подплашване’, ‘изменение’, ‘мерзост’ (*Хроника на Георги Амартол*, СРЯ 13: 211–212), καταστροφή ‘обръщане, обрат’ (*Паренесис на Ефрем Сирин*; Aitzetmüller 1990: 323) и др. под.

[23] Извън обсега остава натне ‘идване, нашествие’ в среднобългарския превод (XIV в.) на словата на Григорий Богослов (СДРЯ 5: 149–150), *Житието на св. Сава* от Дометиан

послоушьннкъ ‘слушател’

Лексемата е позната на *Посланието за Пасха* (л. 211б послушннка ἀκροατὴν), *1Ар* (л. 26б23 ἀκροαταὶ) и *УЕ* (л. 29а17, 61с18 ἀκροατὴν), а извън тях – на *Супрасълския сборник, Шестоднева* в превод на Йоан Екзарх, *Пандектите на Антиох, Устюжката кръмчая, Григовичевия (Захариински) паримейник* (Miklosich 1862–1865: 635; Срезневский 3: 1241; Slovník 1958–1996 3: 185; СБР 2: 312; СС 1999: 483; СДРЯ 7: 255–256; СРЯ 17: 193–194; Aitzetmüller 1975: 281; Popovsky 1999: 164)[24]. В ранната славянска книжнина (*Супрасълски сборник, Закон за съдене на хората* и др.) гр. ἀκροατής има и други съответствия, например слышѧ, слышаıѧн, послоушатн, послоухъ, нже слышнтъ (ŘSI: 289), но Константин Преславски последователно предпочита послоушьннкъ, както е в Посъланне о праздьннцѣ пасхы.

грано ‘стих’

Лексемата се регистрира в *Посланието за Пасха* (л. 221аб гранеса без гр., гранесъ τῶν στίχων)[25] и във фразовия акростих гранеса добра константнновa във Великопостния цикъл трипесенни и четирипесенни канони. Извън тях грано (ср. р.) е засвидетелствано в *Херсонската легенда* (Слово за пренасяне мощите на Климент) и *Пандектите на Антиох* (гранеса), а словообразувателният вариант от м. р. гранъ/грань – и в *Синайския евхологий* (без гр.), *Пространното житие на Кирил* и някои пророчески книги (Книга на пророк Малахия, преписи на ръкописа на Упир Лихий от 1047 г.) (Miklosich 1862–1865: 142; Срезневский 1: 585; Slovník 1958–1996 1: 433; СБР 1: 372; СБР 2: 1300; СС 1999: 177; Popovsky 1999: 86)[26].

Две наречия определено са сред предпочитаните от Константин Преславски. Едното е запрьва ‘отначало, най-напред, преди всичко’ с фиксации в *Посланието за Пасха* (л. 215а запрьва ἐν ἀρχῇ)[27], *1Ар* (л. 20б13 ꙁапрьва̀ κατὰ τὴν ἀρχήν) и *2Ар* (л. 127а5 запрьва ἐν πρώτοις, л. 119б10 запрьва κατ’ ἀρχὴν), а също и в *Супрасълския сборник, Златоструя* от XII в. и *Чудовския псалтир* с тълкуванията на Теодорит Кирски (Срезневский 1: 941; Срезнев-

---

(Miklosich 1862–1865: 404), *Великите чети-минеи* (СРЯ 10: 108) заради късната хронология.

[24] Извън обсега остават *Никодимовото евангелие* (Slovník 1958–1996 3:185), *Михановичевият миней* (Miklosich 1862–1865: 635), *Прологът* от 1282 г. и др. късни паметници (СДРЯ 7: 255–256), както и значения като ‘послушен, покорен’ в *Симеоновия сборник* по преписа от 1073 г. (Симеонов сборник 2: 132; Симеонов сборник 3: 328–329 ὑπήκοε, 1188–1189, ὑπήκοος) и *Ефремовската кръмчая* (Максимович 2010: 216 κατήκοος).

[25] Така във всички привлечени тук славянски преписи.

[26] Извън обсега остават късни паметници като преводите на Дионисий Ареопагит, Григорий Синаит, Исак Сирин (Miklosich 1862–1865: 142), както и значенията ‘част, титул, раздел от книга; буква под титла’ в *Ефремовската (Новгородска, Рязанска) кръмчия* (СДРЯ 2: 385; СРЯ 3:124) и *Чудовския псалтир* (Погорелов 1910: 266).

[27] *ЙВ, Син994, Соф, Син180* запрва.

ский 3: 1767; Slovník 1958–1996 12: 654; СБР 1: 527; СС 1999: 231; Погорелов 1910: 233)[28]. В ранната славянска практика гръцкият предложен израз ἐν ἀρχῇ, κατὰ τὴν ἀρχήν/ κατ᾽ ἀρχὴν има множество съответствия (прѣжде, въ начало, искони, изпрьва, отъпрьва) и сравнително рядко се предава със запрьва. Любимо на Константин Преславски е наречието сьгда/сегда/съгда, употребено еднократно в *Посланието за Пасха* (л. 220б сьгда[29] μήν 'действително, без съмнение'), а в *УЕ* и *Словата против арианите* то е с общо 65 фиксации[30] със семантика 'може би, вероятно, освен; наистина; тогава'. Извън Константиновите съчинения наречието сьгда/сегда/съгда се открива в още 4 паметника: тълкуванията на *Чудовския псалтир* ('възможно, вероятно, очевидно, действително'), *Беседите върху Евангелието на Григорий Велики* ('тогава'), *Златоструя* от XII в., *Паренесиса Ефрем Сирин* (1 употреба на сегда 'сега') (Miklosich 1862–1865: 834; Срезневский 3: 320; Slovník 1958–1996 3: 51; СРЯ 16: 16; Aitzetmüller 1990: 448; Георгиева 2003: л. 57г4).

В преводаческата си практика Константин Преславски често прибягва до частиците есе 'виж, гледай; ето, хайде' и воле '(за изразяване на недоумение, възхищение: о, нима'). В Посланнє о праздьнницѣ пасхы частицата есе се среща 3 пъти, винаги в началото на фразата, без гръцко съответствие или срещу гр. ἰδοὺ 'виж, гледай; ето, хайде' и гр. ἤδη 'сега, веднага, тутакси; още, съвсем' (л. 211б Єсе ἰδοὺ[31], л. 212б Єсе ἤδη, л. 213а Єсе без гр.). В *Словата против арианите* са засвидетелствани 28 нейни употреби[32]. Извън Константиновите съчинения частицата есе е позната на *Супрасълския сборник* (7 употреби 'ето' ἰδοὺ, ἤδη, καὶ) и руските летописи (Miklosich 1862–1865: 1159; Срезневский 1: 834; Slovník 1958–1996 1: 583; СБР 2: 1271; СС 1999: 211)[33].

Много по-разпространена в ранната славянска книжнина (над 10 паметника)[34] е частицата воле с широка семантика 'ето, хайде, давайте; все

---

[28] Извън обсега остава сборник от XIV в. (СДРЯ 9: 372).

[29] *ЙВ Син994, Соф, Син180* всегда.

[30] *1Ар* [28], *2Ар* [22], *3Ар* [8], *4Ар* [5], *УЕ* [2].

[31] *Соф.* ї се, н се.

[32] *1Ар* [7], *2Ар* [11], *3Ар* [9], *4Ар* [1].

[33] Извън обсега остават употребите в *Охридския апостол* и в среднобългарския превод на *Словата на Григорий Богослов* (Miklosich 1862–1865: 1159; Slovník 1958–1996 1: 583) поради късната хронология.

[34] *Супрасълски сборник* ('ето, все пак, нима (не), наистина, давайте, и така'), *Беседи върху Евангелието на Григорий Велики* ('о, ето'), *Симеонов сборник* по преписите от 1073 г. ('хайде') и 1076 г., *Синайски патерик, Златоструй* от XII в. (22 употреби), *Житие на Нифонт, Огласителни поучения на Кирил Ерусалимски, Чудовски псалтир* с тълкуванията на Теодорит Кирски, *Княжи изборник* (1 употреба 'ето'), *Пандекти на Антиох* (1 употреба) (Miklosich 1862–1865: 72; Срезневский 1: 289; Slovník 1958–1996 5: 241–245; СБР 1: 182–183; СС 1999: 121; СДРЯ 1: 467; СРЯ 2: 315; Георгиева 2003; Димитрова 2016: 362; Голышенко, Дубровина, Демьянов, Нефедов 1965: 860; Федер 2008: 64; Popovsky 1999: 69).

пак, о, нима (не), наистина, и така'. С висока фреквентност (36 употреби) възклицанието воле присъства във всички творби на Константин Преславски[35], а в *Посланието за Пасха* е трикратно употребено (л. 210б воле καὶ, л. 221а ἔπειτα, л. 212б Воле εἶτα 'после, след това', л. 221б Воле αὐτίκα 'например'). Също в *Посланието* еднократно е използван (небонъ л. 213а καὶ γὰρ)[36] и характерният за преславските паметници[37] съюз небонъ 'защото, понеже; ето защо', който е сред предпочитаните съюзни средства и в *Словата против арианите* (58 употреби)[38].

Друг общ маркер от книжовната практика на Константин Преславски и на преводача на Посъланне о праздьнницѣ пасхы е фонетичният моравизъм тъзъ/тъзнца < **tŭdje* 'същият, същата' вм. тъждь/тъжднца, вж. староморавско тъзе в Киевските листове (Vaillant 1951: 288–291; Тотоманова, Добрев, Икономова 1986: 59)[39]. Местоимението за ж. р. тъзнца 'със същото име, едноименица' се чете в *УЕ* (л. 13b н тьзнца прндесте на гробъ; *В* тыгннць, *Х* тьгыжде!) в катена без точна гръцка успоредица, а формата за м. р. тьзъ – в *Посланието* (л. 217б господьскын тъзъ[40] ἐπώνυμον '[наречен] също с името на Господ') и в още няколко ранни славянски паметници – Славянската версия на *Хрониката на Георги Синкел* (Тотоманова 2008: 384), *Хрониката на Георги Амартол* (Истрин 1930: 335), *Путятин миней*, *Скитски патерик* (Miklosich 1862–1865: 1021; Срезневский 3: 1077–1078; СРЯ 29: 262–263), Цветен триод от XII в. (СРЯ 29: 263)[41].

Към казаното дотук може да се добави и формата сполннъ (вм. нсполннъ) за гр. γίγας 'исполин, великан', присъща единствено в този вид и на *Посла-*

---

[35] *УЕ* [7], *1Ар* [12], *2Ар* [3], *3Ар* [10], *4Ар* [4].

[36] *ЙВ* небо. но, *Син994* но, *Соф.* небо. но, *Син180* небо но.

[37] Вж. *Супрасълски сборник, Македонски кирилски лист* ('понеже'), *Симеонов сборник* по преписите от 1073 и 1076 г. ('ето защо'), *13 слова на Григорий Богослов* по преписа от XI в., *Богословие* и *Шестоднев* в превод на Йоан Екзарх (7 употреби), *Успенски сборник* (слово на Йоан Златоуст), *Златоструй* от XII в. (54 употреби), Славянската версия на *Хрониката на Георги Синкел* (7 употреби 'защото, понеже'), *Слова на Петър Черноризец*, *Беседа против богомилите* на Презвитер Козма (1 употреба 'защото, понеже'), *Паренесис на Ефрем Сирин* (16 употреби), *Диалози на Псевдо-Кесарий* (1 употреба 'не само това, но и') (Miklosich 1862–1865: 420; Срезневский 2: 355; Slovník 1958–1996 2: 334–335; СБР 1: 946; СС 1999: 359; СДРЯ 5: 229; СРЯ 11: 19; Aitzetmüller 1975: 215; Георгиева 2003; Голышенко, Дубровина, Демьянов, Нефедов 1965: 941; Тотоманова 2008: 304; Павлова 1994: 428; Давидов 1976: 178; Aitzetmüller 1990: 275; Милтенов 2006: 548; Минчева 1978: 142).

[38] *1Ар* [5], *2Ар* [16], *3Ар* [27], *4Ар* [10].

[39] Вж. преглед на различните етимологии у Reinhart 2019 и цит. лит.

[40] *ЙВ* тоз, *Син994, Соф, Син180* тозъ.

[41] По-разпространени са дериватите тьзьнъ (*Енински апостол*, СБР 2: 995; СС 1999: 713), тьзьнъ/тьзьно (*Новгородски служебен миней* от 1096 г., *Празничен миней* от XII в., *Чудовски псалтир* с тълкуванията на Теодорит Кирски, *Хроника на Георги Амартол*; Срезневский 3: 1077; СРЯ 29: 263, тьзьство и особено композитите с първи компонент тьзо- (Miklosich 1862–1865: 1021; Срезневский 3: 1077; СРЯ 29: 263–267 и др.).

нието за Пасха (сполнъ л. 211б γίγαντα)[42], и на *Словата против арианите* (*2Ар* л. 93а3 споломъ γίγαντας, *3Ар* л. 168а13 сполны γίγαντας)[43], а също и на *Синайския псалтир*, *Супрасълкия сборник*, *Григоровичевия (Захариински) паримейник*, *Скитския патерик* (Miklosich 1862–1865: 872; Срезневский 3: 472; Slovník 1958–1996, 1: 807; СБР 2: 727; СРЯ 27: 61–62).

Анализираните дотук лексеми са общи маркери и за превода на *Словата против арианите* и *Учителното евангелие*, и за превода на Посъланнє о праздьнцѣ пасхъı. Особено внимание заслужават онези специфични преводачески съвпадения, които са общи само за тях и не са засвидетелствани в други паметници (сѫтьство φύσις 'природа, естество', погоднє ἀκολουθία 'съответствие, следване' и погодь ἀκολούθως 'съгласно, съответно), чиято поява е аргумент за единно преводачество. Други от общите лексикални предпочитания са с ограничена и твърде специфична употреба в ранната славянска (българска) книжнина, например недоумѣннє ἀπορία 'неумение, безпомощност (на ума), незнание', отъвраштєннє ἀποτροπή 'отдалечаване, отклоняване', нантнє καταδρομή 'натиск, давление', послоушьннкъ ἀκροατής 'слушател', грано στίχος 'стих', наречията запрьва и сьгда (сегда, съгда), местоимението тъзъ/тъзнца. И едните, и другите можем да приемем за лексикални маркери, характеризиращи както езика на епископ Константин, така и езика на преводното Посъланнє о праздьнцѣ пасхъı.

Впечатляват и някои общи морфосинтактични особености, например глаголът въıѧтн вм. наıѧтн в състава на конструкции за предаване на следходна темпоралност. Само въıѧтн се открива в *Посланието за Пасха* (л. 212а вѣдѣтн въıнєшн ἴδῃς)[44], а в преводите на Константин Преславски конструкциите с въıѧтн двукратно надвишават тези с наıѧтн (10 конструкции с въıѧтн в *1–4Ар* и *УЕ*[45] и 5 конструкции с наıѧтн в *1Ар*, *3Ар* и *УЕ*; само въıѧтн в *2Ар* и *4Ар*). При всички случаи обаче глаголите наıѧтн или въıѧтн не са десемантизирани – показателно е, че само половината случаи превеждат гръцки футур, а останалите – гръцки конюнктив на близкото действие в презенс и аорист.

---

[42] *ЙВ* сполнна, *Син994, Соф Син180* спwлнна.

[43] Лексемата липсва в *1Ар* и *УЕ*.

[44] *Син 994* вндѣтн въıнєшн, *Соф* **вѣда вı̀нєшн**, *Син180* вндѣтн вıнєшн.

[45] *1Ар* л. 46b9 да мощтн на́ıнєть κατασκευάσει, л. 50а4 мнѣтн въıнѣ̑ λογίσηται, *2Ар* л. 126б27 нмѣтн въıнєть ἔχῃ, л. 132б14 мнѣтн въıнєть νομίσῃ, *3Ар* л. 159а9 мнѣтн въıнѫть νομίσωσιν, л. 162а4–5 вѣдѣтн въıнєть γινώσκῃ, л. 163а22 мнѣтн въıнѹть νομίσει, л. 173а18 наıнѫть глаголатн ἐπιχειρήσωσι, л. 173б5 нєбрєштн наıнѹ̑ ἀμελεῖν ... ἄρξωνται, *4Ар* л. 194б2 мнѣтн въıноу̑ δόξωσι, л. 194б9–10 м'нѣтн въıноу̑ δόξωσι; Лалева 1990: 122; PG 25: 543; *УЕ* л. 208b властн въıьноуть ἄρξουσι, л. 137b да нє въıьноуть гл҃тн ἵνα μὴ λέγωσι, л. 213b да нє наıьнѫть … гл҃тн ἵνα μὴ... λέγωσιν, л. 157b да нє мьнєтн наıьнѫть ἵνα μὴ δόξῃ.

Ясно изразена морфологична характеристика на превода на Посъланнє о праздьнцѣ пасхы е липсата на презентни форми за 3 л. ед. ч. на спомагателния глагол бытн при образуване на перфект (21 форми от 11 глагола)[46]. За сравнение в *УЕ* са регистрирани 102 примера (100 в 3 л. ед. ч.) на самостоятелна употреба на еловите причастия със засилена несвидетелска функция, като 40 от тях са в авторските части на беседите, където в по-голяма степен в сравнение с преводните катени личи живата езикова струя (Тихова 1996). Сред старобългарските паметници подобни облици са най-чести в *Супрасълския сборник, Симеоновия сборник* по преписа от 1073 г., *Златоструя* от XII в. Обясненията за тяхната поява са различни – от избледняло перфектно значение в синхрон с тенденцията към сближаване с аориста, през пълна липса на значение на перфект, до диалектно ограничена езикова особеност на говоримата реч в източния ареал.

Коментираните тук лексикални и морфосинтактични характеристики показват, че преводът на Посъланнє о праздьнцѣ пасхы съдържа недвусмислени следи от книжовната практика на епископ Константин. Ексцерпираните маркери от езика и стила на Методиевия ученик потвърждават изказаните вече предположения, че именно той е превел *Посланието* като част от комплекта книгы благоуьстныѧ нарнуємыѧ аѳанасъ, включващ *Трите слова против арианите*, *Окръжното послание* до епископите на Египет и Либия и *VII хомилия за Пасха* (Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα 7).

Причината, поради която е била преведена хомилията за Пасха, вероятно е същата, породила и превода на *Словата против арианите* – разясняването на основни постулати на християнската доктрина с цел утвърждаване на православната вяра и опазването ѝ от еретически влияния. Така както Атанасиевите *Слова против арианите* представят в пълнота ортодоксалното учение за единния Бог в три лица (Отец, Син и Св. Дух) и единосъщието на Сина и Отца, защитавайки сърцевината на християнството – Светата Троица, така седмата хомилия за Пасха разглежда друг основополагащ въпрос – определянето на датата на най-големия християнски празник Възкресение Христово, която в продължение на векове е обект религиозни спорове и различни пасхални изчисления. Още в самото начало на проповедта авторът заявява, че ще беседва върху датата на Пасха (о нароуцѣ пасхы), предизвиквала продължителни раздори (бысть нѣкаѧ распрѧ), а също ще коментира и причината за „излизане“ от пасхалната дата (вниоу прѣмннованнѧ): Вьчера братрнѧ о нароуцѣ (нароцѣ τῆς προθεσμίας) пасхы нѣуто глаголахо҃. н понеже бысть нѣкаѧ распрѧ (распрꙗ ἀμφιβολία) назнаменоваахо҃.

[46] Вж. л. 210б, 212а, 220б пострадалъ (6 употреби); л. 212б, 217а събралъ; л. 213а, 213б сътворилъ (3 употреби); л. 213б, 214б поставилъ; л. 214а въсхотѣлъ; л. 216а прѣсталъ; л. 216а почилъ; л. 216б прѣдъставилъ; л. 216б нанызълъ; 216б, 217б съблѩлъ; 219а погоубила.

во нмѧ гн нашего ꙗ҃ х҃а … нн распрѧженне не (нн распрѧже не; нн распрѧ τὴν ἀμφιβολίαν) разоумѣхомь нн нарока … обѣштахомь же сѧ решти днесь вниоу прѣмнованнѧ (прнменованїа τῆς παρολκῆς)[47]. Той разяснява, че новозаветната Пасха трябва да се празнува в първата неделя след пълнолунието (14 луна) в деня на или след пролетното равноденствие[48], но след еврейската Пасха, както постановява Първият (Никейски) вселенски събор, който освен с осъждането на Арий и арианството се занимава и с въпроса за датата на Пасха[49]. И други въпроси са във фокуса на вниманието на анонимния автор, например подвижността на празника, за разлика от празници като Рождество Христово и Богоявление, и особено възможността пасхалната дата да „слиза“ до 25 април – нещо, неприемливо за Римската църква. Ще припомня, че според византийските и александрийските пасхалии най-ранното пролетно пълнолуние (т.нар. пасхална граница, 14-и ден на луната) е на 21 март, а най-късното – на 18 април, респ. най-късният Великден е възможен на 25 април. Според римските (западните) пасхалии обаче съответните дати са 18 март и 15 април, т.е. Великден е възможен до 22 април (по-подробно вж. Болотов 1994: 409–416). В тази връзка авторът на хомилията осъжда еретиците новатиани (Ναυατιανοὶ), които празнуват Пасха с евреите (четврьтонадесѧтнницн же ересь есть съ жндъмн творѧште пасхѫ), и еретиците монтанисти (Μωντανιστῶν), за които пасхалната дата е обвързана само със слънчевите месеци и пролетното равноденствие (24 март), но не и с лунните месеци (четврьтън на десѧте отъ слъньчьнааго мѣсѧца не отъ лоуньскаго прнѧтъ). Въпреки решението на Никейския събор Христовата Църква да отбелязва на една дата новозаветната Пасха векове след него споровете и различните пасхалии останали, а това несъмнено е предизвиквало колебания, съмнения, въпроси у духовниците и тяхното паство в новопокръстена България, които са изпитвали остра нужда от богословско разясняване и тълкуване. In sanctum Pascha sermo VII се е оказало особено подходящо не само да осветли въпросите около датата, но и да открои значението на християнската Пасха като възпоменание на Страстите Христови в последните дни от земния живот на Спасителя.

---

[47] Цитира се по Погодин № 968, а в скоби се дават разночетенията по *ЙВ, Син 994, Соф, Син20, Син180*.

[48] Да вѣды съблѭдеши прнсно по равьннѫ творнти пасхѫ.

[49] Въпросът за деня на Пасхата и пасхалните различия между Византия/Александрия и Рим е обсъждан и на други църковни събори, например Антиохийския (341 г.; правило 1), Сердикийския (343 г.), Картагенския (419 г., правила 43, 62, 84).

ЛИТЕРАТУРА

Болотов 1994 — Болотов, В. В. *Лекции по истории древней Церкви*. Т. 2. История церкви в период до Константина Великого. Москва, 1994 [Bolotov, V. V. Lektsii po istorii drevneĭ Tserkvi. T. 2. Istoriia tserkvi v period do Konstantina Velikogo. Moskva, 1994].

Будилович 1871 — Будилович, А. *Исследование языка древнеславянского перевода XIII слов Григория Богослова по рукописи Императорской Публичной библиотеки XI века*. Санкт-Петербург, 1871 [Budilovich, A. Issledovanie iazyka drevneslavianskogo perevoda XIII slov Grigoriia Bogoslova po rukopisi Imperatorskoĭ Publichnoĭ Biblioteki XI veka. Sankt-Peterburg, 1871].

Вадковский, Порфирьев, Красносельцев 1881 — Вадковский, А. В., И. Я. Порфирьев, Н. Ф. Красносельцев. *Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии*. Ч. 1. Казань, 1881 [Vadkovskiĭ, A. V., I. Ia. Porfir'ev, N. F. Krasnosel'tsev. Opisanie rukopiseĭ Solovetskogo monastyria, nakhodiashchikhsia v biblioteke Kazanskoĭ dukhovnoĭ akademii. Ch. 1. Kazan', 1881].

Георгиева 2003 — Георгиева, Т. *Златоструй от XII век*. Силистра, 2003 [Georgieva, T. Zlatostruĭ ot XII vek. Silistra, 2003].

Голышенко, Дубровина, Демьянов, Нефедов 1965 — Голышенко, В. С., В. Ф. Дубровина, В. Г. Демьянов, Г. Ф. Нефедов. *Изборник 1076 года*. Москва, 1965 [Golyshenko, V. S., V. F. Dubrovina, V. G. Dem'ianov, G. F. Nefedov. Izbornik 1076 goda. Moskva, 1965].

Горский, Невоструев 1859 — Горский, А. В., К. Невоструев. *Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки*. Отд. 2. Отдел 2. Писания святых отцов. Ч. 2. Москва, 1859 [Gorskiĭ, A. V., K. Nevostruev. Opisanie slavianskikh rukopiseĭ Moskovskoĭ Sinodal'noĭ biblioteki. Otd. 2. Pisania sviatykh ottsov. Ch. 2. Moskva, 1859].

ГЦР 2019 — *Гръцко-църковнославянски речник*. Съставен от Иван Христов въз основа на Речника на църковнославянския език от архим. д-р Анастасий Бончев. Зографски манастир, 2019 [Gratsko-tsarkovnoslavyanski rechnik. Sastaven ot Ivan Hristov vaz osnova na Rechnika na tsarkovnoslavyanskia ezik na arhim. d-r Anastasiy Bonchev. Zografski manastir, 2019].

Давидов 1976 — Давидов, А. *Речник-индекс на Презвитер Козма*. София, 1976 [Davidov, A. Rechnik-indeks na Prezviter Kozma. Sofia, 1976].

Димитрова 2016 — Димитрова, А. *Златоструят в преводаческата практика на старобългарските книжовници*. София, 2016

[Dimitrova, A. Zlatostruyat v prevodacheskata praktika na starobalgarskite knizhovnitsi. Sofia, 2016].

Добрев 2011 — Добрев, И. *Готски следи в българското християнство*. – В: Готите. Т. 3. Нови изследвания за готското културно-историческо наследство по българските земи (2007–2010). София, 2011, с. 110–132 [Dobrev, I. Gotski sledi v balgarskoto hristiyanstvo. – V: Gotite. T. 3. Novi izsledvania za gotskoto kulturno-istorichesko nasledstvo po balgarskite zemi (2007–2010). Sofia, 2011, s. 110–132].

Иванова 1981 — Иванова, К. *Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М. П. Погодин*. София, 1981 [Ivanova, K. Balgarski, srabski i moldo-vlahiyski rakopisi v sbirkata na M. P. Pogodin. Sofia, 1981].

Иванова-Мирчева 1971 — Иванова-Мирчева, Д. *Йоан Екзарх Български*. Слова. Т. 1. София, 1971 [Ivanova-Mircheva, D. Yoan Ekzarh Balgarski. Slova. T. 1. Sofia, 1971].

Илиев 2016 — Илиев, И. *Тълкуването на Книга на пророк Даниил от Иполит Римски в старобългарски превод*. София, 2016 [Iliev, I. Talkuvanieto na Kniga na prorok Daniil ot Ipolit Rimski v starobalgarski prevod. Sofia, 2016].

Илиева 2013 — Илиева, Т. *Терминологична лексика в Йоан-Екзарховия превод на „De fide orthodoxa“*. София, 2014 [Ilieva, T. Terminologichna leksika v Yoan-Ekzarhovia prevod na „De fide orthodoxa“. Sofia, 2014].

Илиева 2013а — Илиева, Т. *Старобългарско-гръцки словоуказател към Книгата на пророк Иезекиил*. – В: Старобългарският превод на Стария завет. Под общата редакция на Св. Николова. Т. 3. София, 2013 [Ilieva, T. Starobalgarsko-gratski slovoukazatel kam Knigata na prorok Iezekiil. – V: Starobalgarskiyat prevod na Staria zavet. Pod obshtata redaktsia na Sv. Nikolova. T. 3. Sofia, 2013].

Истрин 1930 — Истрин, В. М. *Книгы временыя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе*. Т. 3. Греческо-славянский и славянско-греческий словари. Ленинград, 1930 [Istrin, V. M. Knigy vremenyia i obraznyia Georgiia Mnikha. Khronika Georgiia Amartola v drevnem slavianorusskom perevode. T. 3. Grechesko-slavianskiĭ i slaviano-grecheskiĭ slovari. Leningrad, 1930].

Крысько 2015 — *Ильина книга (XI в.). Исследования. Указатели*. Подготовили В. Б. Крысько, И. М. Ладыженский, Т. И. Межиковская. Под ред. В. Б. Крысько. Москва, 2015 [Il'ina kniga (XI v.). Issledovaniia. Ukazateli. Podgotovili V. B. Krys'ko, I. M. Ladyzhenskiĭ, T. I. Mezhikovskaia. Pod red. V. B. Krys'ko. Moskva, 2015].

Лалева 1990 — Л а л е в а, Т. *Така нареченото четвърто слово на Атанасий Александрийски срещу арианите в превод на Константин Преславски*. – Старобългарска литература, 22 (1990), с. 108–162 [Laleva, T. Taka narechenoto chetvarto slovo na Atanasiy Aleksandriyski sreshtu arianite v prevod na Konstantin Preslavski. – Starobalgarska literatura, 22 (1990), s. 108–162].

Максимович 2010 — М а к с и м о в и ч, К. *Византийская Синтагма 14 титулов без толкований в древнеболгарском переводе. Славянско-греческий, греческо-славянский и обратный (славянский) словоуказатели*. Составил Кирилл А. Максимович. Frankfurt am Main, 2010 [Maksimovich, K. Vizantiĭskaia Sintagma 14 titulov bez tolkovaniĭ v drevnebolgarskom perevode. Slaviansko-grecheskiĭ, grechesko-slavianskiĭ i obratnyĭ (slavianskiĭ) slovoukazateli. Sostavil Kirill A. Maksimovich. Frankfurt am Main, 2010].

Милтенов 2006 — М и л т е н о в, Я. *Диалозите на Псевдо-Кесарий в славянската ръкописна традиция*. София, 2006 [Miltenov, Ya. Dialozite na Psevdo-Kesariy v slavyanskata rakopisna traditsia. Sofia, 2006].

Минчева 1978 — М и н ч е в а, А. *Старобългарски кирилски откъслеци*. София, 1978 [Mincheva, A. Starobalgarski kirilski otkasletsi. Sofia, 1978].

Павлова 1994 — П а в л о в а, Р. *Петър Черноризец. Старобългарски писател от X век* (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 9). София, 1994 [Pavlova, R. Petar Chernorizets. Starobalgarski pisatel ot X vek (= Kirilo-Metodievski studii. Kn. 9). Sofia, 1994.

Пенкова 2015 — П е н к о в а, П. *Св. Атанасий Александрийски. Второ Слово против арианите (в старобългарски превод)*. Т. 1. Въведение и критично издание на славянския текст П. Пенкова, индекс на словоформите Ив. Христов. София, 2015 [Penkova, P. Sv. Atanasiy Aleksandriyski. Vtoro Slovo protiv arianite (v starobalgarski prevod). T. 1. Vavedenie i kritichno izdanie na slavyanskia tekst P. Penkova, indeks na slovoformite Iv. Hristov. Sofia, 2015].

Пенкова 2016 — П е н к о в а, П. *Свети Атанасий Александрийски (Велики). Трето Слово против арианите. Изследване и издание на текста*. Т. 2. София, 2016 [Penkova, P. Sveti Atanasiy Aleksandriyski (Veliki). Treto Slovo protiv arianite. Izsledvane i izdanie na teksta. T. 2. Sofia, 2016].

Пенкова 2018 — П е н к о в а, П. *Свети Атанасий Александрийски (Велики). Трето Слово против арианите. Новобългарски превод от старобългарски език и коментари към превода на Константин Преславски*. София, 2018 [Penkova, P. Sveti Atanasiy Aleksandriyski (Veliki). Treto Slovo protiv arianite. Novobalgarski prevod ot starobalgarski ezik i komentari kam prevoda na Konstantin Preslavski. Sofia, 2018].

Погорелов 1910 — П о г о р е л о в, В. *Чудовская псалтырь XI века. Отрывок толкования Феодорита Киррского на Псалтырь в древнеболгарском переводе* (= Памятники старославянского языка. Т. 3. Вып. 1). Санкт-Петербург, 1910 [Pogorelov, V. Chudovskaia psaltyr' XI veka. Otryvok tolkovaniia Feodorita Kirrskogo na Psaltyr' v drevnebolgarskom perevode (= Pamiatniki staroslavianskogo iazyka. T. 3. Vyp. 1). Sankt-Peterburg, 1910].

СБР 1–2 — *Старобългарски речник.* Т. 1. Ѧ–Ѩ. София, 1999; Т. 2. Ѳ–Ѹ. София, 2009 [Starobalgarski rechnik. T. 1. A–N. Sofia, 1999; T. 2. O–U. Sofia, 2009].

СДРЯ — *Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.).* Т. 1–11. Москва, 1988–2016 [Slovar' drevnerusskogo yazyka (XI–XIV vv.). T. 1–11. Moskva, 1988–2016].

Симеонов сборник 2 — *Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.).* Т. 2. Речник-индекс. Автори С. Богданова, В. Вълчанов, Ц. Досева, С. Иванов, Цв. Ралева, В. Христова, П. Янева. София, 1993 [Simeonov sbornik (po Svetoslavovia prepis ot 1073 g.). T. 2. Rechnik-indeks. Avtori S. Bogdanova, V. Valchanov, Ts. Doseva, S. Ivanov, Tsv. Raleva, V. Hristova, P. Yaneva. Sofia, 1993].

Симеонов сборник 3 — *Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.).* Т. 3. Гръцки извори. Гръцки текст и изследване: Петя Янева. Славянски текст, прегледан и сверен допълнително: Ангелина Минчева, Цветана Ралева, Ценка Досева, Петя Янева. София, 2015 [Simeonov sbornik (po Svetoslavovia prepis ot 1073 g.). T. 3. Gratski izvori. Gratski tekst i izsledvane: P. Yaneva. Slavyanski tekst, pregledan i sveren dopalnitelno: A. Mincheva, Tsv. Raleva, Ts. Doseva, P. Yaneva. Sofia, 2015].

Славова 2019 — С л а в о в а, Т. *Преводачески стратегии в старобългарския превод на Словата против арианите от Атанасий Александрийски* [Slavova, T. Prevodacheski strategii v starobalgarskia prevod na Slovata protiv arianite ot Atanasiy Aleksandriyski]. – Palaeobulgarica, 43 (2019), № 4, с. 3–19.

Собрание Никифоровых 1970 — *Собрание Никифоровых. РГБ. Отдел рукописей.* Ф. 199. Т. 1, № 1–723, 728. Москва, 1970 [Sobranie Nikiforovykh. RGB. Otdel rukopiseĭ. F. 199. T. 1, № 1–723, 728. Moskva, 1970].

Собрание Овчинникова 1963 — *Собрание Овчинникова. ф. 209. РГБ. Отдел рукописей. Опись собрания рукописных книг П. А. Овчинникова.* Москва, 1963 [Sobranie Ovchinnikova. F. 209. RGB. Otdel rukopiseĭ. Opis' sobraniia rukopis'nykh knig P. A. Ovchinnikova. Moskva, 1963].

Срезневский 1–3 — Срезневский, И. *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам*. Т. 1–3. Санкт-Петербург, 1893–1903 [Sreznevskiĭ, I. Materialy dlia slovaria drevnerusskogo iazyka po pis'mennym pamiatnikam. T. 1–3. Sankt-Peterburg, 1893–1903].

СРЯ — *Словарь русского языка XI–XVII вв*. Т. 1–30. Москва, 1975–2015 [Slovar' drevnerusskogo iazyka (XI–XIV vv.). T. 1–11. Moskva, 1988–2016].

СС 1999 — *Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков).* Под ред. Р. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. Москва, 1999 [Staroslavianskiĭ slovar' (po rukopisiam X–XI vekov). Pod red. R. Tseĭtlin, R. Vecherki, E. Blagovoĭ. Moskva, 1999].

Станков 1994 — Станков, Р. *Лексика Исторической палеи*. В. Търново, 1994 [Stankov, R. Leksika Istoricheskoĭ palei. V. Tarnovo, 1994].

Тихова 1996 — Тихова, М. *Самостоятелни елови причастия в Учителното евангелие на Константин Преславски*. – В: Медиевистични изследвания в памет на Пейо Димитров. Шумен, 1996, с. 58–66 [Tihova, M. Samostoyatelni elovi prichatia v Uchitelnoto evangelie na Konstantin Preslavski. – V: Medievistichni izsledvania v pamet na Peyo Dimitrov. Shumen, 1996, s. 58–66].

Тихова 2012 — *Старобългарското Учително евангелие на Константин Преславски, издадено от Мария Тихова с детайлното описание от Елена Уханова на най-стария препис (ГИМ, Син. 262)* [Starobalgarskoto Uchitelno evangelie na Konstantin Preslavski, izdadeno ot M. Tihova s detaylnoto opisanie ot E. Uhanova na nay-staria prepis (GIM Sin. 262)] (= Monumenta linguae Slavicae, 58). Freiburg i. Br., 2012, p. LVI–LXXVII.

Тотоманова 2008 — Тотоманова, А.-М. *Славянската версия на Хроника*та на Георги Синкел. София, 2008 [Totomanova, A.-M. Slavyanskata versia na Hronikata na Georgi Sinkel. Sofia, 2008].

Тотоманова, Добрев, Икономова 1986 — Тотоманова, А-М., И. Добрев, Ж. Икономова. *Старобългарски език за XII клас на НГДЕК*. София, 1986 [Totomanova, A.-M., I. Dobrev, Zh. Ikonomova. Starobalgarski ezik za XII klas na NGDEK. Sofia, 1986].

Федер 2008 — Федер, У. Кънѧжии ѥзборьникъ ѕа възпитаніе на канартикіна. Т. 1. *Увод и показалци.* Т. 2. *Текст*. В. Търново, 2008 [Veder, U. Kъnęzhii izbornik za vazpitanie na kanartikina. T. 1. Uvod i pokazaltsi. T. 2. Tekst. V. Tarnovo, 2011].

Федер 2011 *Авва Анастасий Синайски. Въпроси и отговори, издадени от Уилям Р. Федер*. Т. 1–2. В. Търново, 2011 [Avva Anastasiy Sinayski. Vaprosi i otgovori, izdadeni ot William R. Veder. T. 1–2. V. Tarnovo, 2011].

Федер 2016 Ф е д е р, У. *Псевдо-Атанасий Александрийски. Въпроси и отговори към княз Антиох*. Т. 1. Увод и показалци. Т. 2. Текст. Шумен, 2016 [Veder, U. Psevdo-Atanasiy Aleksandriyski. Vaprosi i otgovori kam knyaz Antioh. T. 1. Uvod i pokazaltsi. T. 2. Tekst. Shumen, 2016].

Христова 1994 Х р и с т о в а, И. *Речник на словата на Климент Охридски*. София, 1994 [Hristova, I. Rechnik na slovata na Kliment Ohridski. Sofia, 1994].

Христова-Шомова 2017 Х р и с т о в а - Ш о м о в а, И. *Песни от Климент. Служби от св. Климент Охридски за пророк Илия, апостол, отец, мъченик и мъченица*. София, 2017 [Hristova-Shomova, I. Pesni ot Kliment. Sluzhbi ot sv. Kliment Ohridski za prorok Ilia, apostol, otets, machenik i machenitsa. Sofia, 2017].

Aitzetmüller 1975 A i t z e t m ü l l e r, R. *Das Hexameron des Exarchen Johannes*. T. 7. Graz, 1975.

Aitzetmüller 1990 *Paraenesis. Die altbulgarische Übersetzung von Werken Ephraims des Syrers*. Bd. 5. Index. Hrsg. von R. Aitzetmüller (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. T. XXVI (XX, 5). Freiburg i. Br., 1990.

Aubineau 1971 A u b i n e a u, M. *Citations du Ps. Chrysostome „In Pascha sermo VII“*. – Rivista di storia e letteratura religiosa, 7 (1971), p. 70–81.

CPG 6 *Clavis patrum graecorum*. 6, Supplementum. Cura et studio M. Geerard et J. Noret. Adiuvantibus F. Glorie et J. Desmet. Turnhout, 1998.

Floëri, Nautin 1957 F l o e r i, F., P. N a u t i n. *Homélies pascales III. Une homélie anatolienne sur la date de Paques en l'an 387* (= Sources chretiennes, 48). Paris, 1957, p. 111–173.

Gritsevskaya, Lytvynenko 2019 G r i t s e v s k a y a, I., V. L y t v y n e n k o. *Сочинения Афанасия Александрийского в славянской традиции*. Часть II: Spuria [Sochinenia Afanasia Aleksandriĭskogo v slavianskoĭ traditsii. Chast' II: Spuria]. – Byzantinoslavica, 77 (2019), № 1–2, с. 161–194.

Joannis Chrysostomi 1836 *Joannis Chrysostomi. Opera omnia quae exstant.* T. VIII. Opera et studio Bernardi De Montfaucon. Parisiis, 1836, p. 965–977.
https://archive.org/details/operaomniaquaeex08johnuoft/page/964/mode/2up

Koch 2007 K o c h, Ch. *Vorwort*. – In: Die Großen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Uspenskij spisok. 1.–8. Mai.

Kritischer Apparat. Hrsg. E. Weiher, S. O. Šmidt, A. I. Škurko, et. al. (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertations, T.*51). Freiburg i. Br., 2007, p. *133–*135.

Lytvynenko, Gritsevskaya, 2017 — Lytvynenko, V., I. Gritsevskaya. *Сочинения Афанасия Александрийского в славянской традиции*. Часть 1: *Подлинные сочинения* [Sochineniia Afanasiia Aleksandriĭskogo v slavianskoĭ traditsii. Chast' 1: Podlinnye sochineniia]. – Byzantinoslavica, 75 (2017), № 1–2, p. 5–29.

Miklosich 1862–1865 — Miklosich, F. *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*. Vindobonae, 1862–1865.

Penkova 2008 — Penkova, P. *On the Authorship of* сълания о праздницѣ пасхы *Attributed to Athanasius of Alexandria*. – Scripta & e-Scripta, 6 (2008), p. 279–303.

PG 25 — Migne, J.-P. *Patrologiae cursus completus, series graeca*. T. 25. *Epistola ad episcopos Aegypti et Libyae*. Paris, 1857, 537–594.

Popovsky 1999 — Popovsky, J. *The Pandects of Antiochus*. Vol. 3. Index verborum. Index nominum. – Полата книгописьная [Polata Knigopisnaia], 31–32 (1999), p. 43–239.

Reinhart 2019 — Reinhart, J. *Этимология старославянского* тьз- *„тот же; подобный“, восточнославянского тезка (тёзка, цёзка, тезко)*. – В: Sapere Aude. Сборник в чест на проф. дфн Искра Христова-Шомова. София, 2019, с. 129–136 [Reinhart, J. Etimologiia staroslavianskogo t'z „tot zhe; podobnyĭ“, vostochnoslavianskogo tezka (tezka, tsezka, tezko). – V: Sapere Aude. Sbornik v chest na prof. dfn Iskra Hristova-Shomova. Sofia, 2019, s. 129–136].

ŘSI — *Řecko-staroslověnský index. Index verborum graeco-palaeoslovenicus*. 1. Prolegomena. Praha, 2008.

Sadnik 1983 — Sadnik, L. *Des hl. Johannes von Damaskus Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* [Ecthesis acribēs tēs orthodoxou pisteōs] *in der Übersetzung des Exarchen Johannes*. Bd. 4. Index und rückläufiges Wörterverzeichnis zusammengestellt von R. Aitzetmüller (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes. T. 17 (V, 4). Freiburg i. Br., 1983.

Slovník 1958–1996 — *Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae*. Hl. red. J. Kurz. Praha, 1958–1996.

Turner 1890 — Turner, C. H. *The Day and Year of St. Polycarp's Martyrdom. Appendix I. On a Paschal Homily printed in St. Chrysostom's works, ascribed by Ussher to A. D. 672, but really belonging to A. D. 387*. – Studia Biblica et Ecclesiastica, 2 (1890), p. 130–149.

Ussher 1686 U s s h e r, J. *De Macedonum et Asianorum anno solari dissertation*. – In: Annales Veteris et Novi Testamenti. Bremen, 1686, p. 91–126.

Vaillant 1951 V a i l l a n t, A. *Deux notules*. 1. *Slav. commun *tudje 'le mêm'*. – Revue des etudes slaves, 27 (1951), p. 288–291.

Vaillant 1954 V a i l l a n t, A. *Discours contre les Ariens de Saint Athanase. Version slave et traduction en français*. Sofia, 1954.

Vanyó 1975 V a n y ó, L. *L'Omelia Anatolica sulla Pasqua nell'anno 387*. – Augustinianum, 15 (1975), № 1–2, p. 225–228.

Weiher, Šmidt, Škurko MLS *LI 2007 *Die Großen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Uspenskij spisok. 1.–8. Mai. Kritischer Apparat*. Hrsg. E. Weiher, S. O. Šmidt, A. I. Škurko, et. al. (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertations, T.*51). Freiburg i. Br., 2007, p. *135–*141.

Weiher, Šmidt, Škurko MLS LI 2007 *Die Großen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Uspenskij spisok. 1.–8. Mai. Kritischer Apparat*. Hrsg. E. Weiher, S. O. Šmidt, A. I. Škurko, et. al. (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertations, T. 51). Freiburg i. Br., 2007, p. 303–313.

СПИСЪК НА ИЗПОЛЗВАНИТЕ ЛЕКСИКОГРАФСКИ ИЗТОЧНИЦИ И ИЗДАНИЯ

1. Лексикографски справочници: Miklosich 1862–1865, Срезневский 1–3, СДРЯ, СРЯ, Slovník 1958–1996, СБР 1–2, СС 1999.

2. Речник-индекси и/или издания на ранни български преводни и оригинални съчинения, възникнали в края на IX и през X в., дело на известни или анонимни преводачи: Слова на Климент Охридски (Христова 1994), Служби на Климент Охридски (Христова-Шомова 2017), Учително евангелие на Константин Преславски (Тихова 2012), Слова против арианите (Vaillant 1954; Пенкова 2015; Пенкова 2016; Лалева 1990), Шестоднев в превод на Йоан Екзарх (Aitzetmüller 1975), Богословие в превод на Йоан Екзарх (Sadnik 1983; Илиева 2013), Слова на Йоан Екзарх (Иванова-Мирчева 1971), Златоструй от XII в. (Георгиева 2003), архаичната част от 45 слова на пълния Златоструй (Димитрова 2016), Светославов изборник от 1073 г. (Симеонов сборник 2), Изборник от 1076 г. (Голышенко, Дубровина, Демьянов, Нефедов 1965), Славянската версия на Хрониката на Георги Синкел (Тотоманова 2008), Старобългарски кирилси откъслеци (Минчева 1978), Паренесис на Ефрем Сирин (Aitzetmüller 1990), Пандекти на Антиох (Popovsky 1999), Беседа против богомилите на Презвитер Козма (Давидов 1976), Княжи изборник (Федер 2008), 13 слова на Григорий Богослов (Будилович 1871), Чудовски псалтир с тълкуванията на Теодорит Кирски (Погорелов 1910), Въпроси и отговори на авва Анастасий Синайски (Федер 2011), Въпроси и отговори към княз Антиох (Федер 2016), Слова на Петър Черноризец (Павлова 1994), Диалозите на Псевдо-Кесарий (Милтенов 2006: 534–563), Ефремовска кръмчая (Максимович 2010), старобългарския превод на Книга на пророк Иезекил (Илиева 2013а), Историческа палея (Станков 1994), Тълкуването на Книга на пророк Даниил от Иполит Римски (Илиев 2016: 389–616), Илина книга (Крысько 2015).

ПОСЪЛАНИЄ О ПРАЗДЬНИЦѢ ПАСХЫ / *HOMILY FOR PASSOVER CELEBRATION* – CONSTANTINE OF PRESLAV'S TRANSLATION

(Summary)

According to Tudor Diksov's colophon in 906 Constantine of Preslav translated "книгы благоучьстныѧ нарицаемыѧ афанасъ" – a collection of Athanasius of Alexandria's *three Orationes against the Arians*, his *Epistle to the Bishops of Egypt and Libya,* and *Homily for Passover Celebration* (Посъланїє о праздницѣ пасхы). The latter was not related to Arian issues. The Homily was a part of the Old Bulgarian translation of "Athanasius letters", which has not survived our times as it was preserved in all ten Russian manuscripts from the 15th to 18th centuries that have been known today. The Slavonic title attributes *The Homily* to St. Athanasius of Alexandria (тогожде свѧтаего афанаса алеѯандрьскаего епископа), but scientific research has proved that it is pseudo-Athanasius. The article discusses specific lexical, morphosyntactic and stylistic markers from the text of Посъланїє о праздницѣ пасхы / *Homily for Passover Celebration*, typical of other translations by Constantine, which come to support the argument that he is the person who has translated that composition too.

Keywords: Athanasius of Alexandria; Orations Against the Arians; Konstantin of Preslav; Homily for Passover Celebration.

Tatyana Slavova,
Sofia University "St. Kliment Ohridski"

Валерия С. Ефимова (Москва, Россия)

НЕСКОЛЬКО ВОПРОСОВ К ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКОМУ КАЛЬКИРОВАНИЮ В СТАРОСЛАВЯНСКОМ ЯЗЫКЕ

Осмысление механизмов старославянского калькирования является важнейшей задачей при изучении номинационной стратегии славянских книжников. Калькирование играло значительную роль в процессе формирования старославянского лексического фонда, осуществляясь посредством трех основных своих видов: поморфемные кальки, семантические кальки, фразеологические кальки. Отметим, что в статье о кальках в Кирилло-Мефодиевской энциклопедии А. Минчева выделила два основных вида калькирования – структурные кальки и семантические кальки (Минчева 1995: 210). Такая „дихотомия“ старославянских калек тоже имеет серьёзные основания, так как поморфемное и фразеологическое калькирование создавало новые лексические единицы старославянского инвентаря, тогда как семантическое калькирование новой лексической единицы не создавало, расширяя семантический объем уже существовавшего в славянской народной речи слова.

Феномен семантического калькирования привлёк в своё время внимание Е. М. Верещагина – в связи с изучением им переводческих установок св. Кирилла. Верещагин рассматривал семантическое калькирование применительно к терминотворчеству, квалифицируя его как „транспозицию“ (Верещагин 1997)[1]. Примерно в это же время Р. Вечерка писал о старославянском семантическом калькировании как об „эксцессивной семантической идентификации“ (excessive semantic identification) (Večerka 1997: 368). Однако наибольшее количество работ по старославянскому калькированию посвящено поморфемным калькам. Поморфемные кальки были в центре внимания палеославистов уже с конца XIX в. – В. Ягич в своем

[1] Так, Е. М. Верещагин пишет: „в случае терминотворческой транспозиции слово, ставшее термином, <…> имеет внешне противоречивые характеристики: его семантика, конечно, модифицируется, но в то же время не порывает с исходной“ (Верещагин 1997: 18–19).

исследовании славянских композитов 1898–1899 годов привел немало примеров старославянского калькирования с греческого (Jagić 1898–1899). В работах последних лет В. С. Ефимовой утверждалось, что старославянское поморфемное калькирование требует пересмотра традиционных методов его изучения, и их автор предпринял попытку применить новые методы на практике (Ефимова 2016; Ефимова 2021: 51–82).

Фразеологическому же калькированию внимания почти не уделялось, хотя наличие такого явления в старославянском языке не могло, разумеется, остаться незамеченным: "For reproducing foreign word groups and phrases by means of loan translation some word groups and phrases may be established in the adopting language as well. Betz presents them as "Lehnwendungen", the English and French authors know as "phraseological loan translations", "calques phraséologiques". These solutions are well-applicable in English as *phraseological calques*" (Molnár 1985: 66). Как явствует из этой дефиниции, данной в до сих пор пользующейся авторитетом у палеославистов монографии Н. Молнара, результатом фразеологического калькирования должно стать старославянское словосочетание. То, что лексический фонд языка включает в себя не только слова, но и словосочетания, лингвисты осознали более ста лет тому назад. Уже в работах Ш. Балли, особенно в его труде 1909 г. "Traité de stylistique française", находим вполне разработанную концепцию учета словосочетаний в качестве лексических единиц и их классификацию (Bally 1921: 66–87). Далее лингвистика пошла по пути изучения структур и свойств этих лексических единиц как фразеологизмов разной степени семантической спаянности, среди которых со времен работ В. В. Виноградова 1946 и 1947 годов обычно принято различать идиомы (фразеологические сращения) = pure idioms, фразеологические единства = figurative idioms и фразеологические сочетания = restricted collocations (Виноградов 1977: 118–161; Cowie 1998: 4–8; Pawley 2007: 10 и др.)[2]. Для целей изучения фразеологического калькирования в старославянском языке существенно, однако, то, что фразеологизмы в лексическом фонде какого-либо языка по большей части рассматривались лингвистами как результаты процессов, которые могли происходить в языке как в течение веков, так и в недавнее время, но результаты, с синхронной точки зрения уже встроенные в достаточно устоявшуюся лексическую систему, готовую к использованию носителем языка[3]. Примерно с тех же позиций, как из-

---

[2] Есть и другие концепции, использующие несколько иную классификацию фразеологических единиц. Существенно иную трактовку фразеологических сочетаний см., например, у Кети Ничевой (Ничева 1987).

[3] Ср. понимание фразеологического значения как результата определенных диахронических процессов, которое „не должно подменять анализ его структуры в синхронии" (Мелерович, Мокиенко 2008: 41–42).

влекаемые целиком из памяти носителем языка, исследуются словосочетания (prefabricated strings) и лингвистами относительно недавно возникшего направления, изучающего „формульный язык“ (formulaic language). “Our working definition of the *formulaic sequence* will be as follows: *a sequence, continuous or discontinuous, of words or other elements, which is, or appears to be, prefabricated: that is, stored and retrieved whole from memory at the time of use, rather than being subject to generation or analysis by the language grammar*”, – пишет Элисон Рэй (Wray 2002: 9, курсив Рэй). Однако именно исследования „формульного языка“ подводят нас к мысли о том, что изучение фразеологического калькирования в старославянском языке должно осуществляться с прямо противоположных позиций: мы имеем дело не с результатом, а с процессом, так как при фразеологическом калькировании славянские книжники словосочетания генерировали (с применением грамматического компонента). Обычно в поле зрения славистов попадают закрепившиеся в узусе славянских языков фразеологизмы типа нищнн дꙋхомь (οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, Мт 5:3), чистнн срьдьцьмь (οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, Мт 5:8) и т. п. (ср. совр. русск. *нищие духом*, *чистые сердцем*) – как, например, в недавно изданной монографии А. В. Григорьева „Русская библейская фразеология в контексте культуры“ (Григорьев 2019). Надо полагать, что подобные словосочетания становились фразеологизмами разного типа уже в греческом языке, при этом некоторые из них определенно восходили к древнееврейским выражениям (Ефимова, Желязкова 2014: 43; Желязкова 2021). Но всегда ли результаты фразеологического калькирования становились старославянскими фразеологизмами? Могли ли эти словосочетания оказаться в старославянской лексической системе свободными, или фразеологизмами, или стать фразеологизмами потом? Например, словосочетание (несколькословное наименование) пнѩщєн до пнѩньства калькировано с греческого несколькословного наименования οἱ πίνοντες εἰς μέθην, образованного от фразеологического сочетания πίνειν εἰς μέθην. Видимо, мы должны считать наименование пнѩщєн до пнѩньства лексической единицей, поскольку оно, как и в греческом оригинале, номинирует цельный предметный лингвистический концепт[4] (Ефимова 2020: 98). Но являлось ли оно фразеологическим сочетанием в старославянском языке?

---

[4] Иоил 1:5: ἐκνήψατε οἱ μεθύοντες ἐξ οἴνου αὐτῶν καὶ κλαύσατε θρηνήσατε πάντες <u>οἱ πίνοντες</u> οἶνον <u>εἰς μέθην</u> – ѹтврѣдите сѧ пнѩнїи ѿ вина своєго . и плачите сѧ . рыдаите всѣ <u>пнѩщєи</u> вино <u>до пѩнства</u> . по F.I.461 л. 185б20. О понятии лингвистического концепта применительно к старославянскому материалу см.: (Ефимова, Желязкова 2014: 35–39. При анализе старославянских текстов по большей части мы имеем дело с „конкретными“ концептами, которые более традиционно можно было бы называть „стоящими за словами понятиями“ (Верещагин, Костомаров 2005: 43–62).

Вопросы к действию механизма фразеологического калькирования как особого типа пословного перевода естественным образом возникают при попытке изучения несколькословных номинаций[5]. Однако изучению старославянских словосочетаний и тем более способам их образования палеослависты-лингвисты должного внимания, на наш взгляд, не уделяли[6], и работы, целенаправленно анализирующие механизмы старославянского фразеологического калькирования, нам неизвестны. В статье Н. Николова 2003 г. – первом, видимо, исследовании, специально посвященном изучению устойчивых словосочетаний[7] в древнеболгарском языке – проблемы фразеологического калькирования не рассматриваются, хотя в числе примеров устойчивых словосочетаний, приведенных автором, можно обнаружить и словосочетания, образованные с применением фразеологического калькирования. Прежде всего это переводы греческих терминологизированных сочетаний типа жрьтва бескръвьнаꙗ – θυσία ἀναίμακτος (Николов 2003: 239). Практика сопоставления старославянских текстов и их греческих оригиналов показывает, что многие несколькословные наименования, которыми номинируются лингвистические концепты – предметные, действий, а также иногда и определений, могут быть „заподозрены“ в образовании путем фразеологического калькирования. Необходимо, однако, при этом учесть, что, как и в случае с поморфемным калькированием (см., например, в Ефимова 2016: 86–87), одна лишь как будто очевидная похожесть греческих и старославянских словосочетаний не свидетельствует ещё о прямом калькировании, и влияние греческих структур на образование старославянских следует рассмотреть более тщательно.

Прежде всего возникает вопрос о степени близости способа номинации лингвистических концептов несколькословными наименованиями в греческом языке лексической системе славянской народной речи интересующего нас периода времени. Ряд исследований (пока немногочисленных) показывают, что праславянскому языку, как и другим индоевропейским языкам, фразеологичность была присуща (Eckert 1991; Толстой 1995; Вальтер, Мокиенко 2019 и др.). Важно, что типологическая общность славянских и других индоевропейских языков отмечается теперь не только в отношении

---

[5] В ряде работ последних лет обсуждались проблемы определения статуса встречающихся в древних славянских текстах несколькословных наименований как самостоятельных (либо несамостоятельных) лексических единиц (Ефимова, Желязкова 2014; Ефимова 2017: 66–70; Ефимова 2020: 96–98; Ефимова 2021: 166–183; Ефимова 2021а: 55–57).

[6] Современными старославянскими словарями словосочетания отмечаются, но далеко не исчерпывающе. Наиболее последовательно фиксировать словосочетания стремились, видимо, авторы словаря „Старобългарски речник“ (1999: LI).

[7] Н. Николов опирался, главным образом, на концепцию К. Ничевой и ее единомышленников, поэтому понятие „устойчивые словосочетания“ у него соответствует примерно понятию „фразеологические сочетания = restricted collocations“.

собственно идиомов и экспрессивных выражений (figurative idioms), но и фразеологических сочетаний[8], которые, чаще всего, и представляют собой несколькословные наименования предметных лингвистических концептов, закрепившиеся в узусе языка. Предполагается, что в праславянском языке существовали фразеологические структурно-семантические модели. Как пишут Харри Вальтер и В. М. Мокиенко, „при реконструкции праславянской фразеологии значимо не воссоздание исходного этимона (как для лексики), но – реконструкция структурно-семантической модели, компоненты которой на общеславянском ареале (особенно диалектном) варьируются“ (Вальтер, Мокиенко 2019: 12). Надо полагать, что в процессе фразеологического калькирования структуры греческих несколькословных номинаций должны были как-то взаимодействовать с существовавшими в славянской народной речи того времени моделями. Может ли анализ доступных нам памятников письменности в сопоставлении их с греческими (и иногда латинскими) оригиналами пролить какой-то свет на эту проблему?

Следует, видимо, не только сопоставить структурные модели греческих и старославянских словосочетаний, предположительно образованных фразеологическим калькированием, но и обратить особенное внимание на „пробы пера“ славянских книжников, зафиксированные разночтениями по спискам. В этой связи интерес представляют недавно опубликованные наблюдения В. Желязковой над разночтениями по спискам Ветхого Завета при переводе устойчивых словосочетаний с τέκτων, номинирующих один лингвистический концепт: τέκτων ξύλων в 4Цар 12:11 переведено как дрѣводѣлꙗ в рукописи конца XIV в. F.I.461 и как дѣлателѣ дрѣвомъ в рукописи XVI в. собр. Григоровича (РГБ, ф. 87, собр. Григоровича № 1/М 1684); τέκτων λίθων во 2Цар 5:11 – как каменьѣ дѣлателѣ в рукописи F.I.461 и как дѣлателѣ стѣнамь камен҆нъимь в рукописи XVI в. собр. Григоровича; τέκτων χαλκοῦ в 3Цар 7:2 в рукописи F.I.461 и как дѣлателѣ мѣдъı в рукописи XVI в. собр. Григоровича; τέκτων σιδήρου, как установили Д. Дунков и М. Тотоманова-Панева, имеет в разных списках целый ряд разночтений в соответствиях: коматъ кръѵнн, крнчь, коузнець, дѣлатель желѣзоу (Желязкова 2021а). Определенные модели, возможно, создавались уже в процессе славянских переводов. В упомянутой выше статье Н. Николова приведен в качестве примера устойчивого словосочетания (т. е. фразеологического сочетания в другой классификации) также и старѣншнна бесплътьнъінхъ, переводящее ὁ πρῶτος τῶν ἀσωμάτων (Николов 2003: 239), – одно из наименований с опорным словом старѣншнна, использовавшихся чаще (изначально?)

[8] См., например, примеры такого типа, приведенные в статье Н. Н. Казанского (Казанский 2016: 199–205), на которые ссылаются Харри Вальтер и В.М. Мокиенко (Вальтер, Мокиенко 2019: 11).

для перевода композитов с первым компонентом ἀρχι- и считающихся одной из немногих надежных примет языка преславских книжников, подмеченной И. Добревым еще в 70-х годах прошлого века (Добрев 1978: 93–94). Можно ли сказать, что здесь мы имеем пример использования для фразеологического калькирования готовой (сложившейся?) модели построения несколькословного наименования?[9]

Уже Ш. Балли обратил внимание на такой вид фразеологизмов, как перифразы глаголов (les périphrases verbales), который он выделил среди фразеологических сочетаний (séries phraséologiques) (Bally 1921: 66, 72–73). Когда в конце 60-х – начале 70-х годов прошлого века фразеологическое калькирование на материале древнерусских рукописей (в том числе и на материале несколько более поздних древнерусских списков со старославянских протографов) пытался изучать М. М. Копыленко, он прежде всего обратился к рассмотрению калькирования этого вида фразеологических сочетаний. В то же время Копыленко отмечал, что в ряде случаев „древнерусским сочетаниям Г+Сабстр (глагол+абстрактное существительное. – *В. Е.*) могут соответствовать в греческом одиночные глаголы или отличные от Г+Сабстр конструкции; например: „сътворити скръбь“ – θλίβειν...; „прияти мьсть“ – ἀπολαύειν τῆς ἀμύνης…; „дати съвѣтъ“ – συμβουλεύειν…“ (Копыленко 1973: 147)[10]. Однако рассмотрение механизмов фразеологического калькирования в глагольных словосочетаниях Копыленко свел к проблеме сочетаемости, основанной на предметно-логических связях, в греческом и славянских языках (Копыленко 1973: 148–149). Опираясь на данные о наличии/отсутствии ряда глагольных словосочетаний в современных славянских языках и сопоставляя их с греческим, Копыленко в предыдущей своей статье 1969 г. определил „как несомненные кальки следующие со-

---

[9] Добавим примеры из собственных наблюдений. Так, в переводе *Книги пророка Иезекииля* находим следующие фразеологические сочетания как результаты фразеологического калькирования несколькословных греческих наименований наименованиями с опорным словом старѣншина: ὁ ἀφηγούμενος τοῦ λαοῦ – старѣншина людьскъ (Иез 11:1, 245а20 по F.I.461), ὁ ἀφηγούμενος τοῦ Ισραηλ – старѣншина издранлевъ (Иез 21:30, 271б24 по F.I.461), ὁ ἡγούμενος τῆς γῆς – старѣншина земля (Иез 17:13, 260б15 по F.I.461) и др. Как видим, старѣншина используется для перевода разных греческих слов (частей в составе греческих несколькословных наименований) – ὁ πρῶτος, ὁ ἀφηγούμενος, ὁ ἡγούμενος. Ср. в евангельском стихе Лк19:3, где композит с ἀρχι- ἀρχιτελώνης переводится как старѣн мытаремъ (Зогр, Мар, Ас), т. е. словосочетанием с компаративом от старъ(ын), а не с сущ. старѣншина.

[10] Т. е. – если наблюдения М. М. Копыленко привести в соответствие с современными лингвистическими представлениями – М. М. Копыленко заметил, что в то время как в языке греческих оригиналов глаголы глубинной структуры могут выражаться в поверхностной структуре однословными глаголами, в древнерусских текстах – словосочетаниями с семантически недостаточными глаголами, требующими информативно восполняющих зависимых слов.

четания: *творити волѫ, приѩти заповѣдь, приѩти отвѣтъ, прѣстѫпити законъ, дръжати мѣсто, творити врѣдъ* и *творити безакониѥ*“ (Копыленко 1969: 48). Копыленко – в соответствии с принятой в то время методологией исследований – проводил сопоставление для каждой конкретной лексической единицы. Но какой механизм реально был задействован славянскими книжниками при образовании таких глагольных словосочетаний? Было ли это буквальное, пословное („слово за слово“) калькирование греческих глагольных словосочетаний или было использование существовавших в народной славянской речи моделей, компоненты которых варьируются?[11]

Посмотрим, какие переводческие установки св. Кирилла в отношении образования таких словосочетаний могут быть выявлены в первых славянских переводах – *Евангелия* и *Псалтыри*. Как и другие переводческие установки св. Кирилла, эти установки впоследствии использовались славянскими книжниками и могли эволюционировать, однако рассматривать их нужно, как кажется, ab origine[12].

Обратимся к глаголу творнтн (ср. у Копыленко: *творити волѫ, творити врѣдъ, творити безакониѥ*), который, действительно, часто употребляется в старославянском языке в качестве информативно недостаточного. В тексте старославянских евангельских кодексов неоднократно встречаем прѣлюбы творнтн (Мт 5:32, 19:9; Мк 10:11, 10:12; Лк 16:18), а также исцѣленнꙗ творнтн (Лк 13:32), молитвѫ творнтн (молитвѫ творѧщѥ Мт 23:14), творнтн обидѫ (творѧштаꙗ обидѫ Лк 6:28), творнтн трꙋдъ (Лк 11:7, 18:5). В *Псалтыри* встречаем оугавніѥ творнтн (Пс 34:13), сѫдьбы творнтн (сѫдъбы творіѧ Пс 9:17), творнтн благостынїѭ (Пс 36:3, творіѧн благостынїѧ Пс 13:1, 13:3), творнтн милостн (творіѧ милостн Пс 17:51), творнтн милостынїѭ (творіѧ милостынїѭ Пс 102:6), творнтн гръдынїѭ (творіѧн гръдынїѭ Пс 30:24, 100:7), творнтн волїѭ (творіѧщѥ волїѭ Пс 102:21), творнтн правьдѫ (творіѧщѥ правьдѫ Пс 105:3), творнтн неправьдѫ (творіѧштнмн неправъдѫ Пс 27:3), творнтн законопрѣстѫпленніѥ (творіѧн законопрѣстѫпленнѥ Пс 36:7, 100:3), многократно творнтн безаконенніѥ (творіѧштен безаконенне Пс 13:4, 6:9, 35:13, 36:1, 91:8, 91:10, 58:6, 58:3, 100:8, 124:5).

---

[11] Ср. приведенную выше цитату из статьи Харри Вальтера и В.М. Мокиенко (Вальтер, Мокиенко 2019: 12).

[12] Корни философских представлений свв. Кирилла и Мефодия, отразившихся на их переводческих принципах и переводческих принципах их учеников, довольно подробно описаны – применительно к переводческому приему „двуязычные дублеты“ – в статье М. И. Чернышевой (Чернышева 1994).

Употребляется глагол творнтн и в своем прямом значении, т. е. как „информативно достаточный“. В таком случае существительное в словосочетании номинирует свой собственный лингвистический концепт[13]. Например:

Ио 6:30: Τί οὖν ποιεῖς σὺ σημεῖον, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμέν σοι;[14]

– кое оубо тъı творншн знаменне да вн́днмъ н вѣрѫ нмемъ тебѣ . Мар, Зогр, Ас.

Или, например, с причастной формой в Пс 106:23–24:

οἱ καταβαίνοντες εἰς τὴν θάλασσαν ἐν πλοίοις ποιοῦντες ἐργασίαν ἐν ὕδασι πολλοῖς αὐτοὶ εἶδοσαν τὰ ἔργα κυρίου…

– съходѧщеі вь море вь корабліхъ . творѧщеі дѣланьѣ въ водахъ многахъ . тн вн́дѣшѧ дѣла г҃нѣ . Син.

Присмотримся, однако, к словосочетаниям, в которых творнтн является информативно недостаточным, т. е. к несколькословным наименованиям, номинирующим концепты действия. Неоднократно встречающееся в евангельском тексте прѣлюбъı творнтн соответствует в греческом тексте однословному глаголу μοιχᾶν (μοιχᾶσθαι)[15]. И хотя В. Ягич в отношении любодѣи, прѣлюбодѣи, любодѣица, любодѣаниѥ и прѣлюбодѣаниѥ высказывал сомнение („es ist schwer zu sagen“), не являются ли они неологизмами (Jagić 1898–1899 20: 537), можно ли думать о неологизме в отношении словосочетания прѣлюбъı творнтн? Или оно было взято из народной славянской речи как представитель восходящей к праславянскому модели?

А. М. Пентковский, ссылаясь на мнение В. А. Погорелова (Погорелов 1925: 4), считает появление в евангельском тексте словосочетания прѣлюбъı творнтн – как и другие случаи передачи одного греческого слова двумя славянскими словами – обусловленным влиянием латинского текста (Пентковский 2019: 79). Однако прѣлюбъı творнтн соответствует латинскому словосочетанию adulterium committere только в стихе тетра Мк 10:11, тогда как в других стихах, в том числе и в Мт 19:9 как в тетре, так и в апракосе, в латинском тексте соответствует – как и в греческом тексте – однословному глаголу moechari, либо (в Мт 5:32) adulterare. Ср. в Мт 19:9:

---

[13] Оставляем пока в стороне добро творнтн, зъло творнтн, которые могут иметь разные интерпретации.

[14] Греческий и латинский текст здесь и далее приводится по изданиям: Robinson, Pierpont 2005; Merk 1984; Rahlfs 1952; F.I.461.

[15] В старославянском инвентаре следует числить также и однословный глагол прѣлюбнтн, зафиксированный в старших списках перевода *Апостола* в виде субстантивно употребленного в ср.р. мн.ч. причастия прѣлюблена(-аѩ) – для перевода греч. прил. προσφιλής. Ср. в Фил 4:8: Τὸ λοιπόν, ἀδελφοί, ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἁγνά, ὅσα προσφιλῆ, ὅσα εὔφημα… ταῦτα λογίζεσθε. – прочее братне . елнко сѫтъ рѣснотнваа . н елнко говѣнна . н елнко праведна . н прѣчнста . н елнко прѣлюблена . н елнко похвалнаа ... сн помъıшлѣнте Слепч 101а6 (прѣлюбленаа Мат, прнлюбленаа Шиш 2 ×, прѣлюбьзнаа Христ, прѣлюбодѣнна Охр). Однако значение прѣлюблена(-аѩ) в соответствии с προσφιλῆ – ‘милое, любезное’ (и соответствующее значение должно быть у глагола прѣлюбнтн), тогда как значение прѣлюбъı творнтн – ‘прелюбодействовать’.

ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται· καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται.

– Dico autem vobis quia quicumque dimiserit uxorem suam nisi ob fornicationem et aliam duxerit moechatur et qui dimissam duxerit moechatur

– ѣко іже аще поустнтъ женѫ своѭ . развѣ словесе прѣлюбодѣнна . творітъ ѭ прѣлюбы творіті . н женѧн сѧ подъбѣгоѭ . прѣлюбы творітъ . Ас, Мар.

Таким образом, чтобы признать прѣлюбы творнтн фразеологической калькой с adulterium committere, нужно предположить, что процедура калькирования была проведена при переводе стиха тетра Мк 10:11, а затем готовое словосочетание-неологизм прѣлюбы творнтн распространилось на перевод других стихов, в том числе и стиха апракоса, что весьма сомнительно. Не говоря уже о том, что, хотя adulterium committere, как и прѣлюбы творнтн, в качестве словосочетания обозначает, конечно, ‘прелюбодействовать’, но, если предполагать пословное калькирование, то семантика committere не очень хорошо соотносится с семантикой творнтн (с точки зрения „семантических ядер“ этих глаголов) – не так хорошо, как если бы это было пословное калькирование, например, с adulterium facere.

Значение ‘прелюбодействовать’ выражается и параллельным сочетанием с глаголом дѣѩтн – прѣлюбы дѣѩтн, которое также переводит однословный глагол μοιχᾶν (μοιχᾶσθαι). Ср., например:

Мт 5:32: καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ μοιχᾶται.

– ι нже подъпѣгѫ поемлетъ прѣлюбы творнтъ . Мар;

– ι нже подъпѣгѫ поемлетъ прѣлюбы дѣетъ . Зогр.

Что мы имеем в чередовании прѣлюбы творнтн / прѣлюбы дѣѩтн? Может быть, модель народной славянской речи, компоненты которой варьируются?

Еще одно словосочетание с творнтн – огавніе творнтн – относится, возможно, к этой модели народной славянской речи. Словосочетание использовано в тексте *Псалтыри* (Пс 34:13) для перевода однословного глагола παρενοχλεῖν. Так же, как и прѣлюбы творнтн, оно имело параллельное образование с глаголом дѣѩтн, встречающееся в *Кормчей*, причем в *Кормчей* для перевода παρενοχλεῖν находим и огавніе творнтн (NomUst 30b16; NomJas 22b3) и огавніе дѣѩтн (NomUst 9a8; NomJas 7a14–15; NomJas 15b9), и однословный глагол огавнтн (NomUst 18a23) (данные взяты из SJS 2: 510–511). Учитывая, что наименования огавніе творнтн, огавніе дѣѩтн и огавнтн совпадают с греч. παρενοχλεῖν лишь в контекстном значении ‘досаждать’, но никак не в семантике корней[16], можно предполагать, что славянские наименования подбирались как уже готовые для перевода греческого глагола.

Далее. Еще несколько словосочетаний с творнтн переводят в евангельском тексте и тексте Псалтыри однословные греческие глаголы. В Мт 23:14

[16] Ср. псл. *gaviti (ЭССЯ 6: 112; ESJS 10: 574) и ὄχλος (Chantraine 3: 844–845).

находим словосочетание с причастной формой молитвѫ творѧще, переводящее причастие προσευχόμενοι. Вряд ли кто сможет здесь заподозрить „влияние латинского текста“. Ср.:

Οὐαὶ ὑμῖν γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι κατεσθίετε τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν καὶ προφάσει μακρὰ <u>προσευχόμενοι</u>

– Vae vobis scribae et pharisaei hypocritae, quia comeditis domos viduarum, <u>orationes</u> longas [occasione longa] <u>orantes</u>

– горе вамъ кънигъниѧ . и фарисѣи. і ѵпокрити . ѣко сънѣдаате домы въдовицъ . і вини҇ѭ далеѵе молитвѫ творѧще . Мар.

В тексте *Псалтыри* для перевода глагола προσεύχεσθαι видим параллельное сочетание с глаголом дѣꙗти – молитвѫ дѣꙗти:

Пс 108:4: ἐγὼ δὲ <u>προσευχόμην</u> – азъ же <u>молитво</u> (так!) <u>дѣахъ</u> . Син.

Т. е. находим такое же варьирование компонентов в молитвѫ творити / молитвѫ дѣꙗти, как и в прѣлюбы творити / прѣлюбы дѣꙗти. В несколько более позднем переводе видим использование молитвѫ творити для перевода и греческого однословного глагола προσαδολεσχεῖν с несколько иным (хотя и близким) значением, что, видимо, свидетельствует об „укорененности“ словосочетания в узусе языка:

Ὄντος γὰρ τοῦ ἐν τῇ κέλλῃ καὶ ἑαυτῷ <u>προσαδολεσχοῦντος</u>[17] καὶ Θεῷ, εἰς ὕπνον μέν τινα λεπτοτάτου ἔμφασιν κατηνέχθη – сѫшту бо велікоуоумоу отъцоу въ хызнѣ . и <u>молитвѫ творѧшту</u> къ бог҃ . въздрѣма сѧ и оусъніѫ малы . Супр, 275 (№ 24).

Пример перевода однословного греческого глагола словосочетанием с творити находим и в стихе тетра Лк 6:28, где словосочетание с причастной формой творѧштаꙗ обидѫ переводит однословное причастие ἐπηρεάζοντες. „Влияние латинского текста“ и здесь никак нельзя заподозрить. Ср.:

προσεύχεσθε ὑπὲρ <u>τῶν ἐπηρεαζόντων</u> ὑμᾶς

– orate pro <u>calumniantibus</u> vos

– молите сѧ за <u>творѧштаꙗѭ</u> вамъ <u>обидѫ</u> . Мар, Зогр.

Посмотрим и на некоторые примеры, в которых творити, являясь в словосочетании информативно недостаточным, участвует в переводе греческих словосочетаний (т. е. несколькословных наименований, номинирующих концепты действия). В стихе тетра Лк 13:32 исцѣлѣниꙗ творити переводит греч. ἰάσεις ἐπιτελεῖν:

καὶ <u>ἰάσεις ἐπιτελῶ</u> σήμερον [καὶ αὔριον], καὶ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι.

– се изгоніѫ бѣсы . і <u>исцѣленіѣ твориѫ</u> дьнесь и въ третии коньчаіѫ . Мар.

Как видим, если предположить здесь пословное фразеологическое калькирование, то отдельно значение глагола творити как части словосоче-

---

[17] Букв. ‘общаясь (с Богом)’. Ср.: προσαδολεσχέω – be conversant with (Lampe 1961: 1164).

тания не очень точно соответствует значению ἐπιτελεῖν в соответствующем греческом словосочетании – нет семантики ‘доведения до конца’[18]. Если предположить „влияние латинского текста“, то та же семантика ‘доведения до конца’ присутствует и в латинском глаголе perficere. Ср.:

et sanitates perficio hodie et cras et tertia consummor.

Остается предположить образование по существовавшей в славянской народной речи модели – либо специальное образование по этому образцу при переводе *Евангелия*, либо употребления уже готового словосочетания.

В Лк 11:7 и Лк 18:5 творнтн трꙋдъ переводит греч. παρέχειν κόπον:

Лк 11:7: Μή μοι κόπους πάρεχε·

– не творн мн трꙋдъ . Мар – не твори ми трꙋда Ас, Сав, Зогр;

Лк 18:5: διά γε τὸ παρέχειν μοι κόπον τὴν χήραν ταύτην, ἐκδικήσω αὐτήν

– зане творнтъ мн трꙋдъ въдовица сн . да мьцѫ еѧ Мар, Зогр, Ас, Сав.

Здесь так же, если предположить пословное фразеологическое калькирование, то активное значение глагола творнтн как части словосочетания не очень точно соответствует значению παρέχειν в соответствующем греческом словосочетании. Хотя формально παρέχειν является активным глаголом, значение его – „пассивное“, статичное ‘содержать в себе’[19]. Латинский текст в этом отношении еще дальше от старославянского перевода. Ср.:

Лк 11:7: noli mihi molestus esse;

Лк 18:5: tamen quia molesta est mihi haec vidua.

Следует ли здесь опять предположить образование по существовавшей в славянской народной речи модели – либо специально по этому образцу при переводе Евангелия, либо употребления уже готового словосочетания?

А если существовала такая модель, то не по ней ли образовывались новые словосочетания? Например, ποιεῖν χρηστότητα – творнтн благостынїѫ, ποιεῖν τὴν ἀνομίαν – творнтн безаконенніе и т.д., ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην – дѣлатн правьдѫ (Пс 14:2), ἐργάζεσθαι τὴν ἀνομίαν – дѣлатн безаконніе (Мт 7:23) и дѣлатн безаконенніе (Пс 52:5) и т.д.?

В заключение определим цель наших рассуждений в этой относительно небольшой статье: показать, что фразеологическое калькирование как один из путей формирования старославянского лексического фонда до настоящего времени фактически не изучено, но изучения заслуживает. По-видимому, при фразеологическом калькировании в старославянском языке использовалось как прямое пословное („слово за слово“) калькирование, так и взаимодействие с моделями, существовавшими в народной славянской речи того времени.

---

[18] Ср., например, перевод ἐπιτελεῖν в Рим 15:28: Τοῦτο οὖν ἐπιτελέσας, καὶ σφραγισάμενος αὐτοῖς τὸν καρπὸν τοῦτον, ἀπελεύσομαι δι᾽ ὑμῶν εἰς τὴν Σπανίαν. – се ꙋбо съконꙋавъ и запечатьлѣвъ имъ плодъ сь, идꙋ вами въ спанию . Христ.

[19] Ср. у Шантрена: ἔχω avoir > être à (Chantraine 2: 392).

СОКРАЩЕНИЯ НАЗВАНИЙ РУКОПИСЕЙ

Ас	Ассеманиево евангелие, древнеболгарская рукопись X–XI вв.; изд.: K u r z, J. *Evangeliář Assemanův*. Praha, 1955.
Зогр	Зографское евангелие, древнеболгарская рукопись X–XI вв.; изд.: J a g i ć, V. *Quattuor evangeliorum codex glagoliticum dim Zographensis nunc Petropolitanus*. Berolini, 1879.
Мар	Мариинское евангелие, древнеболгарская рукопись X–XI вв.; изд.: Я г и ч, И. В. *Мариинское четвероевангелие*. Graz, 1960.
Мат	Матичин апостол, древнесербская рукопись XIII в.; изд.: Ковачевић, Р., Д. Стефановић, Д. Богдановић. *Матичин апостол (XIII век)*. Београд, 1979.
Охр	Охридский апостол, среднеболгарская рукопись XIII в.; изд.: Кульбакин, С. М. *Охридская рукопись апостола конца XII века*. – В: Български старини. Кн. 3. София, 1907.
Сав	Саввина книга, древнеболгарская рукопись X–XI вв.; изд.: *Саввина книга. Древнеславянская рукопись XI, XI–XII и конца XIII века.* Ч. 1. Изд. подг. О. А. Князевская, Л. А. Коробенко, Е. П. Дограмаджиева. Москва, 1999.
Син	Синайская псалтырь, древнеболгарская рукопись X–XI вв.; изд.: С е в е р ь я н о в, С. Н. *Синайская псалтырь*. Graz, 1954.
Слепч	Слепченский апостол, среднеболгарская рукопись XII в.; изд.: И л ь и н с к и й, Г. А. *Слепченский апостол XII века*. Москва, 1912.
Супр	Супрасльская рукопись, древнеболгарская рукопись X–XI вв.; изд.: Severjanov, S. *Codex Suprasliensis*. T. 1–2. – In: Editiones monumentorum slavicorum veteris dialecti. Graz, 1956.
Христ	Христинопольский апостол, древнерусская рукопись XII в.; изд.: Kałużniacki, E. *Actus epistolaeque apostolorum palaeoslovenice ad fidem codicis Christopolitani.* Vindobonae, 1896.
Шиш	Шишатовацкий апостол, древнесербская рукопись 1324 г.; изд.: Stefanović, D.E. *Apostolus Šišatovacensis anni 1324.* Wien, 1989.
F.I.461	Библейские книги, среднеболгарская рукопись конца XIV в.; изд.: *Старобългарският превод на Стария завет*. Под ред. С. Николова. Т. 1. София, 1998; Т. 2. София, 2003.
NomJas	Иоасафская кормчая, древнерусская рукопись XVI в. (в статье данные приведены по SJS).
NomUst	Устюжская кормчая, древнерусская рукопись XIII в. (в статье данные приведены по SJS).

ЛИТЕРАТУРА

Вальтер, Мокиенко 2019 В а л ь т е р, Х., В. М. М о к и е н к о. *Праславянская фразеология: Миф или реальность?* [Val'ter, H., V. M. Mokienko. Praslavianskaia frazeologiia: Mif ili real'nost'?]. – Jazykovedný časopis (Journal of Linguistics), 70 (2019), № 1, p. 5–32.

Верещагин 1997 В е р е щ а г и н, Е. М. *История возникновения древнего общеславянского литературного языка: Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников*. Москва, 1997 [Vereshchagin, E. M. Istoriia vozniknoveniia drevnego obshcheslavianskogo literaturnogo iazyka: Perevodcheskaia deiatel'nost' Kirilla i Mefodiia i ikh uchenikov. Moskva, 1997].

Верещагин, Костомаров 2005 В е р е щ а г и н, Е. М., В. Г. К о с т о м а р о в. *Язык и культура. Три лингвострановедческие концепции: лексического фона, рече-поведенческих тактик и сапиентемы.* Москва, 2005 [Vereshchagin, E. M., V. G. Kostomarov. Iazyk i kul'tura. Tri lingvostranovedcheskie koncepcii: leksicheskogo fona, reche-povedencheskikh taktik i sapientemy. Moskva, 2005].

Виноградов 1977 В и н о г р а д о в, В. В. *Лексикология и лексикография.* Москва, 1977 [Vinogradov, V. V. Leksikologiia i leksikografiia. Moskva, 1977].

Григорьев 2019 Г р и г о р ь е в, А. В. *Русская библейская фразеология в контексте культуры.* Москва, 2019 [Grigor'ev, A. V. Russkaia bibleĭskaia frazeologiia v kontekste kul'tury. Moskva, 2019].

Добрев 1978 Д о б р е в, И. *Гръцките думи в Супрасълския сборник и втората редакция на старобългарските богослужебни книги*. – Български език, 38 (1978), № 2, с. 89–98 [Dobrev, I. Gratskite dumi v Suprasalskia sbornik i vtorata redaktsiia na starobalgarskite bogosluzhebni knigi. – Balgarski ezik, 38 (1978), № 2, s. 89–98].

Ефимова 2016 Е ф и м о в а, В. С. *Об истории изучения старославянского калькирования: Проблемы и методы*. – В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 25. София, 2016, с. 79–89. [Efimova, V. S. Ob istorii izucheniia staroslavianskogo kal'kirovaniia: Problemy i metody. – V: Kirilo-Metodievski studii. Kn. 25. Sofia, 2016, s. 79–89].

Ефимова 2017 Е ф и м о в а, В. С. *О границе между старославянскими лексическими единицами и словосочетаниями*. – В: Славянское и балканское языкознание: Палеославистика. Москва, 2017, с. 60–80 [Efimova, V. S. O granitse mezhdu staroslavianskimi leksicheskimi edinitsami i slovosochetaniiami. – V: Slavianskoe i balkanskoe iazykoznanie: Paleoslavistika. Moskva, s. 60–80].

Ефимова 2020 Е ф и м о в а, В. С. *Номинации субстантивированными причастиями в старославянском языке*. – Славяноведение, 2020, № 4, с. 88–99 [Efimova, V. S. Nominatsii substantivirovannymi prichastiiami v staroslavianskom iazyke. – Slavianovedenie, 2020, № 4, s. 88–99].

Ефимова 2021 Е ф и м о в а, В. С. *Пути формирования старославянского лексического фонда.* Москва, 2021 [Efimova, V. S. Puti formirovaniia staroslavianskogo leksicheskogo fonda. Moskva, 2021].

Ефимова 2021а Е ф и м о в а, В. С. *Некоторые соображения о старославянских номинациях субстантивированными причастиями* [Efimova, V. S. Nekotorye soobrazheniia o staroslavianskikh nominatsiiakh substantivirovannymi prichastiiami]. – Palaeobulgarica, 45 (2021), № 2, с. 49–64.

Ефимова, Желязкова 2014 Е ф и м о в а, В. С., В. Ж е л я з к о в а. *Несколькословные номинации лиц в древнейших славянских рукописях* [Efimova, V.S., V. Zheliazkova.Neskol'koslovnye nominatsii lits v drevneĭshikh slavianskikh rukopisiakh]. – Palaeobulgarica, 38 (2014), № 3, с. 33–48.

Желязкова 2021 Ж е л я з к о в а, В. *Вирсавия или Колодец клятвы? К вопросу о наименованиях мест в древнеболгарском переводе ветхозаветных книг*. – В: Славянское и балканское языкознание. Вып. 21. Палеославистика: Лексикология и текстология. К 100-летию Р. М. Цейтлин. Отв. ред. В. С. Ефимова. Москва, 2021, с. 178–191 [Zheliazkova, V. Virsaviia ili Kolodets kliatvy? K voprosu o naimenovaniiakh mest v drevnebolgarskom perevode vetkhozavetnykh knig. – V: Slavianskoe i balkanskoe iazykoznanie. Vyp. 21: Paleoslavistika. Leksikologiia i tekstologiia. K 100-letiiu R. M. Tseĭtlin. Otv. red. V. S. Efimova. Moskva, 2021, s. 178–191].

Желязкова 2021а Ж е л я з к о в а, В. *Кой е бил Веселеил, или за славянските съответствия на гр.* τέκτων *и неговите деривати*. – В: Шьствоуѭ нынѣ по слѣдоу оучителю. Сборник в чест на проф. д.ф.н. Анна-Мария Тотоманова. София, 2021, с. 465–474 [Zheliazkova, V. Koy e bil Veseleil ili za slavyanskite saotvetstvia na gr. τέκτων i negovite derivati. – V: Shьstvuyǫ nynĕ po slĕdu uchitelyu. Sbornik v chest na prof. d.f.n. Anna-Maria Totomanova. Sofia, 2021].

Казанский 2016 К а з а н с к и й, Н. Н. *Диалект, просторечие и языковой узус*. – В: Verba magistro. Сборник научных статей памяти профессора Александра Сергеевича Герда. Отв. ред. А. Х. Гирфанова, С. А. Мызников. Санкт-Петербург, 2016, с. 190–206 [Kazanskiĭ, N. N. Dialekt, prostorechie i iazykovoĭ uzus. – V: Verba magistro. Sbornik nauchnykh stateĭ pamiati professor Aleksandra Sergeevicha Gerda. Otv.

red. A. H. Girfanova, S. A. Myznikov. St. Petersburg, 2016, s. 190–206].

Копыленко 1969 К о п ы л е н к о, М. М. *Опыт сопоставительного изучения фразеологических единиц типа* дать совет *в славянских языках*. – Вопросы языкознания, 1969, № 2, с. 46–53 [Kopylenko, M. M. Opyt sopostavitel'nogo izucheniia frazeologicheskikh edinits tipa dat' sovet v slavianskikh iazykakh. – Voprosy iazykoznaniia, 1969, № 2, s. 46–53].

Копыленко 1973 К о п ы л е н к о, М. М. *Кальки греческого происхождения в языке древнерусской письменности*. – Византийский временник, 34 (1973), с. 141–150 [Kopylenko, M. M. Kal'ki grecheskogo proiskhozhdeniia v iazyke drevnerusskoĭ pis'mennosti. – Vizantiĭskiĭ vremennik, 34 (1973), s. 141–150].

Мелерович, Мокиенко 2008 М е л е р о в и ч, А. М., В. М. М о к и е н к о. *Семантическая структура фразеологических единиц современного русского языка*. Кострома, 2008 [Melerovich, A. M., V. M. Mokienko. Semanticheskaia struktura frazeologicheskikh edinits sovremennogo russkogo iazyka. Kostroma, 2008].

Минчева 1995 М и н ч е в а, А. *Калки в старобългарски език*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. София, 1995, с. 209–212 [Mincheva, A. Kalki v starobalgarski ezik. – In: Kirilo-Metodievska enciklopediya. T. 2. Sofia, 1995, s. 209–212].

Николов 2003 Н и к о л о в, Н. *Именните (фразеологични) и съставните устойчиви словосъчетания в старобългарския език*. – В: Преславска книжовна школа. Т. 7. Шумен, 2003, с. 232–254 [Nikolov, N. Imennite (frazeologichni) i sastavnite ustoychivi slovosachetania v starobalgarskia ezik. – In: Preslavska knizhovna shkola. T. 7. Shumen, 2003, s. 232–254].

Ничева 1987 Н и ч е в а, К. *Българска фразеология*. София, 1987 [Nicheva, K. Balgarska frazeologia. Sofia, 1987].

Пентковский 2019 П е н т к о в с к и й, А. М. *Славянский перевод Евангелия и его использование в богослужении в IX (посл. треть) – XI вв.* – В: Од светог Ћирила Словенског ка светом Сави Српском (869/1219–2019). Београд, 2019, с. 73–152 [Pentkovskiy, A. M. Slavianskiĭ perevod Evangeliia i ego ispol'zovanie v bogosluzhenii v IX (posl. tret') – XI vv. – V: Od svetog Ćirila Slovenskog ka svetom Savi Srpskom (869/1219–2019). Beograd, 2019, s. 73–152].

Погорелов 1925 П о г о р е л о в, В. А. *Из наблюдений в области древнеславянской переводной литературы. I. Латинское влияние в переводе Евангелия.* Bratislava, 1925 [Pogorelov, V. A. Iz nabliudeniĭ v oblasti drevneslavianskoĭ perevodnoĭ literatury. I. Latinskoe vliianie v perevode Evangeliia. Bratislava, 1925].

Старобългарски речник 1999 *Старобългарски речник*. Отг. ред. Дора Иванова-Мирчева. Т. 1. София, 1999 [Starobalgarski rechnik. Otg. red. Dora Ivanova-Mircheva. T. 1. Sofia, 1999].

Толстой 1995 Т о л с т о й, Н. И. *О реконструкции праславянской фразеологии.* – В: Толстой, Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. Москва, 1995, с. 383–404 [Tolstoĭ, N. I. O rekonstruktsii praslavianskoĭ frazeologii. – V: Tolstoĭ, N. I. Iazyk i narodnaia kul'tura. Ocherki po slavianskoĭ mifologii i etnolingvistike. Moskva, 1995, s. 383–404].

Чернышева 1994 Ч е р н ы ш е в а, М. И. *К вопросу об истоках лексической вариантности в ранних славянских переводах с греческого языка: переводческий прием „двуязычные дублеты“*. – Вопросы языкознания, 1994, № 2, с. 97–107 [Chernysheva, M. I. K voprosu ob istokakh leksicheskoĭ variantnosti v rannikh slavianskikh perevodakh s grecheskogo iazyka: perevodcheskiĭ priem „dvuiazychnye dublety“. – Voprosy iazykoznaniia, 1994, № 2, s. 97–107].

ЭССЯ *Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд*. Под ред. О. Н. Трубачева; с 2005 г. под ред. А. Ф. Журавлева; с 2016 г. под ред. Ж. Ж. Варбот. Вып. 1 –. Москва, 1974 – [Etimologicheskiĭ slovar' slavianskikh iazykov: Praslavianskiĭ leksicheskiĭ fond. Pod red. O. N. Trubacheva; s 2005 g. pod red. A. F. Zhuravleva; s 2016 g. pod red. Zh. Zh. Varbot. Vyp. 1 –. Moskva, 1974 –].

Bally 1921 B a l l y, Ch. *Traité de stylistique française*. Vol. 1. 2. ed. Heidelberg, 1921.

Chantraine C h a n t r a i n e, P. *Dictionnaire etymologique de la lange grecque: Histoire des mots*. T. 1–4. Paris, 1968, 1970, 1974, 1977.

Cowie 1998 C o w i e, A. P. *Introduction*. – In: Phraseology: Theory, Analysis and Application. Oxford, 1998. p. 1–20.

Eckert 1991 Eckert, R. *Studien zur historischen Phraseologie der slawischen Sprachen (Unter Berücksichtigung des Baltischen)* (= Slavistische Beiträge, Bd. 281). München, 1991.

ESJS *Etymologický slovník jazyka staroslověnského*. Seš. 1–19. Praha, 1989–2018.

Jagić 1898–1899 J a g i ć, V. *Die slavischen Composita in ihrem sprachgeschichtlichen Auftreten.* – Archiv für slavische Philologie, 20 (1898), p. 516–556; 21 (1899), p. 28–43.

Lampe 1961 L a m p e, G. W. H. *A patristic Greek lexicon*. Oxford, 1961.

Merk 1984 M e r k, A. S. J. *Novum Testamentum graece et latine.* Apparatu critico instructum edidit Augustinus Merk S. J. Ed. 10. Romae, 1984.

Molnár 1985 — M o l n á r, N. *The Calques of Greek Origin in the Most Ancient Old Slavic Gospel Texts: A Theoretical Examination of Calque Phenomena in the Texts of the Archaic Old Slavic Gospel Codices*. Köln–Wien, 1985.

Pawley 2007 — P a w l e y, A. *Developments in the study of formulaic language since 1970: A personal view*. – In: Phraseology and culture in English. Ed. P. Skandera. Berlin–NY, 2007, p. 3–45.

Rahlfs 1952 — *Septuaginta.* Vol. 1–2. Ed. A. Rahlfs. 5. ed. London, 1952.

Robinson, Pierpont 2005 — R o b i n s o n, M. A., W. G. P i e r p o n t. *The New Testament in the original Greek: Byzantine Texform.* Southborough, Mass., 2005.

SJS — *Slovník jazyka staroslověnského*. T. 1–4. Praha, 1958–1997.

Večerka 1997 — V e č e r k a, R. *The Influence of Greek on Old Church Slavonic*. – Byzantinoslavica, 58 (1997), № 2, p. 363–386.

Wray 2002 — W r a y, A. *Formulaic Language and the Lexicon*. Cambridge, 2002.

SEVERAL QUESTIONS TO PHRASEOLOGICAL CALQUING IN THE OLD CHURCH SLAVONIC LANGUAGE

(Summary)

The article discusses the necessity to study the phraseological calquing as one of the ways of forming of the Old Church Slavonic lexical fund. The practice of comparing Old Church Slavonic texts and their Greek (and sometimes Latin) originals shows that many multi-word names can be "suspected" to have been formed by phraseological calquing. However, it should be taken into account that the similarity of Greek and Old Church Slavonic phrases does not always indicate calquing. Any way the influence of the Greek structures on the formation of the Old Church Slavonic ones should be considered more carefully. The author suggests that both direct word-by-word phraseological calquing and interaction of the structures of the Greek multi-word nominations with the models existing in the Slavic folk speech of the time could have been used in the formation of restricted collocations.

Keywords: Old Church Slavonic language; phraseological calquing; influence of the Greek structures; models of the Slavic folk speech.

Valeriya S. Efimova,
Institute of Slavic Studies –
Russian Academy of Sciences

Анна-Мария Тотоманова (София, България)

ЛЕКСИКАТА НА *СТАНИСЛАВОВИЯ ЧЕТИ-МИНЕЙ*. ЛАТИНИЗМИ

Станиславовият чети-миней, запазен в ръкопис № 1039 от Националната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“ в София, е най-ранният известен представител на староизводните чети-минеи и през последните десетилетия се радва на заслужено внимание от страна на изследователите. Общоприето е мнението, че преводът на сборника е възникнал през старобългарската епоха и неговият дометафрастов състав остава устойчив в старите южнославянски литератури (Атанасова 2018). Ръкописът, с който разполагаме, е създаден около средата на XIV в. (1353/1361 г. според приписките в текста[1]) в западните български предели, които по това време са част от сръбското кралство. Преписан е от трима преписвачи[2], които използват безюсов правопис с някои рашки особености. Работата върху пълното издание на ръкописа (Тотоманова, Атанасова 2018), което е придружено с подробно изследване на правописно-фонетичните и морфологичните особености на текста, позволява да се направи изводът, че минеят е копиран от изправен търновски антиграф от първата половина на XIV столетие, наследник на старинен старобългарски протограф (Тотоманова 2018б).

Настоящата статия е част от пълното изследване на лексиката на този важен за българската литературна и езикова история паметник, което е предвидено за втория том на изданието. Словникът на *Станиславовия миней* съдържа значителен брой гърцизми, които често пъти се конкурират с домашни думи (старобългарски и наследени от други езици (прабългарски, старовисоконемски и готски). Тази дублетност в предаването на гръцките думи сама по себе си е характерна за преводите от Кирило-Методиевата епоха (Чернышева 2003: 184). Чрез гръцкия оригинал в текста са навлезли и ня-

[1] Добрев 2016: 15–17. Всички приписки в кодекса у Тотоманова 2018а: 8–13.
[2] Един безименен и двама дяци – Драйко и Станислав (Тотоманова 2018а: 13–16).

кои хебраизми и латинизми. Но докато хебраизмите са свързани основно със Свещеното писание, то латинизмите в повечето случаи назовават реалии и понятия, които най-често се отнасят до устройството на държавата и църквата във Византия през IX–X в. Тези книжовни заемки се добавят и наслагват върху заетите още в предписмената епоха думи като олътарь, оцьтъ, поганъ и под., които рано са се одомашнили. Проследяването на функционирането на латинизмите в текста и тяхното битуване в средновековната славянска книжнина ще хвърли допълнителна светлина върху историята на изграждането на най-стария славянски книжовен език.

Чуждата лексика в *Станиславовия миней* се извлича от пълния индекс на словоформите, създаден електронно въз основа на компютърния набор на целия текст от проф. д-р Иван Христов, на когото сърдечно благодаря. Латинизмите се подреждат по азбучен ред, като на първо място стои основната форма на лексемата в старобългарски, следвана от латинското и гръцкото съответствие. В речниковата статия се дават сведения за употребата на лексемата в паметника и присъствието ѝ в други текстове според съществуващите и достъпни лексикографски наръчници за старобългарския език. За установяването на произхода на латинските заемки и техните гръцки съответствия са използвани речниците Lewis, Short 1879 и Liddell, Scott 1940. Като коректив е привлечен и двутомният LBG, който съдържа лексика от епохата на възникването на старобългарския превод. Гръцките оригинали се цитират според изданията, посочени в Агиославика 2016: 209–233.

аснкрѫтъ *м.* < *a secretis* ‘секретар на императора’, грц. *ἀσηκρίτις* / *ἀσηκρήτις*[3]. *ЙоМ* 344а4 sq. ѝ ѵ҃тнаа҃го а҃сн|крѫта ѿпоустнвь не съответства на публикувания от Мин гръцки текст καὶ τὸ τίμιον σέκρετον ἀπέλυσεν. Очевидно е, че преводачът на житието на Йоан Милостиви е разполагал с друг оригинал, в който вм. σέκρετον (вж. по-долу снкрѫтъ) е стояло *ἀσηκρήτις*. СДЯ 1: 31 отбелязва лексемата в *Ман;* Mikl.: 8: *Житието на св. Кирил, ЙоМ, Мих прол от XIV в.* и *пролог за м. март от XVII в.* като аснѫъкрѫтъ/аснѫъгрѫтъ с балканско озвучаване на *к* след назалното *н* (Велчева 1980: 153) и аснгкрѫтъ според гръцкия правопис. В *Ман* думата е разтълкувана по следния начин: ц(а)рскын съвѣтникъ, егоже нарнцаѫтъ аснникрѫтъ (ст. 4109).

вннаторь *м.* < *venator* ‘гладиатор, който участва в лов на диви зверове на арената’, грц. *βηνάτωρ*. Знакът за ери *Гл* 224с7 sq. вы҆наторь҆ се дължи на ранното фонетично смесване на двете *и*-гласни в южнославянския ареал. Всъщност преписвачите на минея доста последователно различават *и* и *ери* след задноезични съгласни, но не и след останалите твърди съгласни (Тотоманова 2018: 39–40).

[3] Вторият вариант на изписването на грц. лексема е според LBG.

гаросъ *м.* < *garum*, грц. *γάρος / γάρον* ‘сос от саламура и дребна риба’. Лексемата се среща веднъж в *Житието на Аверкий* в облика н’гарѡсь (вероятно вм. н гарѡсь) и очевидно е била непозната за преписвача, срв. *Аве* 269с1–3 вьзьмь мѣхь вьлнѧ вь нь | маслѡ н вннѡ, н’гарѡсь, | н ѡцьть. Срв. Mikl.: 126: *Златоуст от 1574 г., Мих мен, пролог от XIV в.,* продаден от Вук Караджич на Берлинската държавна библиотека. В първия пример цитатът е същият като в нашия миней, срв. масло н вино н гаросъ н оцьть, но във втория пример думата е изписана като гарась, което вероятно е просто грешка: медомь н гарасомь помазатн (Mikl.: 126). Облика гаросъ откриваме и в *Мъчението на Мелетин* от Григорий Ниски, включено във февруарски миней от XV в.: дрꙋзїн гароса потрѣбꙋ в зелїе ꙋхыщрѧють (СДЯ 1: 510). Във вид гароусъ лексемата е засвидетелствана в *Мих прол* и в речника на Востоков (Mikl.: 126), както и в СДЯ 1: 510: в пролог за мартенската половина на годината от XV в.: помазавше его медомъ съ гароусомъ, като съставителят се съмнява за значението на думата. Същият пример и в СРЯ XI–XVII вв. 4: 11. Въз основа на паралелно четене авторите определят значението на думата като ‘винен оцет’ или ‘младо вино’ и добавят още един пример от пролог от XV в., също взет от Срезневски. Вероятно това решение е повлияно от същото значение на думата в новогръцки език, приведено у Миклошич, но контекстът в нашия миней съвсем ясно показва, че става дума за съставка, различна от виното и оцета. Тук би следвало да си припомним, че в старобългарски редом с оцьтъ (вж. по-долу) присъства още една латинска заемка – лексемата мъстъ (< mustum), която означава точно ‘мъст, шира, сладко вино’, срв. в класическия старобългарски корпус *Супр* 397.17 младъ грозньвъ мьсть младъ. съ родитель топламн сльзамн мѣснмъ бѣаше и в текста на *Апостола* 2.13 (*Шиш* и *Хилф*) ннже роугающе се г҃лахоу, ѣко мьстомь нсплынны соуть (SJS: 245). Лексемата е жива и през XIV в., срв. *Ман* ст. 49 н гроздъ, мъстъ тоуѧщїн, растѣше на лозахъ; ст. 3815 ѧзыкъ медовнын его, ꙋвы мнѣ, ѿѧтъ быс(т’), мъста нстауѧщїн б(о)жестъвнаго потокы; ст. 3611 пнтїе въ|мѣнѣаше мъста слад’уаншее. Вж. и в *Герм* 222а нюденє мнѣшѫ г҃лѧще. ꙗ|ко мъстомъ нсплънені сѫтъ[4]. Лексемата е подробно документирана в Mikl.: 385 и СДЯ 2: 213 с примери от *Апостола*, *Книга Йов* и *Огласителните поучения на Кирил Йерусалимски*. Миклошич привежда и производното прилагателно мъстьнъ в *Номоканон* от XVI в., както и паралели от южнославянските езици, руски и полски. Всичко това свидетелства, че мъстъ е ранна латинска заемка в славянските езици. Следователно нашите предци прекрасно са различавали виното, оцета, мъста и гаруса, за който LBG посочва категорично значението ‘сос от саламура и дребна риба’. Що се отнася до

[4] Среднобългарските примери са извлечени от Диахронния корпус на българския език X–XVIII в. https://histdict.uni-sofia.bg/textcorpus/list.

редуването на *о* с *у*, отразено в славянските текстове, то се обяснява със стесняването на неударените гласни в северногръцките диалекти (Vasmer 1970: 245; Чернышева 1994: 447; Чернышева 2003: 188–189).

дилаторъ *м.* < *delator* ‘доносник’, грц. *δηλάτωρ*. В текста лексемата има две употреби в мн. ч. *АЕл* 317a29 sq. дила|торн (вин.п. мн.ч.)., 317b3 sq. (им.п. мн.ч.). Отбелязана е още една употреба в *Мих мен* от XVII в. (Mikl.: 160). За изравняването на н и ы, което обяснява съвпадението на формите за им. и вин. мн.ч., вж. по-горе.

доуксъ *м.* < *dux*, грц. *δούξ*. Лексемата е позната от *Супр*, където се среща и производното притежателно прилагателно доуксовъ (СтбР 1: 444; SJS 10: 529). В *Станиславовия миней* тя е употребена общо 26 пъти в *СВ* и в *ЙоМ*, като в тринайсет от случаите между буквите к и с е вмъкнат малък ер (доукьс-), в други осем случая между тях стои паерчик (доук’с-), а веднъж наблюдаваме метатеза – *СВ* 183a27 sq. доуꙋска. Този начин на изписване е красноречиво свидетелство, че и през XIV в. произношението на чуждото за славянската реч съчетание *кс* в краесловие е продължавало да затруднява говорещите. СДЯ 1: 742: *Син пат, Златоструй XII в., Пролог за м. май, ХГА.* У Mikl.: 181 преобладават написанията с кьс- и кс-, но в сръбски паметници е отбелязан и облик на -кь. В *СаД* е отбелязано прилагателно доуковъ, произведено от същата основа (Димитров 2010: 84).

ѥпетрьскъ е относително прилагателно, произведено от основата на лат. *exceptor*, грц. *ἐξκέπτωρ* ‘съдебен чиновник, който води протокола’, срв. *Сол* 286d15 sq. вь ѥпетрьс’цѣ|мь санѣ бы̀вь. За изкривяването на основата допринася стремежът за вмъкването на гласна с цел избягването на съгласкови съчетания, които не отговарят на структурата на славянската сричка, срв. sextilis > ἐξτίλλιος > екостнль, секо(с)тїлнн, секнстнлнѡсъ, снкнстнлїн; σκρινιάριος – скнрнарнн; ἐξκουβίτωρ – ескѫкꙋвнторъ; ἔμβολος – емоволъ в *ХМал* (Чернышева 1994: 450). Лексемата е хапакс и не е засвидетелствана в лексикографските наръчници.

каланъдъı *ж. мн.* < *Calendae,* грц. *καλάνδαι*. Лексемата се среща веднъж в *Евт* 50d4 прѣжѣ ше|стн калан’дь ѡ́ктебр̾ | сн̾рѣчь. вь .а҃і. д҃нь ѡ|бра мц҃а и още един път в *Соф* 58c28 прѣжѣ. д҃і. калан’дь. се|птебра. Със същото значение я намираме и в старобългарски: *Супр* 81.20 прѣжде четырь калан’дъ мар’та. снрѣчь въ к҃s феврꙋара (СтбР 1: 712; SJS 15: 7). Изглежда, че това е книжовната адаптация на гръцкото съответствие на лексемата, защото в превода на византийската синтагма от 14 титула, който възхожда също към старобългарската епоха, тя е с облик колѧдъı: 183. 5 д҃в· Снце глїемъıѩ колѧдъı · н | глїемъıѩ паствъı (Максимович 2010: 118). В *СЕ* 103b3 думата е в ед.ч.: аще к’то въ а҃ день ндет‹ъ› на колѧдѫ·еноуарѣ·ѣко же пръвѣе поганн творѣахѫ·в҃ лѣт‹ѣ› да покаетъ сѧ. Това показва, първо, че преводът в синтагмата е по-архаичен от този в евхология, и второ, че тенденцията за ограничаването на имената *pluralia tantum*, която е много характерна за българския език,

вж. *ясли* и *ясла, ножици – ножица, нощви – нощва* и под.[5], е започнала да действа още през старобългарската епоха.

камъбанъ *м.* < *campana*, грц. *καμπανόν*. В нашия текст думата има значение ‘везна, теглилка’ като във византийския гръцки, срв. *ЙоМ* 339a19 sq. кам҃ба̀|нь ѝ мѣрило̀. ѝ споуды̀ | а҆́р҃ѳавоу̀ коуповатѝ | ѝ продаватн ꙁаповѣда̀ и ἐν ἑνὶ καμπανῷ καὶ ζυγῷ καὶ μοδιῷ καὶ ἀρθάβῃ... Mikl.: 282 отбелязва думата в препис на *ЙоМ* от XV в. и в *Мих мен* – камьбань и мѣрило. Като се има предвид, че Mikl.: 329 и СДЯ 1: 1372 отбелязват и лексема кѫпона със същото значение в ранни старобългарски преводи на Григорий Велики и Йоан Златоуст, пролози, *ХГА*, можем да допуснем, че камъбанъ в значение ‘теглилка’ е вторична и късна заемка от латински през гръцки спрямо първоначалното кѫпона, което следва да е заета с носова гласна на мястото на *am* между съгласни още в праславянската епоха.

За значението ‘камбана’ СДЯ 1: 1184 и Mikl.: 282 се позовават на един и същ пример от Църковен устав от XV в., приведен изцяло у Срезневски: Парѳеклеснарх съ сущнмн с нн҃ оударѫ҃ во дрѣва н желѣꙁо н тѫжкаа камбаны, като последният отбелязва и графичен вариант кампанъ с неозвучена след назала съгласна *п* в речника на Востоков.

Мъжкият род на заемката в двете ѝ значения навежда на мисълта, че камъбанъ е наследник на гръцката дума от среден род с адаптиране на окончанието -ον в -ъ, докато кѫпона очевидно е произведена без гръцко посредничество направо от лат. campana. Същото може да се твърди и за съвременното българско *камбана*, което остава в ж.р.

канъдило *ср.* < *candela*, грц. *κανδήλα* ‘лампа, светилник’. Среща се в *Ник* 44c3 ѝ двѣ̀ кан҃дилѣ желѣꙁнѣ по̑ | паꙁоу̀сѣ по̑ложнтн є҆|моу̀. Познато е и на класическия старобългарски корпус (*Супр*), вж. още и Mikl.: 282; СДЯ 1: 1189–1190; СРЯ XI–XVII вв. 7: 54. Засвидетелствана е и в *Син пат*. Според М. Чернишова обликът от ср.р. може да възхожда единствено от форма κανδήλιον (Чернышева 2003: 199), което изглежда съмнително (вж. по-долу полата), като се има предвид, че Фасмер привежда гръцко съответствие κάνδηλον и сродното πολυκάνδηλον (ГСЭ 3: 76). Думата има деривати канъдильнъ, канъдиловъжигатель, канъдиложежьць (Mikl.: 282).

кенъдинарь / кенъдинарии *м.* < *centenarium*, грц. *κεντηνάριον* / *κεντενάριον* ‘мярка за тегло: един кентинарий е равен на 100 литра’. Среща се седем пъти в *ЙоМ,* като обликът кеньдинарии се открива само веднъж. Като кеньдинарь думата е засвидетелствана в СДЯ 1: 1205: *ПНЧ*; Mikl.: 285: *Мих мен*, където има и вариант с т. В същия облик и с преносно значение ‘пристрастеност, алчност’ открихме лексемата и в *СаД* 205б сьсѫдъ добръ

---

[5] За ограничаването на броя на съществителните *pluralia* и *singularia tantum* в историята на българския език вж. Тотоманова 2009: 71–72.

аще ѥ҃, сьпострадоуемъ емоу. н ѡставлѣемъ малое ѡрѫднце ѡно сьтворнтн въ на҃ ꙗкоже рече авва ѕоснма, мѣсто кендннарю (Димитров 2010: 129). Облик с беззвучна съгласна *т-* : кен'тннарь е засвидетелстван в *Син пат*, СДЯ 1: 1205: *Троицки сб.* XII в., л. 50; СРЯ XI–XVII вв.: 7, 113: кентннарнн в *ХГА* и кентннарь в *Троицки сб.*, л. 50об. (Чернышева 2003: 202). Според М. Фасмер облиците с окончание -ь при гръцки имена от м. и ср. р. с окончание -ιος, -ιον се дължат на съкращаването на основа до -ι(ς), -ι(ν) в народния гръцки език. Пак според него днешното *кантар* 'теглилка' е получено от грц. съответствие с посредничеството на османотурския (ГСЭ 3: 84–85), вж. СДЯ 1: 1270: конътаръ (XVII в.). За озвучаването т–д след назали вж. по-горе.

кенътоурнонъ *м.* < *centurio*, грц. *κεντουρίων* 'центурион, стотник'. Среща се веднъж в *АЕл* 317d17 кіен'тоурнѡ҃нь (род. мн.). Позната е с пет употреби в *КСК*, срв. СтбР; SJS: *Зогр, Мар, Остр, Ник, Супр*, като още тогава чуждицата се конкурира с домашната дума сътьннкъ (*Асем, Остр*). Същите примери и в СДЯ 1: 1205 : *Остр*; Mikl.: 286: *Зогр, Супр*; СРЯ XI–XVII вв. 7: 114 отбелязва думата в *Генадиевската библия* (1 Парал 29:6). В *Тек* в нашия миней се среща само сътьннкъ (всичко 12 употреби).

кесарь *м.* < *Caesar*, грц. *καῖσαρ*. Лексемата е заета чрез посредничеството на гръцкия език и е позната на най-ранните старобългарски преводи. Намираме я в текста на евангелието, на апостола и на номоканона (СтбР 1: 721; SJS 15: 21–22), където определено се употребява като титла на римските императори. Още в ранната епоха тя се конкурира с цѣсарь, което е заето още в праславянски с посредничеството на готското káisar (Фасмер 4: 290–291), и затова показва резултат от втора палатализация. Макар още в старобългарски да е направен опит за разграничаването на значението на двете думи, срв. Йоан 19:15 *Зогр, Асем, Боян* не імамъ ц‹ѣса›рѣ·тък'мо кѣсарѣ, в значение на *владетел* те продължават да се конкурират, като постарата заемка се употребява и като титла на римските императори, и като означение на християнски православен владетел, и като евфемизъм за Господ[6]. Според DOOCSM, който е допълнен и коригиран електронен вариант на SJS (= DOCSD), кесарь има само 45 употреби в *КСК*, докато употребите на цѣсарь са над 500. Не по-различно е състоянието в *Станиславовия миней*, където кесарь е употребено 35 пъти, а цѣсарь – над 600. При това в словообразователното гнездо на заетата през гръцки лексема участва само притежателното прилагателно кесарѣвъ, а в това на цѣсарь намираме притежателните прилагателни цѣсарѣ / цѣсарьскъ, царевъ, съществителните цѣсарнца, цѣсарьство / цѣсарьствне и глагола цѣсарьствоватн, което свидетелства за дълготрайното пребиваване на думата в активния речник на ста-

[6] За западните християнски владетели обикновено се употребява една друга латинска заемка рнга (по-рядко рнд҃) от rex, regis през сргрц. ῥήξ, ῥηγός.

робългарския език. Единичното написание *АЕл* 317c17 цароу показва, че в средата на XIV в. думата се е произнасяла вече като *цар,* макар в повечето случаи при съкращаването под титла да стои изнесената буква с. Същото е и състоянието в РЕПЕ.

кестнонарь *м.* < *quaestionarius*, на грц. *κουεστιονάριος* ‘който води разпит с мъчения, палач’. Освен в *Мам* 9c27 думата е отбелязана в Mikl.: 286 с една употреба в *Мих мен*. СРЯ XI–XVII вв. 7: 107 намира кестнонарь в същото четиво във *ВМЧ* (XVI в.), но извежда заглавна дума квестнонарь.

коменътарнснн, коменътарнсъ *м.* < *commentariensis*, грц. *κομενταρήσιος / κομμενταρήσιος.* Според СтбР 1: 738 думата означава ‘висш съдебен деловодител или секретар, който може да участва в правораздаването и да надзирава затворите’ и има четири употреби в *Супр*. Въз основа на същите примери SJS 15: 43 определя значение ‘надзирател’. В нашия текст лексемата има пет употреби в едно и също четиво: *СВ* 187a3 sq., 187c11 комен҆тарнсь; *СВ* 187c9 sq. ко́ментарнснꙗ; *СВ* 186d29–187a1 комен҆тасноꙗ със сричкова метатеза и *СВ* 190a2 комен҆тарнꙗ с хаплография. Колебанието се дължи на различните способи на адаптация на гръцките имена с окончание -ιος и свидетелства за ранното заемане на думата (Тотоманова 2008: 614–615). В СРЯ XI–XVII вв. 7: 282: *ВМЧ*, дек. 6–17: 947 думата е в облик коментарснннсъ.

комнсъ *м. вж.* **кумьсъ**

комъканнє *ср.* е отглаголно съществително от глагола комъкатн, който възхожда към лат. *comunicare* (БЕР 2: 573–574). Познато е от КСК със значение ‘комка, причастие’ и се среща в *СЕ* и *Супр,* в *Устюжката* (СтбР 1: 738; SJS 15: 44) и *Ефремовската кормчая* (Максимович 2010: 432)[7]. В текста на минея я намираме веднъж като част от фразеологизираното словосъчетание комъканнє прннматн / възнматн в *Ник* 45b10–12 попь ѿнь грѣш҆ннкь ѥ҆ | а҆ мн ѿ роу҆кы є҆го̀ комь|каннє҆ прнє҆млемь, срв. грц. οὗτος ὁ ἱερεὺς ἁμαρτωλὸς ἐστιν καὶ ἐξ τὰς χεῖρας αὐτοῦ οὗ μεταλαμβάνομεν. Употребата ѝ на мястото на гръцкия глагол μεταλαμβάνω ‘взимам участие в нещо, част съм от нещо’ означава, че тя трайно е навлязла в старобългарския език още от ранната епоха. Вж. многобройните употреби на лексемата в СДЯ 1: 1266–1267, като се започне от *Словата на Атанасий Александрийски срещу арианите,* двата *Симеонови сборника, Презвитер Козма, Син пат* и др.

корънникоуларнн *м.* < *cornicularius*, грц. *κορνικουλάριος.* Лексемата е хапакс и се среща само веднъж в *ПТА* 202d24. СРЯ XI–XVII вв. 7: 328: същото четиво от *ВМЧ* в препис от XVI в. Авторите на речника определят значение ‘който е награден / отличен за дългогодишна служба’, като сравняват с

---

[7] В текста на *Ефремовската кормчая* срещу грц. κοινωνία стоят обьцєннє (119); обьцаннє; прнобьцєннє (5); комъканнє (12); прнчастнє; прнчащєннє; тѣло (Максимович 2010: 432). В *Киевските листове* се срещат въсѫдъ и оплатъ (DOOCSM).

корнникоула ‘войнишка награда, отличие’ (от лат. corniculum, мн. ч. cornicula ‘войнишки знак за отличие’). Примерът с това значение обаче е от 1710 г., а Lewis, Short 1879 определя значението на *cornicularius* като ‘адютант на трибун, консул и под.’ или ‘асистент на чиновник’. Като се има предвид контекстът в минейния текст, където въпросният корникуларий съветва сина си да послуша консула и да принесе жертва на боговете, срв. *ПТА* 202d22–25 кнєзь ре҃ на|чнѣте тѣло єго. аѳана|сь кор҇нникоуларїи҆ ре҃, по|слоушаи҆ оу҆патника, значението ‘адютант’ изглежда по-вероятно.

котыжница *ж.* е умалително от котыга, употребено два пъти в *ЙоМ* 341d9, 349d22. Вж. и Микл.: 306: същото житие и *Мих мен*; СДЯ 1: 1304: *Син пат*, където се конкурира с грц. коловнн < κολόβιον и славянското рнза (Чернышева 2003: 204). Изходното съществително *cotuca* има различни гръцки съответствия – χιτών, κολύβιον, ἱμάτιον, σχῆμα, и се среща още в старобългарски със значение ‘горна или долна дреха, риза, плащ’ (СтбР 1: 748 *Супр*; SJS 15: 57 *Супр, Бес*). Засвидетелствано е с многобройни примери от ранни старобългарски преводи и в Mikl.: 306; СДЯ 1: 1303–1304; СРЯ XI–XVII вв. 7: 386. Миклошич и Срезневски посочват и вариант котоуга в ръкопис от 1288 г. с поученията на Ефрем Сирин. Присъствието на ери в котыга говори за дълга лабиална гласна *u* в латинското cotuca < cotta (Фасмер 3: 354–355), което свидетелства за относително ранното заемане на думата в праславянски. Обликът котоуга би могло да възхожда към оригинал, в който на мястото на ери е стояла ижица, или да е резултат от повторно заемане. Лексемата котыга е заета направо от латински без гръцко посредничество, но отразява колебание *k-g*, характерно за гръцките диалекти срв. напр. галнгнѩ (вин. мн.) вм. калнгы от лат. caliga в *ХМал* (Чернышева 1994: 437).

кумьсь *м.* < *comes*, грц. *κόμης* ‘префект, началник, управител на област’. Лексемата се употребява само в едно четиво, където се среща 8 пъти и винаги е изписана с ижица, над която стои двойно остро или тежко ударение, и малък ер или паерчик между буквите *м* и *с*: кӱ́мьсь *НПГ* 213d2, 213d9 sq., 213d21, кӱ̏мьсь҆ *НПГ* 214a7, кӱ́мьсь҆ *НПГ* 213c7, кӱ́мь҆ *НПГ* 214b6, кӱ̏м҇соу҆ *НПГ* 213b17, кӱ́м҇сь҆ *НПГ* 213c4 sq. Няма съмнение, че ижицата тук функционира със звукова стойност на висока лабиална гласна, която е характерна за ранните старобългарски преводи[8], и появата на лабиален гласеж може да се обясни само с дифтонгизацията и лабиализацията на гласната *o* в народния латински (Максимович 2004: 113). Еровата гласна на свой ред следва да се приеме като закономерен наследник на кратко *i* от обобщената основа на косвените падежи (comitis > k^{u}omitis в народния латински). По същия начин К. Максимович извежда гласната *е* в славянското къметь, което спо-

[8] За замените на ижицата със знак оу в славянската версия на *ХГС* вж. Тотоманова 2008а. Примери от други ранни старобългарски преводи вж. у Кривко 2004.

ред него е ранна некнижовна адаптация на лат. comes (Максимович 2004). Западнобалканската среда, към която той отнася тази заемка, обаче противоречи на *е*-гласежа на малкия ер, който не е изконен за приведените от него сръбски, бошнашки и словенски форми, но се връзва с *е*-гласежа на малкия ер, възникнал по-късно в българска и западнославянска среда. Пред нас е ранна заемка от народния латински със запазено консонантно окончание. Със същия облик думата е регистрирана и в СРЯ XI–XVII вв. 7: 262 във *ВМЧ*, 22–28 април, 808, *Житие на Теодор Сикиот*, което показва, че думата е била част от ранния минеен превод.

Книжовно заетото комнсъ се появява само веднъж в *Станиславовия миней* в *Аре* 281d1 комнсоу҃. Думата е позната на *Супр*, като в косвените падежи се появява с основи комнс- /комнт-, а веднъж се среща и именителната форма комнснн (SJS 15: 43; СтбР 1: 738). С облици комнсъ / комнтъ лексемата е регистрирана в СДЯ 1: 1265–1266: *Ефр корм*; Mikl.: 299: минейни и проложни четива от XVI в.; СРЯ XI–XVII вв. 7: 262: *Син пат*; 263: *Усп, ХМал.*

ланарнн *м.* < *lanarius*, грц. *λανάριος* ‘който работи с вълна’. Лексемата е хапакс и се среща само в *Тек* 171c27. Текстът няма запазен гръцки оригинал и според Климентина Иванова отразява местна антиохийска устна или дори писмена традиция. Познат е в шест сръбски преписа и е част от най-стария пласт на чети-минеите (Иванова 2004). В *Станиславовия миней* интересуващият ни текст е свързан с мотива за насилственото преобличане в женски дрехи като наказание позорно за героя, срв. а҆́ще ли не хо́|щеши прѣдамъ те вь пр҃ѣ|нство̀ женѣ̀. ланарїн.| и срамо́тоу҃. и не послоу҃|шавъ же ц҃ра прѣдань бы҃ || вь пр҃ѣнство. Думата прѣдѣнство също не е засвидетелствана в лексикографските наръчници. Кл. Иванова предполага, че би могло да означава ‘подчинение’, тъй като в *Супр* думата дѣнство превежда грц. ἐνέργεια (Иванова 2004: 90). Това обаче е по-скоро контекстуално определено значение, отколкото значение, изведено от етимологията и морфемния състав на думата. Тя очевидно е произведена от корена на глагола дѣѩти, чието основно значение е ‘правя, върша нещо’, а в отрицателна форма същият глагол получава значение ‘оставям, позволявам на някого да върши нещо’. В това си значение той е синонимичен на глагола дѣлати[9]. В част от дериватите на дѣлати, образувани с представка прѣ-, се реализира значението ‘поставям предел, слагам граница, отделям нещо’ (СРЯ XI–XVII вв. 18: 186). И предвид цитирания текст може да се предположи с голяма доза вероятност, че тук става дума не за отвлечено съществително, а за нещо конкретно, така че най-вероятното значение е ‘женското отделение / женската част на къщата’ (на

[9] Също така и на творити/сътворити и дѣствовати (SJS). Че значението на дѣѩти и дѣлати се припокрива, вж. и българските диалектни форми за отрицателен прохибитив с *недей* (< не дѣн) и *н’алай* (< не дѣлаи).

грц. γυναικεία), в която са се намирали жените предачки. В подкрепа на това може да се приведе и род.п. женѣ. ланарїн, тъй като ако изразът прѣдам' те вь пр҃ѣ|нство̀ означаваше ‘предам в подчинение’, по-логичен тук би бил не родителният притежателен, а дателният падеж на адресата.

легеонъ *м.* < *legio, -onis*, грц. *λεγεών*. В минея думата се среща два пъти в преносното си значение ‘множество, безчет’, инспирирано от евангелската притча (Лук 8:26–39), в която Исус прогонва бесовете, срв. *Ила* 233c6 вьзь|бѣс'нѣвь легѐѡномь дꙋ|хомь. свезань по роукꙋ | н҃ по вы'н верїгамн; *Аве* 270d14 тьі̀ во̀ легеѡна҃ | бѣсь оупраѯнль ѥсн', н҃ вь с'вї|нніѥ повелѣвь н҃мь н҃тн вь н҃|ме твоіѥ ст҃оіѥ.

лнстръ *м.* < *illustris (inl-),* грц. *ἰλλούστρος* (LBG) ‘знатен, почитаем, честен’ като титла. Лексемата е хапакс и се среща в *Сол* 290d4 sq. н҃ са|нь н҃мьі̀ нарнцаѥмьі̀ лн҃|стрь. Обликът с н се дължи на колебанието на ижицата като ѹ и н, а изпадането на началното н – на преразпределение на словната граница *нарнцаѥмын нлнстръ.

магнстрннъ *м.* < *magistri officiorum*, грц. *μαγιστριανὸς*. Среща се три пъти в *Аве* 269d10, 14, 270b22. Лексемата е позната от *Супр* в облик магнстрнѧнъ. СтбР определя значението ѝ като ‘служител на началника на императорската канцелария в епохата на домината’. СРЯ XI–XVII вв. 9: 6 уточнява, че във Византия това е означавало ‘помощник на магистъра’, който е бил високопоставен чиновник, или ‘доверено лице за специални поръчения и доставка на императорската поща’. В нашия текст става дума за двама царски пратеници, което прави последното значение най-вероятно. При преписването на текста думата е побългарена, като наставката -анъ е била заменена със сингулативното -ннъ. Освен в *Супр* думата е регистрирана и в *Син* и *Скит пат*, във *ВМЧ* и в *ХМал* (Чернышева 2003: 207).

навьсклнръ *м.* < *navicilarius,* грц. *ναύκληρος* ‘собственик или капитан на кораб’. Среща се четири пъти в *Пла* 62a29, 62b11, 63b4, 66a4. Най-ранната регистрирана досега употреба е в *Син пат*, вж. СДЯ 2: 271 и СРЯ XI–XVII вв. 18: 34: пример от същото четиво във *ВМЧ* в препис от XVI в.; Mikl.: 399 добавя употреби от *Шиш* и *Житието на св. Сава* (XIII в.) и минейни текстове от XVI в. М. Чернишова, която специално се занимава със заемките в *Син пат*, прибавя към известните вече паметници и *Христ* (Чернышева 2003: 209). Във всички тези наръчници думата е с облик навьклнръ / навьклнръ, наоуклнръ, наклнръ, навьклеръ[10] (*Житие на св. Сава*). Обликът в нашия текст вероятно се дължи на преписваческа грешка. В останалите четива вместо навьсклнръ в минея намираме кораб(л)ьннкъ, което е произведено от гърцизма кораб(л̂)ь с помощта на домашната наставка -ьннкъ. В *СаД* на ναύκληρος съответства **кръмьникъ** (Димитров 2010: 134).

---

[10] В съседство с плавна съгласна грц. η може да звучи като *е* (ГСЭ 1: 209; Чернышева 1994: 446).

нотарь *м.* < *notarius*, грц. *νοτάριος* ‘писар, секретар’. Лексемата е употребена осем пъти в *ЙоМ* 345b11 sq., 350a17, 350b1, 6, 10, 13 sq., 22, 28 sq. Най-ранната ѝ употреба е в *Ефремовската кормчая*, където се появява и като ноутарь (един от четири примера, но СДЯ 2: 459: нотарь в *Рязанската кормчая*) и еднократно като нотарнн (Максимович 2010: 165). Чернышева 1994: 411: нотарь в *ХМал* и нотарнн в *ХГА*; Mikl.: 455: нотарь в *Мих прол* и др. текстове от XIV в. нататък и личното име Нотарне[11]. В *Син пат* еднократно ноутарнн (Чернышева 2003: 210). Лексемата е позната и на *Скит пат* и на *Рим пат* съответно с облици **нотарь** и **ноутарь** (Veder 2012: 315; Борисов 2014: 81). За прехода *о* > *и* в гръцки, вж. по-горе гаросъ.

олътарь *м.* < altare ‘олтар, жертвеник’ Старинна некнижовна заемка в старобългарския език[12], която обикновено превежда грц. θυσιαστήριον, ἱλαστήριον, βῆμα, ἱερατεῖον и се конкурира с домашните жрьтвьннкъ, трапеꙁа, трѣбнште, трѣбьннкъ (СтбР 2: 78–79; SJS 23: 539–540). В минея думата е употребена 39 пъти срещу трѣбнште (13 пъти) и жрьтвнште (2 пъти) в същото значение. Вж. и прилагателното олътарьнъ в *Прот* 24d23 sq.

оцьтъ *м.* < *acetum* ‘оцет’. И тази лексема е заета без книжовно посредничество от народния латински, срв. грц. ὄξος. Среща се в *Ник* 43d5 sq., *ЙоБ* 100a17 и *Аве* 269c3, 29. В класическите старобългарски паметници превежда ὄξος, по-рядко οἶνος и има 40 употреби. Познати са и нейните деривати оцьтьнъ и оцьтѣнъ (СтбР 2: 170–171; SJS 24: 632–633). В Богословие Йоан Екзарх изковава думата оцьтьство, за да преведе грц. ὀξύτης ‘острота, парливост’. ЭССЯ 32: 11 предполага готско посредничество.

патрнкнн *м.* < *patricius*, грц. *πατρίκιος* ‘един от висшите чинове във Византия’. Среща се шест пъти в *ЙоМ* 346a6, 363a12 sq., 363b2, 19, 22, 363c12 sq. Най-ранните регистрирани употреби са в *Супр, Житието на св. Кирил* (патрнкнн с разночетене патрнархомь) и *Житието на св. Бенедикт* в облик патрнкъ (SJS 25: 21). СРЯ XI–XVII вв. 14: 173: *Сим сб*, *Новгородски летопис*; Mikl.: 585: *Михановичев* и *Вуков пролог* XIV в.; СДЯ 2: 889: патрнкъ *Житие на Андрей Юродиви*. В среднобългарски думата се среща с облик патрнкне (РЕПЕ 2: 72). В *СаД* намираме срещу грц. τοὺς πατρικίους стои събирателното съществително патрнкнѧ (Димитров 2010: 223). В руски ръкописи са засвидетелствани облици патрнкнн, патрекнн, патрекѣн (СРЯ XI–XVII вв. 14: 170). БЕР 5: 98 отбелязва диалектни и народни облици *патрика, патрик* със значение ‘благородник’ и по-често ‘патриарх’.

полата *ж.* < *palatium*, грц. *παλάτιον* ‘дворец, палат’. Лексемата има 40 употреби в *Том* (14), *ГрА* (4), *Тек* (3), *Соф* (4), *Ефр* (3), *СВ* (4), *Пел* (2), 7*еф* (3),

---

[11] Чернышева 2003: 210 привежда името като нарицателно. Същата грешка и в SJS 21: 441 *Остр*, коригирана в DOOCSM http://gorazd.org/gulliver/?recordId=16854 .

[12] ЭССЯ 32: 81 предполага посредничество на старовисоконемски. Единичното алтарь в *Синайския псалтир* 42: 4 говори за вторично книжовно заемане на латинската дума.

Аре (1), *АЕл* (2). Появата на ѡ < *ă* сочи ранно заемане в старобългарски, но женският род на думата, засвидетелстван още в старобългарски, остава неясен. Съществителните на -ιον от ср.р. обикновено се възприемат като думи от м.р. с окончание -нн, срв. стаднн < στάδιον, днинарнн < δηνάριον и по-рядко – като ср.р. с окончание -ніе, срв. коннн/конніе от грц. κώνειον ‘цикута, бучиниш’ (Тотоманова 2008: 646), стихніе от στοιχεῖον в *Богословието* на Йоан Екзарх (ТермР)[13]. Изключенията от типа на ЮВ 2: 619–620 капеталніа, *ХГС* 465b15 капетолніа (< Καπετώλιον), прѣторъ 2 преторніа (вж. по-долу) са изключително редки. Фасмер смята думата за дохристиянска заемка (ГСЭ 1: 200, 217, 267; 3: 154–155) и тя присъства в ранните старобългарски преводи на *паримейника, служебника, Супр, Житието на св. Кирил* (SJS 27: 132), както и в *Син пат* (Чернышева 2003: 210), *СаД* (Димитров 2010: 241). СРЯ XI–XVII вв. 16: 193 добавя и пример от *Генадиевската библия*.

примникюрь *м.* < *primicerius*, грц. *πριμ(μ)ικήριος*. Среща се веднъж в *СВ* 183а17–20 бл҃жен҄нн же сергы при҆|мникюрь бѣ҆аше чинна ге|н҄тилнѝска҆го. приѧ҆тел҄ же ц҃ревь сынѝ. От контекста се вижда, че св. Сергий е бил началник на школата в Центилиум (селище близко да средновековния Медиоланум, и в четивото е запазено значението на латинската дума ‘пръв по ранг’, вж. по-долу секонъдокнръ. Най-ранната употреба е в *Супр* (3 пъти в облик прнмникнрнн) със значение ‘висш църковен сановник, примикюр’ (СтбР 2: 374; SJS 29: 288). Mikl.: 672: прнмникнрнн *Супр*, *Мих прол*; прнмникюрнн *Monumenta serbica*, прнмникюрь *Вуков* и *Мих мен*, прѣмникнрнн *Вуков пролог* и прѣмникюрь в грамотите на Стефан Душан. В България през XIII–XIV в. примикюрът е висш царски сановник, срв. *Борилов синодик* 33а Цамблакоу велѝкомоу прнмникюрю, вѣ҃:~.

прннъкнпь *м.* < *princeps*, грц. *πρίνκιψ / πρίνκεψ, πρίνκιπος* ‘княз, велможа, първенец’. Среща се веднъж в *Гл* 222с13–14 ре҃ кнезь҆, кь при҆|ньку҃пи҆. Най-ранната употреба е в *Супр* с форми за им.п. прннкі҃ѱъ, прнгкі҃нѱъ (СтбР 2: 377; SJS 29: 293; Mikl.: 675). Нашият пример предполага основна форма без крайно *с* по *i*-основа, подобна на тази в Mikl.: 675: прннъгнпь / прннъгыпь пролог за м. март и в руски миней (*Леополски / Лвовски*) от XVI в. с озвучаване след назал. Според DOOCSM думата е синоним на доуѯъ, начѧльннкъ, а според SJS – на кънѧзь, владъıка, нг҃емонъ. В нашия текст е реализирано първото значение.

---

[13] Всъщност при ранни заемки е нормално в завършеците -ιος, -ιον на грц. имена от м. и ср. р. да се прегласят в *е* на славянска почва, но броят на тези форми е много оскъден. През среднобългарската епоха обаче в книжовния език навлизат нарицателни и собствени имена от м.р. с окончание -ніе, срв. по-горе патрнкне, Нотарне, също и Днмитрїе, Василїе, Георгїе, Савелїе, Саворїе и под., което навежда на мисълта, че по някаква причина тези форми не са били схващани като книжовни през старобългарската епоха.

протнкторъ *м.* < *protector*, грц. *προτήκτωρ / προτίκτωρ* ‘член на императорската гвардия’. Среща се 4 пъти в *ЙоБ* 100a1 sq., 100b10, 100d25, 102a3 и веднъж в *Сол* 289b4 тротнкторѧ̆ (!). Вж. най-ранната употреба в СРЯ XI–XVII вв. 20: 263: *Скит пат* и във *ВМЧ* XVI в. (2 пъти); Mikl.: 709: сръбски пролог от XVI в. и *Вуков миней.*

прѣпоснтъ *м.* < *praepositus*, грц. *πραιπόσιτος/πρεπόσιτος* ‘висок чин във византийската йерархия – началник или главен евнух’. Среща се само веднъж в *КЕ* 297a8 sq. прнстоюща же тоу҆ трнвоуны҆ н҃ прѣпо|снты҆ н҃ гл҃аста ю҆н҃. Вж. още Mikl.: 660: пролог м. март XVII в.; СРЯ XI–XVII вв. 19: 25: *ХМал, Генадиевска библия*.

прѣторъ *м.* < *praetorium*, грц. *πραιτώριον* ‘официално седалище на претора и място, където той раздава правосъдие’. В *Соф* 49d18 и *СВ* 188b27 намираме прѣторъ и преторъ, а в *СВ* 187c8 sq., 189b17 – прнторъ. Това колебание се открива още в ранните старобългарски преводи, където лексемата има 33 употреби, срв. пре- *Зогр* (2) *Мар* (3) *Асем* (7) *Сав* (8) *Супр* (5), прѣ- *Зогр* (1) *Мар* (1) *Ват* (1), прн- *Зогр* (1) *Боян* (1), пр...тор- *Ват* (2), ...ръ *Ват* (1)[14]. Появата на облик с н се дължи на фонетичната близост между прѣторъ / преторъ и прнтворъ ‘преддверие, портик’, защото в *Зогр* и *Ник* прнтворъ стои срещу πραιτώριον (DOOCSM). Като аналогия следва да се разтълкува и формата прѣтворъ (Mikl.: 660). В *Ефр корм* намираме само прѣторъ (Максимович 2010: 257). В *Герм* 77б: Мъчение на ап. Филип преторъ. В *Супр* и *Христ* намираме и облик преторнн *м.,* а в *Никодимовото евангелие* прѣторнє *ср.* и преторнѧ *ж.* (DOCSD). Интересно е да се отбележи, че в *ХГА* 516, 12 грц. πραιτώριον е преведено с темьнница (Истрин 1920–1930 3: 154).

В значение ‘претор’ (от грц. πραίτωρ) лексемата е позната само от *Син пат* (Чернышева 2003: 213–214).

секонъдокнръ *м.* < *secundicerius*, грц. *σεκονδακηρίος / σεκουνδικηρίος* ‘втори по ранг; заместник’, вж. по-горе прнмнкюрь. *СВ* 183b3 н вак҆ъ того|же҆ унна, н ть бѣ сана ге|н҆тнльска҃го ськон҆докїр҆.

снкрнтъ *м.* < secretum, грц. *σήκρητον* / *σέκρετον* ‘патриаршеска приемна; канцелария’ се среща в *ЙоМ* 338d1–2 вь҆ ѹ҆тн҃нѣ|мь снкрїтѣ, грц. ἐν τῷ τιμίῳ σεκρέτῳ. СРЯ XI–XVII вв. 24: 39 отбелязва секретъ във *ВМЧ*, дек. 10–16, 860, XVI в., което прилича на заемка без посредничеството на гръцкия език.

спекоулаторъ *м.* < *speculator*, грц. *σπεκουλάτωρ* ‘царски палач’. Среща се в *СВ* 191b21 и *АЕл* 320d13, 321a9. Най-ранните употреби са в *Асем* род.-вин. спекоулатора (но *Зогр, Мар* вонна, *Остр* меѹьнка) и *Супр* (СтбР 2: 726; SJS 38: 143). Като синоними в *КСК* се употребяват още сѣѹьць и сѣѹьца. Срв. Mikl.: 872: *Супр, Ник, Мих прол, речник на Памва Беринда*. СРЯ XI–XVII вв. 27: 21–22 добавя примери от *Усп, Чудовски Нов завет* и *ВМЧ* XVI в.

---

[14] Статистиката е цитирана по DOOCSM http://gorazd.org/gulliver/?recordId=25466.

тнтьлъ *м.* < *titulus*, грц. *τίτλος* ‘надпис, заглавие’. Среща се в *ЙоМ* 354c22, 354d8–9 и 354d1–2 погрешно лнтръ, срв. 354c29–354d3 не оуже оубо бѣ||ѧхь малъ ѹбо таковагѡ лн|трь напнсаннѧ проѵнстѝ достнгль. Регистрирано е в *Зогр, Мар, Асем, Сав, Боян* и в *Клоц* (DOOCSM). СДЯ 3: 960: *Остр* и евангелие от 1355 г. **тнтьла** *ж.*; Mikl.: 960 добавя тнтьла *ж.*: речник на Памва Беринда и **тнтьлъ:** *Мих хом, Мих мен*. Според СРЯ XI–XVII вв. 29: 352 думата има и облик от ср.р. тнтьло. С женско окончание думата е и в *Ягичевия Златоуст* и в *Архивския хронограф*.

трнвоуналнн *м.* < *tribunal*, грц. *τριβουνάλιον* ‘съд, трибунал’. В минея в думата е изпусната сричка, защото целият израз е бил труден за преводача или преписвача, срв. *Сол* 289c16 в᾽ | трнвоулн же грасцѣмь | вь дн҃ь моулопатомь, грц. ἐν τῷ τριβουναλίῳ τῆς πόλεως ἐν ἡμέρᾳ τῆς βουλευμάτων. Mikl.: 1001: *Мих мин* същия цитат с хаплография[15]; СРЯ XI–XVII вв. 30: 167: пролог септември от 1262 г. трнвоуналнн/трноуналнн, като втората форма е типична и за по-късните руски паметници и се дължи на запазения билабиален сонорен характер на съгласната *в*.

трнвоунъ *м.* < *tribunus*, грц. *τριβούνος* ‘трибун; съдебен служител’. Среща се четири пъти в *КЕ* 297a8, 297a22 sq., 297b28, 297d8. Срв. Mikl.: 1001: пролог за м. март – август (XVII в.), в който е отбелязано и прилагателното трнвоуньскъ. Вж. и *Герм* 270б (*Житие на св. Георги Победоносец*) въ трнвѹнъстѣмъ воннъ|ствѣ бывъ. СРЯ XI–XVII вв. 30: 149 трнвоунъ: пролог март (XII–XIII в.) и септември (XIII в.), *Римски патерик* (XVI в.); трнвоуньскъ *ВМЧ* (XVI в.): същия цитат като в *Герм*; СРЯ XI–XVII вв. 30; 167 трноунъ, трноуньскъ: пролог март (XIII в.)[16]. СРЯ XI–XVII вв. 30: 148 трнбоунъ: *Генадиевска библия* (1 Парал. 21:23), където лексемата е вторично заета от латински оригинал и назовава воински чин.

трнмнсъ, трнмнснн *м.* < *tremis(sis),* грц. *τριμήσιον / τρίμισον, τριμίσσις τό* ‘монета = 1/3 от ауреуса’. Срв. *ЙоМ* 338a29–338b1 трїмнсн᾽ < трнмнснн, *ЙоМ* 363d25 sq. трїмнсь, 364a13 sq. трьїмнсь. Вж. и Mikl.: 1002 трнмнсъ: *Мих мен*.

оукнѩ, оунъгнѩ *ж.* < *uncia*, грц. *οὐγγία* или *οὐγκία* ‘унция’. С облик оукнѩ лексемата се среща в *Ила* 230b14 грнзѣ҃шє…ѹкыю хлѣ|ба҃ ѥѵ᾽нѣна҃, 230c11 ѩдѣа|шє хлѣба҃. є҃. ѹкын. С облик оунъгнѩ – в *ЙоБ* 100a16 л҃. ѹн᾽гї҃ | хлѣба, 100a20 в҃. оун᾽гїн хлѣба. По всяка вероятност оукнѩ идва от български антиграф, в който думата е била изписана с начална голяма носовка – *ѫкнѩ, срв. честото изписване архнмоудрнтъ вм. архнмандрнтъ в *Сим* (Тотоманова 2018a: 19). Това говори и за различно време и начин на заемане на думата,

---

[15] Заглавната дума е изведена като трнвоуль, доколкото окончанието може да е както контрахирано -нн, така и нормално окончание по *i*-основи.

[16] Приведеният пример трноунъ же нтарь (вм. нътарь / нотарь) подсказва, че в грц. оригинал е стояла думата τριβουνονοτάριος = τρίβουν ὁ νοτάριος ‘трибун и писар’ (LBG: 1803). Вж. и СДЯ 3: 993 трнвонотарнн (*Мъчение на Кирик и Юлита*, 1414 г.) с хаплография.

като очевидно оунъгнѧ е книжовната заемка. Mikl.: 1045 оукнѧ: *Мих мен* (вероятно цитира *ЙоБ*); Mikl.: 1057: *Вуков, Лвовски* и *Мих мен, Михановичева кормчая*; оунка: *Азбуковник* (1849 г.) Вж. също и умалителните със същото значение Mikl.: 1057 оуннца и Mikl.: 1058 оуньць *Апостол* (XVI в.), произведени от оунка, където -ка е схванато като умалителна наставка. Същото и в СДЯ 3: 1228, 1235. Възможно е СДЯ 3: 1194 оукънѧ (< оукнѧ): *Златоструй* (XII в.) да се дължи на объркване на близките начертания н и н. В *СаД* намираме облик онъгнѧ (Димитров 2010: 202).

форъ *м.* < *forum*, грц. *φόρος* ‘форум’, срв. *Кипр* 164d16 на пр҃ѣннмь | хльмѣ гра҃ на кларн форѣ. В същия морфологичен облик е регистрирана думата и в *ХГС* 478a9 въ а҆в'|рнтѣ ѥ҆ сѧ гл҃еть. ѳо́ръ. За колебанието ф–ѳ вж. Тотоманова 2008: 605–606. Mikl.: 1086 привежда форма със запазено гръцко окончание форосъ според речника на Даничич.

цѧта *ж.* < *centa*[17], грц. *νομίσμα, δηνάριον* ‘дребна монета’. Среща се два пъти в *ЙоМ* 354b2 по ѥ҆дннои҃ цетѣ и 357b2 до ѥ҆дн҃ноѥ҆ | цеты҃ и веднъж в *Аре* 281c6 трѝ | ты҃соуще цѣ҃ть. Най-ранните ѝ употреби са в *СЕ* и *Остр*, където превежда δηνάριον или νόμισμα, но има разночетения пѣнѧѕь, скълѧѕь, сьребрьникъ (SJS 49: 846). СДЯ 3: 1434 отбелязва многобройни употреби не само в ранните руски евангелия до XIV в., но и в *Син пат, Чуд пс, Ефр корм, Сим сб, ХГА, Златоструя, ПНЧ* и др. Mikl.: 1109–1110 добавя употреби от минейни четива и *Михановичевата кормчая*. Вж. и *СаД* (Димитров 2010: 395). СДЯ и Mikl. отбелязват и производното прилагателно цѧтавъ от описанието на Преславския дворец в *Шестоднева* на Йоан Екзарх. В *ЙоМ* 357d29, 358a8 е засвидетелствано и производното сложно съществително цетонмнца ‘блудница’, което тук превежда грц. евфемизъм προισταμένη. Mikl.: 1110 привежда същия цитат от *Мих мен*. Вж. и *Супр* 2.26 іоуланнніѫ повелѣ поставнтн на блѫднлнштн•рек'ше на цѧтонмьствѣ (без грц. съответствие), където сложната дума, образувана от корена на заемката и на глагола ѩтн, нмѫ, обяснява старобългарската дума. Предвид значението на цѧтонмнца и цѧтонмьство едва ли е възможно цѧтонмьць да означава лихвар (Mikl.: 1110; СДЯ 3: 1436), още повече че и контекстът е свързан с блудството, срв. *Златоструй* XII в. 40б–40в нъіне же ц҃рькъі нн҃унмь|же оуньшн търга. н хлѣвн|нъі цѧтонмьць. събнрающа || бо сѧ женъі къ ц҃рквн красѧт сѧ да прѣльсѧ (sic!) блоудьннкъі.

---

[17] Думата обикновено се извежда от готското *kintus*, което не обяснява завършека на основата, така че не бива да се изключва непосредственото заемане от лат. *centum, centa*, което обяснява и появата на съскавата африката в началото ѝ (ЭССЯ 3: 194).

***

Повечето от заемките се срещат само в едно отделно четиво, в по две четива се срещат доуксъ, каланъды и легеонъ, в по три четива – олътарь и оцьтъ, а в повече от три – кесарь, полата и царь, цѣсарь. Тематиката на сборника, който съдържа предимно агиографски разкази за първото тримесечие на църковната година (Атанасова 2018: 123), е причината по-голямата част от латинизмите да означават длъжности и професии, характерни за късния Рим и ранната Византия. Засвидетелствани са седем названия на длъжности: аснкрнтъ, доуѯъ, еѯепетръ, кентоурнонъ, кѵмьсъ / комнсъ, прѣпоснтъ, секондокнръ и дванайсет на професии: вннаторъ, днлаторъ, кестнонарь, коменътарнснн, корънникоуларнн, ланарнн, магнстрннъ, навъсклнръ, нотарь, протнкторъ, спекоулаторъ, трнвоунъ. Титлите са шест: кесарь, цѣсарь / царь, лнстръ, патрнкнн, прнмнкюръ, прннъкнпь. Съществителните, назоваващи предмети от бита, са шестнайсет: гаросъ и оцьтъ назовават подправки, кенъдннарь и оукнѧ, оунъгнѧ – мерки за тежест, камъбанъ – теглилка, цѧта и трнмнсъ / трнмнснн – монети, канъднло, олътарь, комъканнѥ са свързани както с бита, така и с религиозните ритуали, а котыжнца е единствената заемка, назоваща предмет на облеклото. Към градската среда и обществения живот ни отвеждат полата, прѣторъ, снкрнтъ, трнвоуналнн, тнтьлъ, форъ. Съществителното каланъды се среща само във формулата за определяне на датите по римския календар, а легеонъ присъства само с количественото си значение.

От всички четирийсет и четири латински заемки двайсет и една се срещат в *КСК*. Не е изненадващо, че най-много са съвпаденията със *Супр* – общо 15 случая, което е още едно доказателство, че преводът на агиографските календарни сборници е бил направен през старобългарската епоха. Лексемите вннаторъ, еѯепетръ, ланарнн, лнстръ, секонъдокнръ, снкрнтъ са безспорни хапакси. Към тях следва да се прибавят кестнонарь, засвидетелствано и в един по-късен препис на същото четиво, и корънникоуларнн, което няма друга регистрация в средновековни текстове и представлява семантичен хапакс (вж. по-горе.), така че относителният дял на хапаксите е 18,2%. Същият е и процентът на редките думи (с до пет употреби) днлаторъ, камъбанъ, котъжнца, кѵмьсь, прннъкнпь, трнвоуналнн, трнмнсъ/трнмнснн. Побългареното магнстрннъ пък представлява словообразувателен хапакс. С изключение на форъ и котъжнца редките думи са засвидетелствани в сходни агиографски сборници – минеи и пролози.

Девет от описаните латинизми – комъканнѥ, котъжнца, кѵмьсъ, олътарь, оцьтъ, полата, оукнѧ, царь / цѣсарь, цѧта, представляват стари дохристиянски заемки. Повечето от тях имат словообразувателни деривати в ранните старобългарски паметници, някои от които са засвидетелствани и в минея, срв. напр. производните на царь / цѣсарь, лексемата с най-висока честота

сред изследваната лексикална група. Други пък, подобно на комъканнє и котъижнца, са произведени от първични заемки. Повечето от ранните заемки (без комъканнє, котъижнца, кѵмьсъ, оукнꙗ) се срещат в две и повече четива (вж. по-горе). Три от тях имат и книжовно заети с гръцко посредничество съответствия в самия миней, срв. кѵмьсъ – комнсъ, оукнꙗ – оунъгнꙗ, царь / цѣсарь – кесарь. Лексемите каланъды и камъбанъ пък представляват книжовни дублети на по-старите колѧды и кѫпона, които липсват в текста.

На свой ред както книжовно заетите латинизми (без хапаксите), така и некнижовните имат синоними не само в класическия старобългарски корпус (вж. по-горе доуа̑ъ, кесарь, прннъкнпь, цѧта), но и в текста на минея, срв. кенътоурнонъ – сътьннкъ, навьсклнръ – корабьннкъ, олътарь – трѣбнцє, жрьтвнцє.

При имената от м. и ср. р. с окончание -ιος, -ιον в гръцки (лат. -ius, -ium) преобладават т.нар. народни облици с ерово окончание и по-рядко с книжовното -нн. От дванайсет такива имена пет са с ерово окончание кестнонарь, нотарь, прнмнкюрь, прѣторъ, секонъдокнръ, три имат дублети на -нн: кенъдннарь – кенъдннарнн (6:1), коменътарнснн – коменътарнсъ (3:2), трнмнсъ – трнмнснн (2:1) и само три се срещат единствено с окончание -нн: корънннкоулларнн, ланарнн и патрнкнн. За трнвоуналн (мест.п. ед.ч.) е трудно да се реши дали основната форма окончава на малък ер или на -нн.

От направения анализ и статистиката се вижда, че латинизмите представляват лексикална група със своя вътрешна динамика, в която народните и книжовните заемки се конкурират помежду си. Съществува конкуренция и между народните и книжовните облици на имената от м.р., като формите с ерово окончание са по-чести. Наблюдава се и външна динамика, която се изразява в участието на заемките в синонимични редове с домашни думи или други заемки. Всичко това е свидетелство както за старинността на тази лексикална група, така и за ранното възникване на минейния превод.

СЪКРАЩЕНИЯ НА ЗАГЛАВИЯТА НА ЧЕТИВАТА ОТ *СТАНИСЛАВОВИЯ ЧЕТИ-МИНЕЙ*

7еф	Мъчение на седемте отроци от Ефес (242d12–252d12)
Аве	Житие на Аверкий Йерополски (258d7–274b9)
АЕл	Мъчение на Акиндин, Пигасий, Анембодист, Наифатий и Елпидифор (316c12–324d2)
Аре	Мъчение на Арета (274b11–284d29)
Гл	Мъчение на Гликерия (219b21–225a4)
ГрА	Мъчение на Григорий Арменски (128d25–155d29)
Евт	Мъчение на Евтимия (46c19–50d10)
Ефр	Житие на Ефросина (80c2–86d16)

Ила	Житие на Иларион Велики (226b11–242d10)
ЙоБ	Успение на Йоан Богослов (86d18–128d23)
ЙоМ	Житие на Йоан Милостиви (337b23–365d29)
КЕ	Мъчение на Капитолина и Еротида (293c19–298d29)
Кипр	Мъчение на Киприан и Юстина (162c3–164d25)
Мам	Мъчение на Мамант (6a1–9d27)
Ник	Мъчение на Никита, син на Максимиан (42d8–46c17)
НПГ	Мъчение на Назарий, Гервасий, Протасий и Келсий (210a17–214b20)
Пел	Мъчение на Пелагия (192c14–199c4)
Пла	Мъчение на Евстатий Плакида (58d8–67d14)
Прот	Протоевангелие на Яков (22d12–29b9)
ПТА	Мъчение на Пров, Тарх и Андроник (201c18–208b19)
СВ	Мъчение на Сергий и Вакх (182d15–192c12)
Сим	Житие на Симеон Стълпник (1a10–5d28)
Сол	Мъчение на Димитър Солунски (286c2–290c17)
Соф	Мъчение на Вяра, Надежда, Любов и София (50d12–58d6)
Тек	Мъчение на Теотекн (171b16–174d30)
Том	Деяния на апостол Тома (175a2–179b18)

СЪКРАЩЕНИЯ НА ЦИТИРАНИТЕ ИЗВОРИ

Асем	Асеманиево евангелие
Бес	40 беседи на св. Григорий Велики Двоеслов
Боян	Боянски палимпсест
Ват	Ватиканско евангелие/палимпсест
ВМЧ	Великите чети-минеи на митрополит Макарий
Герм	Германов сборник
Ефр корм	Ефремовска кормчая
Зогр	Зографско четириевангелие
Клоц	Клоцов сборник
КСК	Класически старобългарски корпус
Ман	Манасиева хроника
Мар	Мариинско четириевангелие
Мих мен	Михановичев менологий
Мих прол	Михановичев пролог
Мих хом	Михановичев хомилиар
Ник	Николско евангелие
ПНЧ	Пандекти на Никон Черногорец
Остр	Остромирово евангелие
Рим пат	Римски патерик
Сав	Савина книга
СаД	Слова на авва Доротей
СЕ	Синайски евхологий
Сим сб	Симеонов сборник по препис от 1073 г.
Син пат	Синайски патерик

Скит пат	Скитски патерик
Супр	Супрасълски сборник
Усп	Успенски сборник
ХГА	Хроника на Георги Амартол
ХГС	Хроника на Георги Синкел
Хилф	Хилфердингов апостол
ХМал	Хроника на Йоан Малала
Христ	Христианополски апостол
Чуд пс	Чудов псалтир
Шиш	Шишатовацки апостол

РЕЧНИЦИ

БЕР	*Български етимологичен речник*. Т. 1–9. София, 1971– [Balgarski etimologichen rechnik. T. 1–9. Sofia, 1971–].
РЕПЕ	*Речник на езика на Патриарх Евтимий*. Ч. 1. София, 2019; Ч. 2. София, 2020 [Rechnik na ezika na Patriarh Evtimiy. Ch. 1. Sofia, 2019; Ch. 2. Sofia, 2020]. https://histdict.uni-sofia.bg/evtdict/evt_search/
СДЯ	С р е з н е в с к и й, И. И. *Словарь древнерусского языка*. Репринтное издание. Т. 1–3. Москва, 1989 [Sreznevskiĭ, I. I. Slovar' drevnerusskogo iazyka. Reprintnoe izdanie. T. 1–3. Moskva, 1989].
СРЯ XI–XVII вв.	*Словарь русского языка XI–XVII вв*. Т. 1–30. Москва, 1970–2015 [Slovar' russkogo iazyka XI–XVII vv. T. 1–30. Moskva, 1970–2015]. http://etymolog.ruslang.ru/index.php?act=xi-xvii
СтбР	*Старобългарски речник*. Отг. ред. Д. Иванова-Мирчева. Т. 1. София, 1999; Т. 2. София, 2009 [Starobalgarski rechnik. Otg. red. D. Ivanova-Mircheva. T. 1. Sofia, 1999; T. 2. Sofia, 2009].
ТермР	*Терминологичен речник на Йоан Екзарх*. Под ред. на А.-М. Тотоманова, И. Христов. София, 2019 [Terminologichen rechnik na Yoan Ekzarh. Pod red. Na A.-M. Totomanova, I. Hristov. Sofia, 2019]. https://histdict.uni-sofia.bg/trmdict/trm_search/
Фасмер	Ф а с м е р, М. *Этимологический словарь русского языка*. Т. 1–4. Москва, 1986 [Vasmer, M. Etimologicheskiĭ slovar' russkogo iazyka. T. 1–4. Moskva, 1986].
ЭССЯ	*Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*. Т. 1–39. Москва, 1974–2014 [Etimologicheskiĭ slovar' slavianskikh iazykov. Praslavianskiĭ leksicheskiĭ fond. T. 1–39. Moskva, 1974–2014].

DOCSD — *Digital Old Church Slavonic Dictionary* = SJS. http://gorazd.org/gulliver/?envLang=en

DOOCSM — *Dictionary of the oldest Old Church Slavonic texts*. http://gorazd.org/gulliver/?envLang=en

LBG — *Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.–12. Jahrhunderts*. Bonn, 1994–2017.

Lewis, Short 1879 — *A Latin Dictionary. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary*. Revised, enlarged and in great part rewritten by Ch. T. Lewis, Ph.D. and Ch. Short, LL.D. Oxford, 1879. http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.04.0059

Liddell, Scott 1940 — L i d d e l l, H. G., R. S c o t t. *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir H. St. Jones with the assistance of R. McKenzie. Oxford, 1940. http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.04.0057

Mikl. — M i k l o s i c h, Fr. *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*. Aalen, 1977.

SJS — *Slovník jazyka staroslověnského*. T. 1–4. Praha, 1958–1997.

ЛИТЕРАТУРА

Агиославика 2016 — *Агиославика. Проблеми и подходи в изследването на Станиславовия чети-миней* (Доклади от едноименната конференция – 21 май 2013 г.). Съст. Д. Атанасова. София, 2016 [Agioslavika. Problemi i podhodi v izsledvaneto na Stanislavovia cheti-miney (Dokladi ot ednoimennata konferentsia – 21 may 2013 g.). Sast. D. Atanasova. Sofia, 2016].

Атанасова 2018 — А т а н а с о в а, Д. *Особености на състава (четенето, типика и календара)*. – В: Тотоманова, А.-М., Д. Атанасова. Станиславов чети-миней. Т. 1. Издание на текста. София, 2018, с. 123–130 [Atanasova, D. Osobenosti na sastava (cheteneto, tipika i kalendara). – V: Totomanova, A.-M., D. Atanasova. Stanislavov cheti-miney. T. 1. Izdanie na teksta. Sofia, 2018, s. 123–130].

Борисов 2014 — Б о р и с о в, Пр. *Към проучването на лексиката на Римския патерик*. – Palaeobulgarica, 38 (2014), № 1, с. 77–95 [Borisov, Pr. Kam prouchvaneto na leksikata na Rimskia paterik – Palaeobulgarica, 38 (2014), № 1, s. 77–95].

Велчева 1980 — В е л ч е в а, Б. *Праславянски и старобългарски фонологически изменения.* София, 1980 [Velcheva, B. Praslavyanski i starobalgarski fonologichni ismenenia. Sofia, 1980].

ГСЭ 1 — Ф а с м е р, М. *Греко-славянские этюды*. 1. *Основные вопросы из области греко-славянских отношений.* – Известия Отделения русского языка и словесности, 11 (1906), № 2, с. 386–413 [Vasmer, M. Greko-slavianskie etiudy 1. Osnovnye voprosy iz oblasti greko-slavianskikh otnosheniĭ. – Izvestiia Otdeleniia russkogo iazyka i slovesnosti, 11 (1906), № 2, s. 386–413].

ГСЭ 3 — Ф а с м е р, М. *Греко-славянские этюды.* 3. *Греческие заимствования в русском языке* (= Сборник Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. Т. 86, № 1). Санкт-Петербург, 1909 [Vasmer, M. Greko-slavianskie etiudy. 3. Grecheskie zaimstvovaniia v russkom iazyke (= Sbornik Otdeleniia russkogo iazyka i slovesnosti imperatorskoy Akademii nauk. T. 86, № 1). Sankt-Peterburg, 1909].

Димитров 2010 — Д и м и т р о в, К. *Речник-индекс на словата на авва Доротей: по ръкопис 1054 от сбирката на М. П. Погодин*. В. Търново, 2010 [Dimitrov, K. Rechnik-indeks na slovata na avva Dorotey: po rakopis 1054 ot sbirkata na M. P. Pogodin. V. Tarnovo, 2010].

Добрев 2016 — Д о б р е в, И. *Кодекс № 1039 от Националната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“*. – В: Агиославика. Проблеми и подходи в изследването на Станиславовия чети-миней (Доклади от едноименната конференция – 21 май 2013 г.). Съст. Д. Атанасова. София, 2016, с. 11–56 [Dobrev, I. Kodeks № 1039 ot Natsionalnata biblioteka „Sv. sv. Kiril i Metodiy“. – V: Agioslavika. Problemi i podhodi v izsledvaneto na Stanislavovia cheti-miney (Dokladi ot ednoimennata konferentsia – 21 may 2013 g.). Sast. D. Atanasova. Sofia, 2016, s. 11–56].

Иванова 2004 — И в а н о в а, Кл. *Житието на мъченик Теотекн – един неиздаден преславски превод.* – В: глѫбинꙑ кънижьнꙑѩ (= Архив за старобългарски извори, 2). Шумен, 2004, с. 87–99 [Ivanova, Kl. Zhitieto na machenik Teotekn – edin neizdaden preslavski prevod. – V: Glǫbiny kǫnizhьnyyę (= Arhiv za starobalgarski izvori, 2). Shumen, 2004, s. 87–99].

Истрин 1920–1930 — И с т р и н, В. М. *Книги временные и образные Григория Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе.* Т. 1. Петроград, 1920; Т. 2. Петроград, 1922; Т. 3. Петроград, 1930 [V. M. Istrin. Knigi vremennye i obraznye Grigoriia Mnikha. Khronika Georgiia Amartola v drevnem slaviano-russkom perevode. T. 1. Petrograd, 1920; T. 2. Petrograd, 1922; T. 3. Petrograd, 1930].

Кривко 2004 — К р и в к о, Р. Н. *Функции буквы у в древних славянских рукописях (преимущественно на материале Бычковско-Синайской псалтыри).* – В: Russian Linguistics, 28 (2004)

№ 3, с. 317–350 [Krivko, R. N. Funktsii bukvy y v drevnikh slavianskikh rukopisiakh (preimushchestvenno na materiale Bychkovsko-Sinaiskoy psaltyri) – V: Russian Linguistics, 28 (2004) № 3, s. 317–350].

Максимович 2004 — М а к с и м о в и ч, К. А. *Моравизмы в древнерусском книжном языке: СТ.-СЛ. *Къмьть, ДР.-РУС. Кметь*. – В: Russian Linguistics, 28 (2004), № 1, p. 109–123 [Maksimovich, K. A. Moravizmy v drevnerusskom knizhnom iazyke: ST.-SL. *Къмьть, DR.-RUS. Kmeть. – In: Russian Linguistics, 28 (2004), № 1, p. 109–123].

Максимович 2010 — М а к с и м о в и ч, К. *Византийская Синтагма 14 титулов без толкований в древнеболгарском переводе. Славянско-греческий, греческо-славянский и обратный (славянский) словоуказатели.* Сост. К. А. Максимович, науч. ред. Л. Бругманн (= Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, 27). Frankfurt am Main, 2010 [Maksimovich, K. Vizantiĭskaia Sintagma 14 titulov bez tolkovaniĭ v drevnebolgarskom perevode. Slavianskogrecheskiĭ, grechesko-slavianskiĭ i obratnyĭ (slavianskiĭ) slovoukazateli. Sost. K. A. Maksimovich, nauch. red. L. Brugmann (= Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 27). Frankfurt am Main, 2010].

Тотоманова 2008 — Т о т о м а н о в а, А.-М. *Славянската версия на хроника на Георги Синкел (Издание и коментар).* София, 2008 [Totomanova, A.-M. Slavyanskata versia na hronikata na Georgi Sinkel (Izdanie i komentar). Sofia, 2008].

Тотоманова 2008а — Т о т о м а н о в а, А.-М. *Употребата на знака за ижица като белег за датирането на текста (според данните на най-ранния препис на славянската версия на Хроника на Георги Синкел).* – В: Eslavistica Complutense, 8 (2008), p. 81–98 [Totomanova, A.-M. Upotrebata na znaka za izhitsa kato beleg za datiraneto na teksta (spored dannite na nay-rannia prepis na slavyanskata versia na Hronikata na Georgi Sinkel). – V: Eslavistica Complutense, 8 (2008), p. 81–98].

Тотоманова 2009 — Т о т о м а н о в а, А.-М. *Прегрупирането на склонението в българския език.* – В: Из историята на българския език. Сборник статии. София, 2009, с. 60–74 [Totomanova, A.-M. Pregrupiraneto na sklonenieto v balgarskia ezik. – V: Iz istoriata na balgarskia ezik. Sbornik statii. Sofia, 2009, s. 60–74].

Тотоманова 2018 — Т о т о м а н о в а, А.-М. *Правописно-езикови особености.* – В: Тотоманова, А.-М., Д. Атанасова. Станиславов чети-миней. Т. 1. Издание на текста. София, 2018, с. 17–74 [Totomanova, A.-M. Pravopisno-ezikovi osobenosti. – V: Totomanova, A.-M., D. Atanasova. Stanislavov cheti-miney. T. 1. Izdanie na teksta. Sofia, 2018, s. 17–74].

Тотоманова 2018а — Т о т о м а н о в а, А.-М. *Описание на ръкописа*. – В: Тотоманова, А.-М., Д. Атанасова. Станиславов чети-миней. Т. 1. Издание на текста. София, 2018 с. 8–16 [Totomanova, A.-M. Opisanie na rakopisa. – V: Totomanova, A.-M., D. Atanasova. Stanislavov cheti-miney. T. 1. Izdanie na teksta. Sofia, 2018 s. 8–16].

Тотоманова 2018б — Т о т о м а н о в а, А.-М. *Какъв е бил оригиналът на Станиславовия чети-миней*? – В: Старобългарска литература, 57–58 (2018), с. 128–142 [Totomanova, A.-M. Kakav e bil originalat na Stanislavovia cheti-miney? – V: Starobalgarska literatura, 57–58 (2018), s. 128–142].

Тотоманова, Атанасова 2018 — Т о т о м а н о в а, А.-М., Д. А т а н а с о в а. *Станиславов чети-миней*. Т. 1. *Издание на текста*. София, 2018 [Totomanova, A.-M., D. Atanasova. Stanislavov cheti-miney. T. 1. Izdanie na teksta. Sofia, 2018].

Чернышева 1994 — Ч е р н ы ш е в а, М. И. *Греческие слова, способы их адаптации и функционирование в славянском переводе „Хроники Иоанна Малалы“*. – В: Истрин, В. М. Хроника Иоана Малалы в славянском переводе. Репринтное издание по материалам В. М. Истрина. Подготовка издания, вступительная статья и приложения М. И. Чернышевой. Москва, 1994, с. 402–462 [Chernysheva, M. I. Grecheskie slova, sposoby ikh adaptatsii i funktsionirovanie v slavianskom perevode „Khroniki Ioanna Malaly“. – V: Istrin, V. M. Khronika Ioana Malaly v slavianskom perevode. Reprintnoe izdanie po materialam V. M. Istrina. Podgotovka izdaniia, vstupitel'naia stat'ia i prilozheniia M. I. Chernyshevoĭ. Moskva, 1994, s. 402–462].

Чернышева 2003 — Ч е р н ы ш е в а, М. И. *„Синайский патерик“: греческая (и иноязычная) лексика в раннеславянских переводах*. – В: Православный палестинский сборник. Вып. 100. Москва, 2003, с. 183–227 [Chernysheva, M. I. „Sinaĭskiĭ paterik“: grecheskaia (i inoiazychnaia) leksika v ranneslavianskikh perevodakh. – V: Pravoslavnyĭ palestinskiĭ sbornik. Vyp. 100. Moskva, 2003, s. 183–227].

ЮВ — П и ч х а д з е, А. А., И. И. М а к е е в а, Г. С. Б а р а н к о в а, А. А. У т к и н. *„История иудейской войны“ Иосифа Флавия*. Т. 1–2. Москва, 2004 [Pichkhadze, A. A., I. I. Makeeva, G. S. Barankova, A. A. Utkin. „Istoriia iudeiskoĭ voĭny“ Iosifa Flaviia. T. 1–2. Moskva, 2004].

Vasmer 1970 — V a s m e r, M. *Die Slaven in Griechenland*. Berlin, 1941. Repr. Leipzig, 1970.

Veder 2012 — V e d e r, W. *The Scete Paterikon. Wort Index to the Slavonic Text*. Amsterdam, 2012.

(Summary)

The paper analyses the Latin loan words in *Stanislav's Menologion*, tracing their function in the Old Bulgarian medieval manuscripts and the ways of their borrowing. The statistics shows that 21 out of 44 lexemes of Latin origin belong to the Old Bulgarian (OCS) canon, 15 out of them being attested in *Codex Suprasliensis*. The later occurrences are concentrated in hagiographic collections as well. Seven lexemes are hapax legomena and other seven are rare words with less than five occurrences in lexicographic manuals. Nine of the described lexemes represent early pre-Christian loan words and two derive from old borrowings. All nine have derivates in Old Bulgarian manuscripts or in the menologion itself. Three of the pre-Christian loan words have literary counterparts in the menologion and other two are literary doublets of early borrowings. Both pre-Christian loan words and literary borrowings (hapax legomena excluded) participate in synonymic chains with domestic and foreign lexis. The structure of this lexical group and its functioning confirms the hypothesis that the translation of the calendar hagiographic corpus took place in the Classical Old Bulgarian period.

Keywords: Latin loan words; direct and indirect borrowing; hapax legomena and rare words; literary and non-literary word forms.

Anna-Maria Totomanova,
Sofia University "St. Kliment Ohridski"

Мария Тотоманова-Панева (София, България)

ЛЕКСИКА, СВЪРЗАНА С ОПИСАНИЕТО НА ЧОВЕШКАТА ВЪНШНОСТ, ИЛИ КАК Е ИЗГЛЕЖДАЛ ЦАР ДАВИД

ч҃лкъ зрѝть на лице. а҆ б҃гъ ви́дить въ с҃рцѝ

Целта на настоящото изложение е върху материал от *Книги Царства* да се проследи с какъв набор от лексеми за описание на външната красота на човека са разполагали старобългарските книжовници. Важно е да се отбележи, че преводът на тези старозаветни книги е осъществен в един доста ранен период и като цяло не се отличава с особени художествени качества. Неведнъж е подчертавано, че текстът изобилства от грешки, които на места водят до погрешно разбиране или затрудняват каквото и да било разбиране[1]. Известно е, че в течение на вековете тези грешки са били поетапно отбелязвани, коментирани и отстранявани при подготовката на първите печатни издания на славянската библия и посредством сравнение с текстове, различни от Септуагинта[2]. Опирайки се на текста на *Книги Царства* в първоначалния старобългарски превод и – където е уместно – на сравнение с данни от други старобългарски писмени паметници, ще се занимаем с няколко конкретни примера в лексикално-семантичен план: (съ)отношенията между прилагателните добръ – красьнъ, красьнъ – чрьмьнъ, чрьмьнъ – роусъ и чрьмьнъ – роумѣнъ. Изследването се позовава и на преводите на *Стария завет* на няколко съвременни европейски езика.

За първи път Давид се появява в старозаветния наратив в 1Цар 16:12, където пророк Самуил е изпратен от Бог във Витлеем, за да помаже бъдещия цар на Израил. След като Бог и по негова повеля пророк Самуил отхвърля по-големите му братя, невръстният Давид е повикан от баща си

[1] Вж. напр. Горский, Невоструев 1855; Кульбакин 1901; Thomson 1998; Тотоманова-Панева 2019.

[2] Вж. Алексеев 1999: 214.

Иесей от полето, където пасе овце, и е представен по следния начин: *Арх* 220b тъ ѵе́рменъ бѣ. до́|брыма ѿѵнма и҆ бл҃гъ възоромъ гв҃н[3]. В рамките на следващата глава Давид бива описван още два пъти: веднъж от Сауловите роби, които го препоръчват на царя, за да успокоява терзаната му от зъл дух душа: 1 Цар 16:18 220b се̑ | ны́нѣ ви́дѣхъ сн҃а и҆е̑сѣѡ̀ва и҆з҆ вн|флеѡ̀ма. и҆ то́н вѣдын пѣннє. и҆ моу́жь разꙋмѣѵнын. ѵл҃къ бо́рецъ (*Григ* ратннкь). | и҆ моу́жь мꙋдръ въ словесн. и҆ мꙋ|жь бл҃гъ ви́дѣнїємъ. и҆ гь҃ с ни́мъ и втори път в 1Цар 17:2, където се описва впечатлението, което Давид оставя у филистимеца Голиат в момента преди тяхното единоборство: *Арх* 221a и҆ виндѣвъ голїадъ дв҃да… ви́дѣ ꙗ҆ко дѣтескъ, бѧше.

Младостта на Давид е изтъкната и от Саул като довод срещу двубоя му с Голиат в 1Цар 17:32 *Арх.* 220d и҆ рече саоу́лъ къ дв҃дꙋ, не мо́|жешн и҆тн къ и҆ноплеменнкꙋ, и҆ | бра́тн сѧ с ни́мъ ꙗ҆ко дѣтескъ є҆сн. Прилагателното дѣтескъ < дѣтьскъ предава грц. съществително παιδάριον със значение ‘малко момче, момченце’ в хронографската редакция. В чети-преписите намираме сравнителна степен на прилагателното юнъ – ю҆́нѣншїн *П* 20a, а в тълковната редакция – умалителните съществителни отроѵнцꙗ *Григ* 236r и дѣтнцꙗ, образувани с патронимичния суфикс -ншт- < *-*itj*- (в 1Цар 17:42 *Григ* 236v). Това разнообразие при превода на гръцката лексема може да се отдаде именно на старанието на книжовниците да наблегнат върху младостта на героя, да подчертаят неговата неопитност, без да се отдалечават драстично от оригиналния текст, в който бихме могли да търсим косвени показатели за неговата външност. В своето изследване Т. Вендина отбелязва, че както сред прилагателните, които обрисуват физическия облик на човека, преобладават имената, които означават някакъв дефект или недъг, и такива, които показват възрастта на човека, при прилагателните, описващи възрастта, се наблюдава „интерес к фиксации одного определенного признака, а именно ‘детский’, ибо младенец для средновековного человека – это персонификация невинности“ (Вендина 2002: 65–66). И така, какво научаваме за Давид? Най-напред, че е твърде млад, че има хубави очи, приятен е за гледане и е благ пред Господ. Сред другите, нефизическите му качества могат да се наредят уменията му да пее, неговата мъдрост и храбростта му, описани в 1Цар 16:18 вѣдын пѣннє, моу́жь разꙋмѣѵнын, ѵл҃къ бо́рецъ, моу́жь мꙋдръ, които сякаш са не на място в тъканта на разказа, понеже когато Давид отива да служи пред Саул, той е все още момче овчарче и не е доказал нито

[3] Тук и нататък текстът на *Царства* се цитира по *Архивския хронограф* (РГАДА, Москва, ф. 181, № 279/658, трета четвърт на XV в.), дигитално издание на https://histdict.uni-sofia.bg/chronograph/clist (*Арх*). Лексикалните разночетения се цитират по ръкопис F.I.461, РНБ, трета четвърт на XIV в. (*П*), който е най-старият достигнал до нас старозаветен славянски ръкопис (Николова 1994), и РГБ, ф. 87, Григорович № 1/М 1684, първа половина на XVI в. (*Григ*).

едно от тези си качества и умения. Може да се заключи, че тук описанието функционира като предзнаменование за предстоящата съдба и подвизи на бъдещия цар (Johnson 2015: 53–54).

А сега да се върнем към думите, които описват външните качества на персонажите. Като цяло, в първите две *Книги Царства* при описанието на лица се използват лексемите добръ и благъ независимо дали става дума за мъжка или за женска хубост. Срв. описанието на Авигея в 1Цар 25:3 *Арх* 225b жена́ бл҃га и҆ смы́|слена, и҆ възо́ромъ ви́дѣтн велми | до́бра или на Вирсавия 2Цар 11:2 *Арх* 235c҆ | виждѣ женоу мы́ющю сѧ съ полаты. | и҆ бѣ̀ жена възо́ромъ добра зѣло. И двете форми предават грц. καλὴ τῷ εἴδει/καλὴ τῷ εἴδει σφόδρα. Напълно сравним превод откриваме и в приведения по-горе цитат, отнасящ се до Давид от 1Цар 16:18 *Арх* 220b и҆ мѹ́жь бл҃гъ ви́дѣнїемъ срещу грц. καὶ ἀνὴρ ἀγαθὸς τῷ εἴδει, като четенето в *Арх* е подкрепено безусловно от всички привлечени преписи на *Царства*, при все че целият пасаж в тълковния препис *Григ* е силно различен.

В *Първа книга* има само една употреба на прилагателно красьнъ в значение ‘красив’, и то субстантивирано – краснаа ‘красотите’, τὰ ὡραῖα (СБ *най-желано*) 1Цар 9:20 *Арх* 215a и҆ что̀ соу́ть краснаа і҆и҃лва | ꙗ҆ко ты̀ домъ ѿц҃а твое́го възыде | прѣдъ ма̀ – καὶ τίνι τὰ ὡραῖα τοῦ Ισραηλ οὐ σοὶ καὶ τῷ οἴκῳ τοῦ πατρός σου. Във *Втора книга* се регистрират общо 2 употреби, като първата е в стиховете, с които Давид оплаква гибелта на Саул и Йонатан, но както и в другите вмъкнати в библейския наратив псалми и песни, и тук не са изключени по-късни редакции: 2Цар 1:26 ἀλγῶ ἐπὶ σοί ἄδελφέ μου Ιωναθαν ὡραιώθης μοι σφόδρα *Арх* 230a тѣм҆же болю | по тобѣ брате мое́и҃ и҆ѡ҆нафанѣ | красный́ мн зѣло. Отглаголното съществително от същия корен крас- – оукрашеные, също се среща само два пъти, и то отново като част от Давидовото ридание: 2Цар 1:24 *Арх* 230a плачете по саоу́ле дщери | и҆з҃лѧ. и҆ жнвы ѡ҆блачаше во кокн|нъ съ оу҆краніемъ (!) ва́шнмъ. възла|гаю́щаго злато на рнзы̀ ва́ша. на | оу҆крашаніе вамъ – θυγατέρες Ισραηλ ἐπὶ Σαουλ κλαύσατε τὸν ἐνδιδύσκοντα ὑμᾶς κόκκινα μετὰ κόσμου ὑμῶν τὸν ἀναφέροντα κόσμον χρυσοῦν ἐπὶ τὰ ἐνδύματα ὑμῶν. Вторият случай, при който се явява прилагателното красьнъ, може да се отнесе към многобройните примери за погрешен превод: 2Цар 23:21 αὐτὸς ἐπάταξεν τὸν ἄνδρα τὸν Αἰγύπτιον ἄνδρα ὁρατόν *Арх* 246a и҆ то́н | побн два̀ моу́жа е҆гнптѧннна мѹ|жа кра́сна, където прилагателното ὁρατόν ‘виден’ вероятно е разчетено като ὡραῖον и е преведено с красьнъ.

В значение ‘красив’ и правомерно предадено срещаме прилагателното красьнъ за първи път едва в *Трета книга* при описанието на Давидовия син Адония в 3Цар 1:6 αὐτὸς ὡραῖος τῇ ὄψει σφόδρα καὶ αὐτὸν ἔτεκεν ὀπίσω Αβεσσαλωμ *Арх* 247c и҆ бѣ красенъ зракомъ зѣ́ло и҆ бѣ того роднлъ по а҆весаломѣ. Няма регистрирани употреби на прилагателното красьнъ в смисъл ‘с червен цвят’. Последното не е изненадващо предвид факта, че преходът на значе-

нието от ‘красив’ към ‘червен’, т.е. цветът на това, що е красиво, който е характерен за източнославянските езици (Тотоманова 2016: 40), е по-късен и е съотносим с отживяването на значението на ѵрьмьнъ като естествено червен цвят, което се е противопоставяло и в крайна сметка се е смесило с прилагателното ѵрьвл҃ѣнъ – по произход страдателно причастие със значение ‘боядисан или обагрен в червено’. Именно старото прилагателно ѵрьмьнъ е използвано при описанието на Давид. По-долу привеждам стиховете според текста в *Арх* с разночетения според *П* и текста в *Григ*, където се забелязват редица текстологични разлики, както и гръцкия текст на *Септуагинта*.

1Цар 16:12

Арх 220b и҆ посла|въ въведе и, то́ тъ ѵе́рменъ бѣ. до́|брыма ѻ҆ѵнма и҆ бл҃гъ възоромъ гв҃н.

Григ 233v и҆ посла҃ ієс҆сеи҃ и҆ приве́дь є҆го̀ пр҃ѣ самуи́ла . и҆ | ви́дѣ самоуи́ль дв҃а . и҆ тьѝ бѣ́ше ѵрь́нь до́|брїнма ѻѵи́ма.

καὶ ἀπέστειλεν καὶ εἰσήγαγεν αὐτόν καὶ οὗτος πυρράκης μετὰ κάλλους ὀφθαλμῶν καὶ ἀγαθὸς ὁράσει κυρίῳ.

1Цар 17:42

Арх 221a и҆ видѣвъ голїадъ | дв҃да оу҆готовн сѧ и҆ смотрївъ (*П* 20v + є҆гѡ) до́|брѣ ѻ҆ѵнма. и҆ ви́дѣ ꙗ҆ко дѣтескъ (*П* 20v ю҆нѣншнн),| бѧше

Григ 236v и҆ тъѝ възрѣвь и҆ноплє́нннкь голїа́ѳь, и҆ ѹ|смотрн д҃ва и҆ оу҆ны́жѝ є҆го̀, занѝ ꙗ҆ко дѣ́тнць | бѣ́ше и҆ са́мъ ѵрь́нь съ добро́тою ѻѵесь.

καὶ εἶδεν Γολιαδ τὸν Δαυιδ καὶ ἠτίμασεν αὐτόν ὅτι αὐτὸς ἦν παιδάριον καὶ αὐτὸς πυρράκης μετὰ κάλλους ὀφθαλμῶν[4].

Разликите между текста на 1Цар 16:12 в *Арх* и *Григ* се дължат на различните гръцки варианти, по които е правен/сверяван тълковният превод. Разликата в предаването на гръцкото прилагателно πυρράκης съответно като ѵе́рменъ ‘червен’ или като ѵрьнь ‘черен’ също е лесно обяснима – най-напред с близкото звучене/написание на прилагателните, а също така с отбелязаното по-горе изгубване на значението на прилагателното ѵрьмьнь. Към това можем да добавим и факта, че разночетенето ѵрьмьнъ – ѵрьнъ е характерно и за други паметници като напр. *Книгата на Енох* (Тотоманова 2016: 38). Изглежда, замяната ѵрьмьнъ – ѵрьнъ срещу грц. πυρράκης в препис *Григ* не се дължи на случайно недоглеждане от страна на писача, тъй като е налице и в двата стиха, описващи Давид – 16:12 и 17:42. От приведените по-горе при-

---

[4] Според Б. Джонсън изразът μετὰ κάλλους ὀφθαλμῶν ‘с хубави очи’ в текста на *Септуагинта* се използва най-вече при описанието на жени, като същото се отнася и за прилагателното καλλος като цяло (Johnson 2015: 45). В епизода с двубоя с Голиат е възможно изборът на тези изразни средства при описанието на Давид да се интерпретира двояко: за да се подчертаят положителните качества на героя – неговата хубост и младост, от една страна, но и неговата антигероичност.

мери ясно се вижда, че в първоначалния славянски превод на втория стих (17:42), както той е засвидетелстван в *Арх* и *П*, прилагателното πυρράκης е пропуснато. Трябва да се отбележи, че в този стих е налице една грешка при превода на израза ἠτίμασεν αὐτόν – букв. ‘презря го’ от грц. глагол ἀτιμάω с форма от глагола ἑτοιμάζω ‘приготвям (се)’ и тази промяна на структурата на стиха може да е станала причина за пропуска. Както в повечето случаи в превода на *Царства* и тази грешка е предизвикана от итацизъм и превод под диктовка/самодиктовка. В препис *Григ* преводът на ἠτίμασεν и съответно на целия стих е коректен. В печатната *Острожка библия* от 1581 г., където повечето от погрешните четения на първоначалния превод на *Царства* са отстранени, Давид е наречен съответно 16:12 чръмѣ добрыма очима и 17:22 чермєнъ и лѣпъ очима. Въпреки еднаквия изходен гръцки текст μετὰ κάλλους ὀφθαλμῶν е употребен синонимът на добръ – лѣпъ.[5]

Гръцкото прилагателно πυρράκης[6] само по себе си не се среща често. В библейския текст освен Давид с него е описан и още един герой – Исав. В Бит 25:25 се разказва за неговото раждане[7]: *Арх* 55с и҆зыде же | с҃нъ пръвѣнець чръменъ и҆ се косматъ. | и҆ прозва же и҆ма ємоу и҆савъ (ἐξῆλθεν δὲ ὁ υἱὸς ὁ πρωτότοκος πυρράκης ὅλος ὡσεὶ δορὰ δασύς ἐπωνόμασεν δὲ τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ησαυ). Към историята за Исав и неговото първородство, продадено за прословутата паница леща, може да се добави и следният интересен щрих от славянския превод на Свещеното писание: поради погрешен превод е загубена връзката между червения цвят, червеното вариво, от което Исав иска да се насити, и прозвището му Едом – ‘червен’, от евр. ad-mo-nee‘и ed-ome‘ със значение ‘червен’[8]. В Бит 25:30 четем: *Арх* 55с и҆ рече и҆савъ ꙗ҆кѡвꙋ. напи|тан ма ѿ варенїа пшеница сеѧ, | ѿнемогаю сѧ. сего дѣлѧ прозва сѧ и҆мѧ | ємоу є҆домъ – καὶ εἶπεν Ησαυ τῷ Ιακωβ γεῦσόν με ἀπὸ τοῦ ἑψέματος τοῦ πυρροῦ τούτου ὅτι ἐκλείπω διὰ τοῦτο ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ Εδωμ. Очевидно е, че тук става дума за смесване на същ. πυρός ‘жито, пшеница’ с прилагателно

---

[5] Изследвайки идеите на средновековния човек за красотата посредством старославянската лексика, Т. Вендина редом с двупластовостта на понятието за красиво като едновременно естетическа и висша, морална категория отбелязва като интересен факта, че прилагателните, които изразяват красота, не притежават антоними, като израз на средновековното схващане, че човекът не бива да критикува Божието творение (Вендина 2002: 68). Синонимията, от друга страна, е добре развита.

[6] В изследването си на лексиката на *Петокнижието* в *Септуагинта* Дж. Лий отбелязва, че формално погледнато πυρράκης е съществително име (също като μανιακής, ἱππάκης, ἀττάκης и др.) в атрибутивна употреба. Иначе изследователят също се спира на факта, че думата е рядка и освен в *Петокнижието* (и очевидно в текста на *Царства* – бел. моя) присъства във физически описания на лица (роби) в папируси от 3 в. пр. Хр. (Lee 1983: 109).

[7] Текстът на *Битие* се цитира по *Архивския хронограф*, дигитално издание на https://histdict.uni-sofia.bg/chronograph/clist.

[8] Вж. https://www.sacred-texts.com/bib/poly/h0132.htm и https://www.sacred-texts.com/bib/poly/h0123.htm.

πυρρός ‘огненочервен’, производно на πῦρ ‘огън’. Напълно сравним пример имаме и в 1Цар 2:17 *Арх* 216d не жрътвою гнѣю, което възхожда към наличния в *П* вариант не жрътвоѧ огнъноѫ като превод на θερισμὸς πυρῶν ‘жътвата на пшеницата’ (Тотоманова-Панева 2019: 69). В „Сакралното четирицветие в Петокнижието. Езикова картина на света и национален манталитет“ М. Алмалех разглежда многоаспектно термините за сакралните цветове бял, тъмночервен/виненочервен, небесносин и морав, като виненочервеният и моравият са понякога предавани с термина ‘пурпурен’. В етимологично-словообразователната линия земя – червен – Адам – Едом = греховност – нещо негативно (Алмалех 2001: 67–72) изследователят последователно доказва, че се налага „негативна семантизация на червения цвят, в която се различава ясно ‘греховност’ (още от адама-човек – Адам), ‘неразумност’ (от която Исав губи първородството си и става Едом/Червен), ‘негативни неща’ (едомците[9] стават върли врагове на израелтяните)“ (Алмалех 2001: 70). За равинистичната традиция, която свързва ‘червения’ цвят на Давид най-общо с кръвта и със съдбата на бъдещия цар да пролива кръв, говори и Фелдман в своето изследване на описанието на Давид от Йосиф Флавий Josephus’ Portrait of David (Feldman 1989). В „Юдейски древности“ Флавий описва Давид като παῖς ξανθὸς (по-скоро жълт с червеникав оттенък) μὴν τὴν χρόαν (по отношение на кожата) γοργὸς δὲ τὰς ὄψεις (със страшни очи) καὶ καλλὸς ἄλλως (Josephus Flavius VI.164)[10]. Според Фелдман „Josephus’ substitution of ξανθός for πυρράκης may be due to his desire to avoid associating David with the shedding of blood“ (Feldman 1989: 138). Изследователят съзира в подбора на прилагателните в описанието както желание да не се прекъсва връзката между Давид и Исав, от една страна, така и опит за сближаване с елинистическата традиция и характерните за нея описания на Омировите герои (напр. в Илиада 1.197 Ахил е описан като ξανθός) (Feldman 1989: 138). Нещо подобно ли се е случило и с описанието на Давид в съвременните преводи на Свещеното писание? Задавам този въпрос, тъй като в Синодалния превод на Библията четем следното: 1Цар 16:12 *Тогава Иесей прати, та го доведоха. Той беше рус, с хубави очи и приятно лице*. Същото прилагателно откриваме и в 1Цар 17:42 *Погледна филистимецът и, като видя Давида, с презрение го изгледа, понеже беше млад, рус и хубавец*. Подобна е и ситуацията в руската официална библия: *Он был белокур, с красивыми глазами и приятным лицем; ибо он был молод, белокур и красив лицем*. Такава замяна на прилагателните, предаващи евр. ‘admonee’ или грц. πυρράκης, не се наблюдава в цитирания по-горе стих на *Битие*: СБ

[9] Чийто родоначалник става Исав/Едом – бел. моя.

[10] Josephus Flavius (https://archive.org/details/L281JosephusVIIJewishAntiquities78/page/n261/mode/2up).

Първото излезе червено, цяло космато като кожа; и го нарекоха с име Исав. Във *Вулгата*, както и в по-новата ѝ версия, *Неовулгата*, която е официалният латински превод на Библията, предназначен за използване в съвременния римски обред, Давид е все така червенокос: и в двата коментирани стиха е използвано прилагателното rufus. В официалното италианско издание на Свещеното писание, както в редакцията от 1974 г., така и в тази от 2008 г.[11] Давид е наречен fulvo – т.е. 'рус, с червеникав оттенък': *Era fulvo, con begli occhi e gentile di aspetto; era un ragazzo, fulvo di capelli e di bell`aspetto* (1974); *Era fulvo, con begli occhi e bello di aspetto; era un ragazzo, fulvo di capelli e di bell'aspetto* (2008). Според речника Treccani прилагателното fulvo, от лат. fulvus, означава 'del colore biondo rossiccio proprio della criniera del leone'; (русочервеникаво/жълточервеникаво като лъвска грива). Интересен детайл е, че в Библията на Мартин Лутер от 1545 г. червеният/рижият цвят също се избягва: *Denn er war ein Knabe, bräunlich und schön*[12]. В превода *на Царства* на полски език пък намираме прил. lisowaty, а на чешки – ryšavý. Вариациите при предаването на тази просопологична характеристика може да се дължат освен на непрякото влияние на равинистичната традиция, така и на множество културни наслагвания и стереотипи, възникнали на европейска почва. В изследването си Judas' Red Hair Пол Франклин Баум разглежда традиционното схващане, че Юда е бил червенокос, познато от изкуството, литературата и фолклорните предания в Западна Европа, както и негативните конотации на червеното като цвят на косата (Baum 1922). Превод на πυρράκης, който отнася характеристиката по-скоро до цвета на кожата, отколкото до този на косата, откриваме в Библията на крал Джеймс, King James' Version, превод на Свещеното писание на английски език от началото на XVII в., направено за нуждите на англиканската църква: 1Цар 16:12 *he was ruddy, and withal of a beautiful countenance, and goodly to look to* в сравнение с Бит 25:25, където Исав *came out red, all over like an hairy garment*. В италианската интерконфесионална версия на Свещеното писание също четем, че Давид е млад и con un bel colorito (с хубав цвят на лицето), due begli occhi e di piacevole aspetto. Най-близък славянски еквивалент на по-горните примери бихме могли да намерим в прилагателното 'румен'. Тъкмо то е използвано в превода на *Царства* на хърватски: *bio je to rumen momak, lijepih očiju i krasna stasa; bijaše David mladić, rumen, lijepa lica*. С прил. име *румен* 'червен(далест)' на новобългарски би могло да се предаде стб. прил. ѵрьмьнъ в описанието на Константин Велики в *Пох-*

---

[11] La Sacra Bibbia. Testo a cura della Conferenza Episcopale Italiana – Editio princeps 1974; Testo a cura della Conferenza Episcopale Italiana – Edizione 2008; Traduzione Interconfessionale in Lingua Corrente, достъпни на http://www.lachiesa.it/bibbia/.

[12] https://www.biblestudytools.com/lut/.

вално слово за Константин и Елена от Патриарх Евтимий[13]: въ вндѣнн красьн҇ же н бл҃говндьнь. радостьнь лнцемь. възрастѡмь тѣлеснымь срѣднїн. дебелоу нмѣе выю. възорѡ҆ ѵръмьнь. власы главные не ѵесты нмѣе. брадою же не ѕѣлѡ ск8дьнь. Ѳѵнма красьнь[14]. Ф. Бадаланова-Гелер отбелязва случаи на контаминация на библейското сказание за Давид и житието на св. Константин Велики, при която във фолклорната традиция Давид, като библейски модел на „идеалния владетел“, се отъждествява с Константин Велики (Бадаланова-Гелер 2017: 142, бел. 635). За описанието на Константин като идеалния принцепс говори и А. Герджиков (Герджиков 2007: 265, бел. 14), като подчертава умелото вплитане на положителния образ на императора „в противопоставянето му на „лошия“ владетел Максимиан“. Отново според този модел описанията на владетеля са „словесен израз на античната идея за калокагатията, или за съчетанието на красивото, здравото и доброто“ (Цибранска-Костова 2017: 21). Че прилагателното роумѣнъ означава цвета на здравото лице/тяло, ясно виждаме от следния пример от Изх 4:6–7: *Арх* 91а ре́ѵе же е҆моу г҃ь па́кы. Вълѣ|цн роуцѣ сѝ въ па́зоух8. и҆ и҆зѧ роукоу и҆|с пазоухы своеѧ. и҆ бы́сть роука е҆го бѣ́|лѧ ꙗ҆ко снѣгъ. ѵеѵе же па́кы въвлецн р8|коу сѝ въ пазоух8 свою. и҆ и҆зѧ ѿ ѿ пазоу|хы своеѧ. и҆ пакы бы҃ въ роуменне пло́|тн е҆моу своеѧ[15]. Сравнението с гръцкия текст καὶ πάλιν ἀπεκατέστη εἰς τὴν χρόαν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ показва, че съществителното роумѣнне няма точно съответствие в оригинала и превежда общо τὴν χρόαν, което означава ‘кожа’, и оттам ‘цвят на кожата’. Фактически преводът изтъква червения цвят като опозиция на белия, който е признак на болест (в случая проказа). Корелацията бяло – червено тук е малко по-различна от общоприетата в българските фолклорни представи. Срв. пожеланието, свързано с мартенските празници: *Да сме бели и червени, весели засмени*. Такава взаимовръзка обаче откриваме в текста на *Манасиевата хроника* в описанието на Михаил Пафлагон, който с младостта и румените си страни привлякъл погледа на похотливата царица Зоя: бѣше бѡ младообразенъ, бл(а)гозраѵенъ, радостен҇, бѣлъ и роумѣнъ[16]. Срв. също и *Шестоднев* 1а–1b ꙗлнко бо пн|тнꙗ н ꙗденнꙗ насыщꙗ|ѥще сѧ роумѣнн быва|ѥтъ н свѣтьлн н весе||лн. В *Хрониката на Йоан Малала*[17] прилагателното ‘румен’ се използва както при описанието на

---

[13] В съвременния български превод на словото там стои *с красен поглед* (Патриарх Евтимий: 144), вж. и коментарите на Цибранска-Костова 2017: 21.

[14] Текстът се цитира по Речник на Патриарх Евтимий, дигитално издание, достъпно на https://histdict.uni-sofia.bg/evtdict/evt_search/.

[15] Текстът на *Изход* се цитира по *Архивския хронограф*, дигитално издание на https://histdict.uni-sofia.bg/chronograph/clist.

[16] Този и следващите примери, освен ако не е изрично указано друго, са ексцерпирани от електронния корпус средновековни текстове на https://histdict.uni-sofia.bg/textcorpus/list.

[17] Цитирам отново по текста на *Хрониката* в *Архивския хронограф* на https://histdict.uni-sofia.bg/chronograph/clist.

мъже (напр. Менелай роумѧнъ *Арх* 201d, Приам роумѧнъ *Арх* 202c и др.), така и на жени (срв. Андромаха *Арх* 202d до́брою выєю, рꙋмѧныма ланнтома, Касандра *Арх* 202d до́брама ланнтома, ма́ла оу́сты. рꙋмѧныма оу́стна́ма. лѣ́па голѣ́ната и т.н. Румяна (роумѣ́наавь) е и името, дадено на еритрейската сибила в славянската версия на *Хрониката на Георги Синкел*, което според Тотоманова е резултат от преосмисляне на топонима Еритрея като лично име или просопологична характеристика (Тотоманова 2008: 451). Прилагателните надърꙋсъ (rufus) и надърꙋмѣнъ (ruber) са регистрирани в речниците на Миклошич (Miklosich: 402) и Срезневски (СДРЯ 2: 283) отново в *Хрониката на Йоан Малала* при описанието на героите от Троянския цикъл Нестор (гꙋстобрадъ на̑рꙋмѧнъ. роу́съ *Арх* 202a), Менелай (доброно́съ. до́бролн́къ. гоустобрадъ надърꙋсъ *Арх* 201d) и Патрокъл (патроклосъ тлъстъ, сн́ленъ. середнїн добролнкъ доброѡ̑къ. на̑роусъ. чн́стъ рꙋмѧнъ *Арх* 201d). Прилагателните явно са образувани с наставка надъ- като вариант на възъ- и бихме могли да ги преведем като *възрус*, *русоляв* и *възрумен*. Подобен нюанс като червен–червеникав вероятно отразява и редуването на грц. πυρρός и πυρράκης както в историята на Давид, така и при Исав (той е πυρράκης, а варивото е πυρρός), а също и в *Песен на песните* 5:10 ἀδελφιδός μου λευκὸς καὶ πυρρός ἐκλελοχισμένος ἀπὸ μυριάδων, което в новобългарски превод гласи: *Моят възлюбен е бял и румен, личен между десет хиляди други.* В етимологично отношение прилагателните *румен, риж* и *рус* са свързани, а значенията им варират в различните славянски езици – ‘червен’, ‘червеникав’, ‘жълточервен’ или ‘светлокос’. *Румен* и *риж* произхождат от праслав. *roumĕnъ от *roudmĕnъ от руда́, ру́дый, рдеть (Фасмер 3: 517), срв. и старобългарското прилагателно ръдръ (πυρρός), със същия корен като *ръжда*, като в прилагателното *риж* ‘рус’ – от *rudsъ, свързано с руда́, ру́дый, рдеть, ры́жий, както и с лат. russus и грц. ἐρυθρός, а също и с лат. ruber. (Фасмер 3: 521). Макар да изглеждат взаимозаменими, в изложените по-горе примери видяхме, че *румен* и *рус* се употребяват паралелно и означават различни неща. Можем да приведем и следните примери на употребата на прилагателните чрьмьнъ и роусъ, която може да се тълкува като антонимична. В рамките на едно дълго изречение от *Диоптрата на Филип Монотроп*, в което се говори за възкресението на телата във вида, в който Господ ги е създал, те са вмъкнати сред цяла поредица антоними: Н слышн н почюднсѧ Божню смотренью: тогда нн долгъ, нн кроток бывает, нн же чернъ, нн бѣлъ пакы, нн тонок, нн же дебель пакы, нн роусъ, нн черменъ, нн же коудрѧвъ тамо есть, хром, соухороукъ не бывает, нн же бѣсноуѧ кто, еднноногъ, еднноокъ, еднноруокъ, нн же прокаженъ, слоукъ же, нн слѣпъ, нн горбав, нн горкавъ, нн гоугнив, нн травлоуй, нн премоудръ, нн же бой, нн старець, нн отроча, нн рабъ, нн свободь, нн варваръ, нн же скифнн. Нн мнн, ѧковъ же бѣ оумрый, таков н вскреснеть, но – ѧков же первозданый от Бога созданъ бысть н ѧковъ же бѣ нсперва, преже ослоушаннѧ. Още един пример можем да открием в *Шестоднева* на Йоан Екзарх: 68c–68d съмотрн|те

же, кацѣмь | оуказанниѥмь | опнраѭтъ сѧ н протн|вѫ дѣнствоу сѫ|протнвѧтъ сѧ ре|кѫще, нмьже бѣ|ло ѥстъ слъньце лице|мь, а не чрьмьно | нн роусо, того цѣ||ца нн огньно ѥ|стъ ѥстьствомь. На представянето на Давид като рус може да се погледне и от още един ъгъл, тъй като светлата коса се възприема като признак на младост и беззащитност. Срв. например народната песен за обета на Авраам пред Бога и описанието на сцената с жертвоприношението на Исаак, записана през 1888 г. в Западна България:

Говорило това мѫжко дете:
„Леле тате, Аврам гостольубец,
Іа соблечи свила и кадиф,
Че ме колиш да се не кѫрвавиш“
Соблече се Аврам гостольубец,
Фана дете за русата коса,
Извил му іе глава воз небеса,
Тѫргна ножи, бог ми, да го колье (Бадаланова-Гелер 2017: 433).

Невинността и неопитността на бъдещия юдейски цар съгласно наративната интенция би могла да се тълкува двупластово. От една страна, в единоборството между Давид и Голиат се вижда мотивът за победата на наглед по-слабия, на най-малкия брат, известен и от вълшебните приказки[18]. Страховитото описание на филистимеца, облечен в броня, с шлем на главата и копие като кросно е в явен контраст с това на румения момък, който се изправя срещу него с голи ръце. От друга страна, най-младият от Иесеевите синове е предпочетен пред по-големите си и силни братя, както и пред цар Саул, от когото Бог е извърнал лицето си. Физическото описание на Саул в 1Цар 9:2, който превъзхожда всички израилтяни по хубост и по своя ръст (Avioz 2009: 346 и сл.), косвеното сравнение между Давид и Саул, което е отразено в епизода, в който Давид се опитва да се движи, променен с тежкото въоръжение на царя в 1Цар 17:38–39, както и първоначалният подтик на пророк Самуил да помаже по-големия Давидов брат Елиав за цар (вероятно поради силата и хубостта му, вж. и Avioz 2009: 347–349) насочват четящия в единствената правилна посока и към единствения правилен извод, а именно, че Божиите планове са неразгадаеми за простосмъртните: ꙗ҆коже бо҆ | є҆гоже не ви́днть ч҃лкъ. ви́днть б҃ъ.

[18] Вж. за този мотив и Кирова 2011 на https://naum.slav.uni-sofia.bg/lilijournal/2011/8/2/kirovam#noteref1.

ЛИТЕРАТУРА

Алексеев 1999 — А л е к с е е в, А. А. *Текстология славянской Библии*. Санкт-Петербург, 1999 [Alekseev, A. Tekstologiia slavianskoĭ Biblii. Sankt-Peterburg, 1999].

Алмалех 2001 — А л м а л е х, М. *Сакралното четирицветие в Петокнижието. Език и национален манталитет*. – Съпоставително езикознание, 2001, № 2, с. 64–111 [Almaleh, M. Sakralnoto chetiritsvetie v Petoknizhieto. Ezik i natsionalen mantalitet. – Sapostavitelno ezikoznanie, 2001, № 2, s. 64–111.]

Бадаланова-Гелер 2017 — Б а д а л а н о в а - Г е л е р, Ф. *Книга сущая в устах: Фольклорная Библия бессарабских и таврических болгар*. Москва, 2017 [Badalanova Geller, F. Kniga sushchaya v ustakh: Fol'klornaia Bibliia bessarabskikh i tavricheskikh bolgar. Moskva, 2017].

Вендина 2002 — В е н д и н а, Т. И. *Средневековый человек в зеркале старославянского языка*. Москва, 2002 [Vendina, T. I. Srednevekovyĭ chelovek v zerkale staro-slavianskogo iazyka. Moskva, 2002].

Герджиков 2007 — Г е р д ж и к о в, А. *Образът на добрия владетел в корпуса на латинските панегирици*. – Societas classica: Култури и религии на Балканите, в Средиземноморието и Изтока, 2 (2007), № 1, с. 251–268 [Gerdzhikov, A. Obrazat na dobriya vladetel v korpusa na latinskite panegiritsi. – Societas classica: Kulturi i religii na Balkanite, v Sredizemnomorieto i Iztoka, 2 (2007), № 1, s. 251–268].

Горский, Невоструев 1855 — Г о р с к и й, А., К. Н е в о с т р у е в. *Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки*. 1. *Священное писание*. Москва, 1855 [Gorskiĭ, A., K. Nevostruev. Opisanie slavianskikh rukopiseĭ Moskovskoĭ sinodal'noĭ biblioteki. 1. Sviashchennoe pisanie. Moskva, 1855].

Кирова 2011 — К и р о в а, М. *Безсмъртие без събитие. Легендарното в историческото повествование на еврейската Библия*. – Littera & Lingua, 8 (2011), кн. 2. Електронен достъп на https://naum.slav.uni-sofia.bg/lilijournal/2011/8/2/kirovam#noteref1 [Kirova, M. Bezsmartie bez sabitie. Legendarnoto v istoricheskoto povestvovanie na evreyskata Biblia. – Littera & Lingua, tom 8 (2011), kn. 2].

Кульбакин 1901 — К у л ь б а к и н, С. *Славянский перевод Первой книги Царств*. – Сборник ОРЯС, 68 (1901), № 3, с. 21–54 [Kul'bakin, S. Slavianskiĭ perevod Pervoĭ knigi Tsarstv. – Sbornik ORIAS, 68 (1901), № 3, s. 21–54].

Николова 1994 — Н и к о л о в а, Св. *За най-стария средновековен ръкопис на Стария Завет*. – Старобългарска литература, 28–29 (1994), с. 110–118 [Nikolova, Sv. Za nay-staria srednovekoven rakopis na Staria Zavet. – Starobalgarska literatura, 28–29 (1994), s. 110–118].

Патриарх Евтимий — П а т р и а р х Е в т и м и й. *Съчинения*. Съст. и ред. Кл. Иванова [новобългарски превод с обяснителни бележки]. София, 1990 [Patriarh Evtimiy. Sachinenia. Sast. i red. Kl. Ivanova [novobalgarski prevod s obyasnitelni belezhki]. Sofia, 1990].

СБ — *Библия, сиреч книгите на Свещеното Писание на Ветхия и Новия Завет*. Издание на Св. Синод на Българската православна църква. София, 2008 [Biblia, sirech knigite na Sveshtenoto Pisanie na Vethia i Novia Zavet. Izdanie na Sv. Sinod nad Balgarskata pravoslavna tsarkva. Sofia, 2008].

СДРЯ — С р е з н е в с к и й, И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 1–3. Санкт-Петербург, 1893–1903 [Sreznevskiĭ, I. Materialy dlia slovaria drevne-russkogo iazyka po pis'mennym pamiatnikam. T. 1–3. Sankt-Peterburg, 1893–1903].

Тотоманова 2008 — Т о т о м а н о в а, А.-М. *Славянската версия на хрониката на Георги Синкел* (Издание и коментар). София, 2008 [Totomanova, A.-M. Slavyanskata versia na hronikata na Georgi Sinkel (Izdanie i komentar). Sofia, 2008].

Тотоманова 2016 — Т о т о м а н о в а, А.-М. *Моето име е червен*. – Българска реч, 22 (2016), № 2, с. 35–43 [Totomanova, A.-M. Moeto ime e cherven – Balgarska rech, 22 (2016), № 2, s. 35–43].

Тотоманова-Панева 2019 — Т о т о м а н о в а - П а н е в а, М. *Книги Царства в славянската хронографска традиция* (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 27). София, 2019 [Totomanova-Paneva, M. Knigi Tsarstva v slavyanskata hronografska traditsia (= Kirilo-Metodievski studii. Kn. 27). Sofia, 2019].

Фасмер — Ф а с м е р, М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1–4. Москва, 1986–1987. [Fasmer, M. Etimologicheskiĭ slovar' russkogo iazyka. T. 1–4. Moskva].

Цибранска-Костова 2017 — Ц и б р а н с к а - К о с т о в а, М. *Лексикални аспекти на Евтимиевото оригинално творчество: лексемите с корен красъ- сред думите характеристики*. – Български език, 64 (2017), № 1, с. 18–33 [Tsibranska-Kostova, M. Leksikalni aspekti na Evtimievoto originalno tvorchestvo: leksemite s koren krasa- sred dumite harakteristiki – Balgarski ezik, 64 (2017), № 1, s. 18–33].

Avioz 2009 — A v i o z, M. *The Motif of Beauty in the Books of Samuel and Kings*. – Vetus Testamentum, 59 (2009), № 3, p. 341–359. http://www.jstor.org/stable/20699988

Baum 1922 — B a u m, P. F. *Judas's Red Hair*. – The Journal of English and Germanic Philology, 21 (1922), № 3, p. 520–529. http://www.jstor.org/stable/27702658

Brooke, McLean, Thackeray 1927–1930 — *The Old Testament in Greek, according to the text of Codex Vaticanus, supplemented from other uncial manuscripts, with a critical apparatus containing the variants of the chief ancient authorities for the text of the Septuagint*. Ed. by A. E. Brooke, N. McLean, H. St John Thackeray. Part 1. *I and II Samuel*, Vol. 2. *The Later Historical Books*. London, 1927–1930.

Feldman 1989 — F e l d m a n, L. H. *Josephus' Portrait of David*. – Hebrew Union College Annual, 60 (1989), p. 129–174. http://www.jstor.org/stable/23507841

Johnson 2015 — J o h n s o n, B. J. M. *Reading David and Goliath in Greek and Hebrew: A Literary Approach*.Tübingen, 2015.

Josephus Flavius — *Josephus*. With an English translation by H. St. J. Thackeray. In eight volumes. London,1926. https://archive.org/details/L281JosephusVIIJewishAntiquities78/page/n261/mode/2up.

Lee 1983 — L e e, J. A. L. *A Lexical Study of The Septuagint Version of The Pentateuch*. The Society of Biblical Literature, California, 1983.

Miklosich — M i k l o s i c h, F. *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*. Vindobonae, 1862–1865.

Thomson 1998 — T h o m s o n, F. *The Slavonic Translation of the Old Testament*. – In: Interpretation of the Bible. Ljubljana–Sheffield, 1998, p. 605–920.

ОНЛАЙН РЕСУРСИ

https://histdict.uni-sofia.bg/
https://www.sacred-texts.com/bib/poly/
http://www.lachiesa.it/bibbia/
https://www.biblestudytools.com/lut/

VOCABULARY DESCRIBING HUMAN APPEARANCE OR WHAT DID KING DAVID LOOK LIKE

(Summary)

Drawing on material from the Old Bulgarian translation of the *Books of the Kingdoms* the article focuses on the vocabulary describing human appearance and beauty. The study pays special attention to several lexical-semantic examples: the (co)relation between the adjectives добръ – красьнъ, красьнъ – чрьмьнъ, чрьмьнъ – роусъ, чрьмьнъ – роумѣнъ. The material from the *Books of the Kingdoms*, as presented in the *Chronograph of the Archive*, is compared to a wider range of Old Bulgarian texts such as other Old Testament books and chronicles, the *Dioptra* of Philip Monotropos, the *Hexameron* of John the Exarch, etc. Where appropriate, the study takes into consideration the Latin text of the Vulgate as well as the modern translations of the Old Testament in several European languages. Some specific translation choices and scribal errors in the Old Bulgarian text of Kingdoms are also discussed.

Keywords: Old Bulgarian lexicology; Books of the Kingdoms; vocabulary describing human appearance; vocabulary describing color; color semantics; scribal errors.

Maria Totomanova-Paneva,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences

Татяна Илиева (София, България)

СЛОВООБРАЗУВАТЕЛНИ И ПРЕВОДАЧЕСКИ ТЕНДЕНЦИИ ПРИ ПРЕФИКСАЛНИТЕ ОБРАЗУВАНИЯ В СТАРОБЪЛГАРСКИЯ ПРЕВОД НА *КНИГА НА СВ. ПРОРОК ИЕЗЕКИИЛ*

Начинът, по който един средновековен славянски преводач предава гръцките префигирани думи, е важен показател за неговия преводачески почерк поради огромното разнообразие от възможности за тяхното адекватно пресъздаване в езика на превода. Вариативността при превеждането на представъчни образувания е резултат от липсата на твърда норма за еквивалентност при предаването на гръцките префикси, на свой ред произтичаща от строгата специфика на съчетаемост на тези форманти с различни коренови морфеми в отделните езици.

Основната задача на настоящото изследване е да се обобщят и анализират моделите на превеждане на гръцките префигирани думи в превода на *Книгата Пророчество Иезекиилево* по ркп. F.I.461 РНБ – Санкт Петербург, от XIV в. (нататък Ез F.I.461) и да се очертае тяхното отношение към оригиналния гръцки текст. Главната цел на проучването е да се маркират особеностите, характерни за преводаческия стил на книжовника, извършил превода.

Изборът на темата не е случаен предвид това, че въпреки интересната проблематика, която повдигат, отношенията между гръцките префикси и техните славянски корелати се явяват предмет на научен интерес относително рядко (вж. Мошиньски 1982; Андријевска 2003; Bláhová 1992: 299, Taseva 2007: 281–284; Тасева 2007: 347–350, 355–357; Тасева 2014; Тасева 2015: 396–400; Тасева 2021; Димитрова 2012: 135–160)[1].

[1] Към настоящия момент сред научните трудове, посветени на словообразувателните особености на средновековните славянски преводи, преобладават изследванията, касаещи композицията и суфиксалната деривация. Вж. Ефимова 2006 и цитираната там литература.

Пряко свързани с разглежданата тук проблематика са две от публикациите на Л. Тасева, в които тя прави опит на базата на статистически наблюдения над вариативността на славянските корелати на гръцки префигирани думи да установи общото и индивидуалното в подходите на различни преводачи – както съвременници от XIV в., така и принадлежащи към различни епохи (Тасева 2000; Тасева 2014). В тези си съпоставителни изследвания тя привлича и материал от F.I.461 (частично от *Книга на пророк Иезекиил*, а също и от *Книга на пророк Исая* от същия кодекс). Вън от нейното полезрение обаче остават семантичните и текстологичните, т.е контекстуално зависимите отношения между гръцко-славянските корелати. Именно на тази непроучена страна е поставен акцентът в настоящото изследване.

Всеки представъчен формант се разглежда поотделно с оглед на неговата семантика, деривационни дублети и текстологични варианти на образуваните с него думи, както и новозасвидетелствани производни от съответния модел, след което ще бъде направен опит за обобщение на словообразувателните и преводачески тенденции при наблюдаваната категория думи в анализирания текст.

За изследването се използва изданието от 2003 г. на *Книгата на пророк Иезекиил* с тълкувания от Теодорит Кирски по ръкопис F.I.461 (XIV в.) от Руската национална библиотека в Санкт-Петербург (Тасева, Йовчева, Илиева 2003), както и словоуказателите към него (Илиева 2013). За целите на текстологическия анализ се привличат още един южнославянски – влахомолдавският Щукин № 507 (ГИМ)[2], и пет руски ръкописа (вж. в края под „Използвани ръкописи“)[3].

Поради липса до настоящия момент на задоволително критическо издание към *Коментарите на блажения Теодорит Кирски* върху *Книга на пророк Иезекиил* гръцкият текст се цитира по J.-P. Migne (PG 81: col. 807–1256).

Данните показват, че в Ез F.I.461 са застъпени 17 префикса (Илиева 2012б: 39). Най-продуктивни са по-, съ- и възъ-, а най-непродуктивни – подъ-, прѣд- и до-. Ще се спра на всеки един поотделно:

Думите с префикс **въ-** в Ез F.I.461 са петдесет и девет. Основното значение на форманта е ‘насоченост на действието навътре’. Глаголите, в които формантът има пряк пространствен смисъл, се употребяват с предлога въ + вин./мест. падеж: и҆ въвръгѫ оу҆здѫ въ ѵелюстн твон Ез 310б10; и҆ въведѫ вы въ землѧ вашѫ· Ез 307а13.

---

[2] За изследването се ползват разночетенията в изданието Тасева, Йовчева, Илиева 2003: 87–445.

[3] Тук изказвам искрената си благодарност към проф. д-р Лора Тасева, която любезно ми предостави материал за съпоставка от изследваната от нея руска традиция на *Книгата на пророк Иезекиил*.

От гръцките префикси точни морфологични съответствия на **въ-** се явяват ἐν- и εἰσ-. Измежду другите по-често срещан еквивалент е κατα- (вж. приложението). За думите въпнсанніе, въсажденніе и въселеннiе се откриват в текста дублетни образувания с префикс на-: напнсанніе, насажденніе и населеннiе, а въсоуіе се употребява паралелно със соуіе. В руската традиция на *Книгата на пророк Иезекиил* срещу чети-вариант въпнсатн от Ез 233б20 стои напнсатн, срещу вълѣстн от Ез 296а27 се явява сълѣстн, срещу въмѣнѩтн от Ез 275б7 се документира намѣнѩтн, срещу въкратъцѣ от Ез 264а7 откриваме накратъцѣ, а срещу вънниматн от Ез 301б19 – възниматн. Новорегистрирано производно на този префикс в изследвания текст е въсъмрьзѣтн[4]:

въсъмрьзѣтн (1) ‘смесвам, омърсявам, осквернявам’, гр. ἐμφύρω: Єлмаже ѿбра́зь странска закона· <u>въсьмръзѣте</u> въсѧ· а҆ моѝ зако́нь и҆ ѡ҆правленїа ѿрннѫсте· Ез 236а28. С2 Ц2 восмерчасте; У2 въсмерчасте; Ч1 Ч2 въсмьрчасте.

Префигираната форма въсьмръзѣтн се явява дериват на засвидетелствания в други паметници глагол мрьзѣтн, гр. βδελύττεσθαι (ТълкПсалтXIIв., Сб1076г.). В анализирания текст превежда преносната употреба на гр. ἐμφύρω, като я трансформира в пряко значение. Префиксът вероятно има видова семантика. Засвидетелстваната в руската традиция форма въсмьрчасте / въсмерчасте / восмерчасте би могла да се изведе от евентуално гръцко съответствие ἐμφυσάω ‘духам навътре’. Това предполага или работа с друг апограф на Теодоритовите коментари, в който присъства разночетене ἐμφυσάω (недоказуемо поради липса на критическо издание на тълкуванията), или паронимно объркване на сходните гръцки лексеми ἐμφύρω и ἐμφυσάω, което само по себе си също означава индивидуално боравене на съответния преписвач с оригинален текст. Не е изключено, разбира се, и паронимно смесване на въсьмръзѣтн и въсмьрчатн на славянска почва при чисто случайно съвпадение на близкозвучието и в гръцки език. Възможно е и обратното отношение – въсмьрчатн да е първично, а въсьмръзѣтн да е по-късна редактирана форма.

Думите с префикс **възъ-** в Ез F.I.461 наброяват 108. По произход формантът възхожда към предлога възъ, в древността познат на всички славянски езици (Фасмер 1: 333), а понастоящем запазен само в съвременния български език (БЕР 1: 203). Същият има първично значение ‘движение нагоре’ и се съчетава с глаголи, които означават извършване на действие в пространството. Такава семантика се реализира във: въздвнзатн – въздвнгнѫтн, възлагатн – възложнтн, възнестн – възноснтн, възнтн – въсходнтн, въстатн – въставнтн, възрастн – възрастнтн. Глаголите, в които въз- има пространствено значение, се употребяват с предлога на + вин.п., който подчертава движението нагоре и внася допълнителен оттенък в значението на префикса –

[4] Вж. коментара у Илиева 2008а.

субектът (или обектът) на действието, премествайки се (респ. бидейки преместен) нагоре, се разполага на някаква повърхност (Станков 1994: 150): Н въскроплѧ на вы водѫ ѵнстѫ· Ез 307а15. Да възыдѫ на землѧ ѿвръженѫ Ез 311а15. Възыдѫть гл҃н на ср҃це твоѥ̑, н҃ помыслн· Ез 311а13 (в образна употреба).

В преносно значение префикса въз- виждаме и в глаголи, които не означават преместване в пространството, например възбранѭтн, възвелнѵатн сѧ, възмагатн – възмощн, възмѧстн сѧ – възмѫтнтн – възмѫщатн, възъпнтн, възыгратн, възыскатн. Във въскрѣснтн и въстатн двете значения – пространствено и за повторяемот – се съчетават.

Префиксът въз- може да означава и повторяемост или ответност на действието. Такава семантика има той в глаголите възвращатн – възвратнтн и въспомѣнѫтн.

В отделна група се обособяват глаголите за назоваване на емоционални състояния (verba sentiendi): възбѣснтн сѧ, възвеселнтн, възмьнѣтн, възлюбнтн, възмыслнтн, възненавндѣтн, възрьвьноватн, възрыдатн, възъоуповатн, въсплакатн сѧ, въсхотѣтн (Барановская 1974).

Префиксът въз- се явява точен смислов еквивалент на гръцкия префикс ἀνα-, но превежда често и префиксите ἐπι-, ἐπανα-, ἐξ-, ἐξανα- и ἀπο- (вж. приложението). В руската традиция срещу възвратнтн Ез 311а1 стои разночетене ѿвратнтн.

Префиксален дериват на този формант, зафиксиран само в Ез F.I.461, е глаголът въспещн сѧ[5]:

въспещн сѧ (1) ‘наскърбявам се’, гр. ἀνιάζω 297а18: н҃ <u>въспекѫт сѧ</u> ѡ҃ налегшнѩ҃ печѣлехь тебѣ.] = С2 У2 Ц2 Ч1 Ч2.

В това новооткрито представъчно формирование на глагола пещн сѧ префиксът въз- се съчетава с основа, означаваща ‘чувство, отношение’, придавайки ѝ значение на начинателност (инхоатив). Моделът е добре познат в старобългарския език. Срв. възвеселнтн сѧ, възлюбнтн, възненавндѣтн, въстрепетатн, въсхотѣтн и пр.

Съчетан с глаголи за речева дейност и мотивирани от тях думи, префиксът **до-** реализира семантика ‘против, срещу’. Явява се регламентиран преводен еквивалент на гръцкия префикс ката- (довѣщаватн катηγορέω; доглаголаннѥ катηγορία; доглаголатн катηγορέω; доглаголоватн катηγορέω, κατηγορίαν ποιέομαι). В Ез F.I.461 се среща като формант в девет думи.

Още в старобългарския период префиксът за- се десемантизира и добива чисто граматическо значение – да маркира свършен вид. Ето защо в изследвания словен масив голяма част от неговите производни (общо 35

[5] Вж. коментара у Илиева 2008а.

на брой) отговарят на непрефигирани или префигирани гръцки думи, без обаче да се отделя строго определен формант, съответстващ на славянския.

Думите с префикс **нз-/нс-** в Ез F.I.461 възлизат на 88. В семантиката на този префикс се диференцират две основни значения:

1) локално или отделително (сепаративно): нзвестн, нзврѣщн, нзгънатн, нзнтн, нзлѣстн, нзмъкнѫ, нзнестн, нстръгнѫтн, нсходнтн;

2) значение на изчерпващото действие (Ляпунов 1929: 764; Обнорский 1946: 126; Станков 1994: 133–142): нзмрѣтн, нзѣстн, нсклатн, нскончатн, нспнтн, нсплъннтн, нстаѩтн, нстесатн, нсправнтн, нстрѣбнтн, нстьлѣтн, нсъхнѫтн, нцѣлнтн – нцѣлѣтн – нцѣлѩтн.

Някъде префиксът включва в себе си и двете значения. Срв. семантиката на глаголите нзмытн, нзрештн, нскыпѣтн, нсповѣдатн.

Формантът нз- се явява точен смислов еквивалент на гръцките префикси ἐκ-, ἀπο- и ἐξαπο-, но нерядко съответства и на ἀνα- и κατα- (вж. приложението).

Глаголите с локален префикс нз- влизат в състава на различни конструкции с пространствени предлози. В конструкциите ‘глагол за движение с префикс нз- + съществително със значение на вътрешно пространство’ е характерно използването на предлози отъ и нзъ с превес на отъ. Особеностите на старобългарския език в синтаксиса на тези глаголи (Павлова 1977: 33, 42-43, 57) са присъщи и на Ез F.I.461: Н тн же ѿ страны ѝзыдошѫ· Ез 311а5; ѝзыдетъ жезлъ ѿ корене ѥсеѥва· ѝ цвѣть ѿ корене емоу ѝзыдетъ· Ез 304а19; слово ѝсходѧщее ѿ оуѹсть гдⷭ· Ез 301б5.

Сходна сепаративна семантика притежава префиксът **отъ-**, представен от петдесет и един префиксата в Ез. F.I.461. Отговаря на гръцките форманти ἀπο- и ἐκ-. Словообразователни дублети в изследвания текст са регистрирани при отъпаденнїе – съпаденнїе и отъсѫжденнїе – осѫжденнїе, където е възможно причината да е текстологична (грешка в ръкописната традиция). Новооткрити производни на този префикс в изследвания текст са глаголите ѿдолѣтн и отоумьстнтн с производните му отоумьстнїе и отоумьсть[6]:

ѿдолѣтн (1) ‘побеждавам’, гр. νίκη: ѝ надѣѧ сѧ ѿдолѣтн, смртн бѫдешн прѣдань Ез311а12· С2 У2 Ц2 Ч1 Ч2 ѡдолѣтн.

Тук е налице новозасвидетелстван префиксален дериват от словообразователното гнездо оделѣ(ва)тн Супр, съделѣ(ва)тн Супр, оуделѣтн Зогр, СинПс, одолѣтн Супр, Хил, одолѣватн, прѣдолѣ(ва)тн, съдолѣтн Супр, оудолѣтн Зогр, Мар, СинПс, СинТр, Супр. Възможно е да става дума за паронимична грешка, вследствие на която преписвачът е написал ѿдолѣтн вм. ѡдолѣтн (срв. аналогични двойки в езика като: отъставнтн : оставнтн, отъстѫпатн : остѫпатн, отъсѫднтн : осѫднтн, отътрѫстн : отрѫстн, отъшьствнїе :

[6] Вж. коментара у Илиева 2008а.

ошьствнє и др.), или за ортографични варианти, където се намесва фонетичният закон за опростяване на консонантните струпвания. Не е изключено да се касае и за обикновена правописна грешка от типа субституиране на сходни графеми – ѿ > ѿ.

Привлечените в изследването речници не отразяват и засвидетелствания в Ез F.I.461 префиксален дериват от основата -мьст- ѡтоумьстнтн:

ѡтоумьстнтн (2) ‘наказвам, отмъщавам’ Ез 256б17, гр. ἐκδικέομαι] F.I.3 Ц2 ѿмъщѫ; С1 У1 Ц1 ѿмъщꙋ; Ч1 ѿмьщоу; Ч2 ѿмъщю С2 У2; 265а21] ѿмьстнша F.I.3 С1 С2 У1 У2 Ц1 Ц2 Ч1 Ч2: и҆ ѡтоумъстншѫ и҆ ѡ҆поустѣшѫ жезлн крѣпостї є҆го· Ез 265а21.

Възможно е да се касае за правописен вариант на отъмьст-. На тази мисъл навежда единодушното засвидетелстване в руската традиция на разночетения отъмьстнє, отъмьстнтн, отъмьсть. Не е изключено обаче въпросният облик да е възникнал по аналогия с двойно префигирани деривати като документираните в Микл отоумнратн и отоумыватн вследствие отделяне на формант отоу- и да принадлежат на протографа.

Думите с префикс **на-** в Ез F.I.461 са осемдесет и три. Още в старобългарския период този формант частично се десемантизира и в редица глаголи добива чисто граматическо значение – да маркира свършен вид: знаменатн : назнаменатн; писатн : написатн; острнтн : наострнтн. Ето защо видовите двойки при глаголите с префигиран член, образуван посредством префикса на-, понякога се превеждат с едно и също гръцко съответствие поради формалната недиференцираност на съответната граматическа семантика в езика на оригинала. Срв. казатн, наказатн : δείκνυμι; оучнтн, наоучнтн : διδάσκω. Превежда най-често гръцкия префикс ἐπι-.

Префиксите **о-** и **об-** имат общ произход (Фасмер 3: 96) и припокриващи се значения. Дериватите на префикс о- в Ез F.I.461 наброяват шестдесет и осем, а тези на об- – петдесет и два. С помощта на тези форманти се образуват следните словообразователни типове глаголи:

1) означаващи, че действието на произвеждащия глагол се довежда до краен резултат:

– образувани с префикс о-: оделѣтн, омытн, оплакатн, острнцн, оцѣщатн, остроуцн, осѫжденнє;

– образувани с префикс об-: обѣснтн;

2) с локално значение – в състава на глаголи за изразяване на кръгово движение или че действието на произвеждащия глагол се извършва около нещо:

– образувани с префикс о-: ограднтн, одрьжатн, одѣтн, одѣватн, оплнтатн;

– образувани с префикс об-: обестн, обнтн, обложнтн, облѣцн, обратнтн / обращатн, обрытн, обрѣзатн, обрѣцн, обоутн, объставнтн, объходнтн, обѧзатн;

Гръцките съответствия са предимно производни на префикс περι-.

3) със значение на съприкосновение: обѫханнѥ, образъ и производните му;

4) отименни глаголи, които означават, че субектът или обектът на действието получава назованото от произвеждащото име:

– образувани с префикс о-: огнѫснти сѧ, одъждити, осолити;

– с префикс об- в състава: обрѫчити сѧ;

5) деадективни глаголи, които означават, че субектът или обектът на действието придобива качествена характеристика, означавана от произвеждащото име:

– образувани с префикс о-: оживити, онѣмѣти, оправити, оправьдити, опоустити, освѧтити, оскврьнавити, оскѫдѣти, охоудити, оучстити;

– образувани с префикс об-: обнажити.

Още в старобългарския период обаче разглежданите префикси се десемантизират и добиват чисто граматическо значение – да маркират свършен вид, за което особено много спомагат фонетичните изменения и заличаването на морфологичната граница между префикс и корен при голяма част от дериватите на об-, довели до загубата на прозрачността на вътрешната форма на думите и тяхната неразложимост. Ето защо в изследвания текст значителен брой от техните производни стоят срещу непрефигирани гръцки думи. В други случаи отговарят на представъчни образувания, без обаче да може да се отдели преобладаващ морфо-семантичен корелат, който да съответства на славянския.

Ще отбележа в изследвания текст облика остѫпити за ἀφίσταμαι – вероятно правописен вариант на отъстѫпити, и оповрѣщи ‘καταβάλλω’, където има двойно префигиране срещу единично в гръцки.

Ортографично разночетене представлява и ѡ҆блѣшивѣти от Ез 287б16[7]:

ѡ҆блѣшивѣти (1) ‘лишавам от коса’, гр. γυμνόω δὲ τὰς κεφαλὰς τῆς ἀπὸ τῶν τριχῶν εὐπρεπείας: и҆ ѡ҆блѣшивѣѫть, плѣшїѧ по тебѣ Ез 287б16. F.I.3 С1 С2 У1 У2 Ц1 Ц2 Ч1 Ч2 ѡ҆плѣшивѣѫть.

Този глагол е мотивиран от прилагателното плѣшивъ ‘олисял’, а то от съществителното плѣшь ‘лишено от космена покривка място по главата’. Налице е озвучаване на п в б, засвидетелствано само в южнославянската традиция. Образуван е посредством префикса о-, който придава семантика на пълнота, повсеместност на действието, респ. състоянието. Миклошич отбелязва изходния глагол от свършен вид оплѣшити.

Словообразователни дублети са регистрирани при: оправити – исправити – оуправити; оградити – заградити; одолѣти – ѿдолѣти.

Особено често се среща префикс **по-**. С него в Ез F.I.461 са образувани 192 думи. Същият се десемантизира още в старобългарския период и до-

---

[7] Вж. коментара у Илиева 2008а.

бива чисто граматическо значение – да маркира свършен вид[8]. Ето защо видовите двойки при глаголите с префигиран член, образуван посредством префикса по-, много често превеждат едно и също гръцко съответствие поради формалната недиференцираност на съответната граматическа семантика в езика на оригинала. Срв. нскатн, понскатн : ζητέω, ἐπιζητέω; нтн, понтн : πορεύομαι; двнзатн, подвнзатн : κινέω; казатн, показатн : δείκνυμι; стенатн, постенатн : στενάζω; мльчатн, помльчатн : σιγάω; ставнтн, поставнтн : ἵστημι; ходнтн, походнтн : πορεύομαι; роднтн, породнтн : γεννάω; слѹжнтн, послоужнтн : δουλεύω, θεραπεύω; ѩстн, поѩстн : ἐσθίω, κατεσθίω; сѧ стыдѣтн, сѧ постыдѣтн : αἰσχύνομαι; щѧдѣтн, пощѧдѣтн : φείδομαι; велѣтн, повелѣтн : κελεύω, παρακελεύω, προστάττω; кланѩтн сѧ, покланѩтн сѧ : προσκυνέω; ѩтн, поѩтн : λαμβάνω; трѣбованнїе, потрѣбованнїе : χρεία. На синоними в гръцката подложка отговарят стрѣкатн (κεντέω) : пострѣкатн (παροιστρέω) и потъщатн сѧ (σπουδαιότερος γίγνομαι), тъщатн сѧ (σπεύδω). По-рядко префиксът има смислообразуваща функция, например: воѥванїе полиоркία, ἐπανάστασις, ἔφοδος : повоѥванїе προνομή ‘плячка’, респ. воѥватн στρατεύω, ἐπιστρατεύω, συστρατεύω : повоѥватн πολιορκέω, προνομεύω, ἁλίσκομαι; вѣдѣтн οἶδα, ἐπίσταμαι, γινώσκω : повѣдѣтн λέγω, ἀπαγγέλλω; вѣсть ἐπαγγελία : повѣсть ἱστορία, διήγησις; плаканїе θρήνημα : поплаканїе κατακλυσμός; моцн δύναμαι : помоцн βοηθέω, ὑπερμαχέω; моць δυνατόν, τό : помоць βοηθεία, συμμαχία. Сред гръцките съответствия на тази група не може да бъде отделен строго определен формант, който да отговаря на българския префикс. Това показва, че въпросният словообразувателен модел е характерен за старобългарския език и не се явява резултат от чужди деривационни образци. Префиксални дублети са регистрирани при: потрѣбнтн – нстрѣбнтн; повѣснтн – обѣснтн; помрачнтн – посъмрачнтн; помѣнѫтн – въспомѣнѫтн. Новооткрити производни на този префикс в изследвания текст са посъмрачнтн сѧ, посмъркатн и посоушнтн[9]:

посъмрачнтн сѧ (1) ‘помръквам’, гр. συσκοτάζω 293б10: посъмрачнт сѧ д҃нь] F.I.3 Ч1 посѫмрачнт; С1 С2 У1 У2 Ц1 Ц2 посѹмрачнт; Ч2 посѹмрачн.

В лексикографските справочници са отбелязани производни с една представка от корена мрак-/мрач-/мьрк- помрачнтн, помрачатн, помраченїе с оттенък на процесуална завършеност и съмракъ, съмьркатн сѧ, съмьркнѫтн сѧ със значение ‘непълнота на признака, бавно, постепенно настъпване на действието’. Глаголът посъмрачнтн сѧ и неговото отглаголно съществително посъмраченїе са произведени чрез префикс по- от мотивираща дума

---

[8] В производните от основа послоух-/послоуш- послоухватн μαρτυρέω, послоушанїе, послоушатн префиксът има словообразувателна функция и пази изначалното си значение ‘след’. Думите послѣдн, послѣдованїе, послѣдьнїн, послѣжде са мотивирани от предложен израз – по следите. В тях префиксът съхранява предложното си значение ‘по’.

[9] Вж. коментара у Илиева 2008а.

прилагателното сѫмраѵьнъ ‘сумрачен, полутъмен’. Словообразователният модел при глаголите ‘по- + основа на прилагателно + форманти за образуване на глаголни форми’ е познат в старобългарския език. Срв. по-бѣл-н-тн, по-бѣл-ѣ-тн, по-днв-н-тн, по-нов-н-тн, по-тъмьн-ѣ-тн, по-ѵьрв-н-тн, по-ѵьрн-ѣ-тн. Тези деривати имат общо значение ‘правя / ставам някакъв’. Моделът е широко застъпен и в новобългарски език: побелвам / побелявам, почервям / почервявам, почерням / почернявам и пр. Следователно посъмраѵнтн има значение ‘правя сумрачен’, а посъмраѵеннїе – ‘ставане сумрачен’.

посмъркатн (1) ‘изшмърквам’, гр. ἐκστραγγίζω 277б28: и҆спнешї ѧ и҆ посмръѵешн· и҆ ѵрѣпь ѥѧ разбїешн· и҆ съса своа ѡ҆тръзѧешн] = F.I.3 Ц1 Ч1; С1 У1 Ч2 посмерѵешн; С2 Ц2 померѵешн; У2.

Новорегистрираният префигиран глагол посмръкатн допълва словообразователната парадигма на смръкатн (НиконПанд, сл. 32), смръкнѫтн (ЖитТеодСик – МинЧетАпр 509), смръцатн, смръѵатн (Срезн 3, ч. 1: кол. 447) и отглаголните съществителни смръкъ и смръѵъ (ЙоЛествXIVв.). В този случай префикс по- се прибавя към прост глагол, придавайки му общо значение ‘окончателен завършек на действието’, и отговаря на гръцкия префикс ἐκ-. С аналогична семантика на префиксалния формант са: постнгатн, потонѫтн, потопнтн, потратнтн, потрѣбнтн, потъптатн и други засвидетелствани в паметниците думи, както и новорегистрираният в Ез 265а24 глагол посоушнтн, допълващ словообразователната парадигма на соушнтн, соуша, соухъ и останалите им производни:

посоушнтн (1) ‘изсушавам’, гр. ξηραίνω: и҆ вѣтръ зноѥнь посоушн и҆зборъ ѥго Ез 265а24. = С1 С2 У1 У2 Ц1 Ц2 Ч1 Ч2; F.I.3 посѫшн.

Префиксът **подъ-**, засвидетелстван в Ез F.I.461 само в пет образувания, най-често превежда гръцките префикси ὑπο- и ἀντι- (подъгнѣщатн ὑποκαίω; подънматн ἀντιλαμβάνω, ὑπομένω; подъпнраіѧн ἀντιστήριγμα; подъіѧтн ὑπομένω, ὑφέχω, ἀντιλαμβάνω), по-рядко съответства на други форманти или на безпредставъчни образувания (подъіѧтн πάσχω, καταλαμβάνω, διαμένω, δίδωμι, ἐνισχύω, φέρω; подъгорніє ἀκροτήριον).

Дериватите с префикс **прн-** в Ез F.I.461 възлизат на 72. Основното значение на префикса е ‘при, край, до, към’. Сред гръцките съответствия на думите от дадената група изпъкват еквивалентите с префикси ἐπι-, προσ- и συν-. При все това голямото количество непрефигирани или префигирани с най-разнообразни форманти съответствия от подложката срещу производни на прн- в славянския превод показва, че употребата на префикса има чисто вътрешноезикова мотивировка и не е обусловена от чуждия езиков модел.

В семантиката на префикса **про-** (общо 60 формирования) се отделят две основни пространствени значения (Фасмер 3: 370):

а) ‘пред, преди, по-рано’. Съответства на първичното значение на именния префикс пра- (Лопатин 1964: 245). Образуваните по този начин термини предават гръцки образувания на προ- и спадат към книжния пласт лексика;

б) ‘през’ – направление на действието през определено пространство. В Ез F.I.461 с такова значение на префикса намерих предимно обиходна лексика, което означава, че тази семантика е изконно присъща на старобългарския език: продльжатн, прозѧбнѫтн, прозѧбатн, прозѧбнтн, пробѣгнѫтн, простнрало, проходнтн. От нея се развива вторично значение ‘пълнота на действие’, което присъства в глаголите: пролнватн, пролнѩватн, проповѣдатн и др.

Сред гръцките съответствия се открояват еквивалентите с представки προ-, δια- и ἐκ-.

Някои изследователи смятат, че префиксацията с прѣ- е изкуствено книжно представъчно новообразувание, появило се под влияние на гръцките оригинали в период, когато книжното словотворчество активно се развива (Улуханов 1969: 128). Материалът от Ез F.I.461 показва, че глаголите и съответните им отглаголни съществителни с въпросния формант (65 на брой) могат да превеждат най-разнообразни префигирани и непрефигирани глаголни образувания на гръцки език, което потвърждава извода на Р. Станков от наблюденията му върху лексиката на *Историческата палея*, че този словообразувателен модел е характерен за старобългарския език (Станков 1994: 158). Известна регулярност при поморфемния превод се наблюдава при корелатите с префиксите μετα-, παρα- и ὑπερ-. Новооткрито производно на този префикс в изследвания текст е прѣгаратн[10]:

прѣгаратн (1) ‘прегарям’, гр. τίθημι: ма́сло моє прѣгараа̑шє прѣд нимн· Ез 278б15. В F.I.3 С1 С2 У1 У2 Ц1 Ц2 Ч1 Ч2 прѣдлагаа̑шє.

Този глагол от вторичен несвършен вид е префиксален дериват от горнтн. В него префиксът прѣ- изтъква протичането на действието. Превежда твърде свободно съответствието в гръцката подложка. Думата е жизнена и днес. Руската традиция единодушно засвидетелства на това място вариант прѣдлагаа̑шє, който е първичен спрямо разночетенето в южнославянските ръкописи, тъй като се явява точен еквивалент на думата в гръцкия оригинал. Субститутът в F.I.461 и Щ507 вероятно е възникнал в резултат на паронимна замяна, по принципа на смисловото допълване (Илиева 2008б).

Интерес представлява глаголът прѣобндѣтн, смислов транспозит на гр. ἀδικέω, засвидетелстван още в КСП (30 пъти в Супр), дублет на обндѣтн, образуван от същия по пътя на плеонастично наслагване на форманти с идентична или близка семантика. Поморфемният превод на гръцката дума ἀ-δικέω е ‘о-не-правдавам’, а буквалното значение на старобългарските

[10] Вж. коментара у Илиева 2008а.

еквиваленти, префиксални деривати на -вндѣтн + префикс об- (със или без прѣ-) е ‘не обръщам внимание, презирам; пренебрегвам’.

Известно е, че префиксът прѣ- се присъединява не само към глаголни, но и към адективни основи (Станков 1994: 129–133). В Ез F.I.461 към този словообразувателен модел принадлежат само две прилагателни: прѣкрѣпъ ἰσχυρός и прѣмѫдръ σοφός, произведени по пътя на префиксацията от съответните непрефигирани прилагателни, мотивирани от именна основа. Тук се числи и възхождащото към адективна основа съществително прѣмѫдрость σοφία[11]. И в трите случая в гръцки съответстват безпрефиксни образувания. Според Вайан тези прилагателни трябва да се разглеждат като начин за образуване на превъзходна степен (Вайан 1952: 164), докато Р. М. Цейтлин смята, че, ако и тази категория adjectiva да изразява качество в най-висока степен, все пак префиксът прѣ- има собствена семантика, а не е проста морфологична единица (Цейтлин 1971). Този словообразувателен модел е взаимнозаменим със словосложенията с първи компонент вьсе- В Ез F.I.461 се среща вьсеснльнъ παντοδύναμος. Прилагателното вьселнчьнъ παντοδαπός не е съотносимо с адективните производни с префикс прѣ-, защото има значение ‘от всички видове, всякакъв’, а не носи елативна семантика.

Образуваните чрез префикс **прѣд-** седем думи в повечето случаи калкират гръцки образувания на про-: прѣдъпрозьрѣтн προοράω; прѣдъсъхабъдѣтн προφυλάττω; прѣдъвратніе πρόθυρα, προπύλαιον; прѣдъдвьрніе πρόθυρα; прѣдъстроєнніе πρόνοια. В гръцки език срещу дериват на прѣд- стои непрефигирана дума (прѣдъглаголатн φημί), заемка от еврейски (прѣдъвратніе αἰλάμ) или производно на друг префикс (прѣдъстоѩтн παρίστημι). Новооткрити производни на този формант в изследвания текст са прѣпрозрѣтн и прѣсъхабъдитн[12]:

прѣпрозрнтн (1) ‘предвиждам’, гр. προοράω: и҆ ты же ꙗ҆ко и҆ на стра́жбѣ высоцѣ стоѧ, прорѣчьствова є҆же прѣпрозрншн· Ез 232а22]. = С2 У2 Ц2 Ч1 Ч2.

прѣсъхабъдѣтн (1) ‘предпазвам, предохранявам’, гр. προφυλάττω: Н ты сн҃е чл҃чь, стражь тѧ є҆смь поставнль домоу ізл҃воу· и҆ оу҆слышншн сло́во ѿ оу҆сть моѝ· и҆ прѣсъхабъдншн оу҆ ме́не· Ез 299б5. = F.I.3 С1 С2 У1 У2 Ц1 Ц2 Ч1 Ч2.

Думите с префикс **раз-** в Ез F.I.461 са 67 на брой. Основната семантика на форманта е дистрибутивна. В преносно значение тя се реализира в разоумѣтн ‘мисля, познавам, разбирам’ и неговите деривати. Тук префиксът подчертава диференциращата (различителна) способност на познаващото

---

[11] За сравнение количеството прилагателни с префикс прѣ- в класическите старобългарски паметници по данни на Р. М. Цейтлин е, както следва: в евангелията – 1, в *Супрасълския сборник* – 27, в *Синайския евхологий* –13, в *Синайския псалтир* – 8, в *Енинския апостол* – 6, в *Клоцовия сборник* – 4. Вж. Цейтлин 1971: 70.

[12] Вж. коментара у Илиева 2008а.

съзнание. При морфо-синтактично калкиране отговаря на гръцкия префикс δια-. По-редки са образуванията с κατα-, παρα-, ἐκ- (вж. приложението).

Една от най-често срещаните представки е **съ-.** С нея в Ез F.I.461 са образувани 155 думи. В семантиката ѝ се отделят три основни значения:

а) събирателно-комуникативно: събнрати – събьрати, съмѧсти, съкоупити съставити. При морфо-синтактично калкиране отговаря на гръцкия префикс συν-;

б) пространствено – за движение от горе надолу: съвести, съвождати, сълазити, сълѣсти, сънити. При морфо-синтактично калкиране съответства на гръцкото κατα-;

в) на изчерпващото действие: съвръшити, съконьчавати – съконьчати, съгрѣшити, съблѫдити – съблѫждати. В това си значение префиксът съ- се конкурира с из- (вж. по-горе). По произхода си тази конкуренция по всяка вероятност е фонетическа, след което прераства в словообразувателна (Ляпунов 1929: 756).

Префиксални дублети и текстологични варианти са регистрирани при: съгнѫшение – огнѫшение – гнѫшение; съгрѣшение – прѣгрѣшение; съблѫждение – блѫждение; кончание – съкончание; съмѣсьникъ – прнмѣсьникъ; съвръщи – отъвръщи; съжещи – пожещи; съвласти – власти; съкоупити – съвъкоупити; съблѫдити – блѫдити; сътѫжити – тѫжити; съмѣшати – прнмѣшати; извыше – съвыше. Новооткрити производни на този формант в изследвания текст са съгноушати сѧ и еднокоренните съмеждоуѧн, съмеждьникъ и съмеждьнъ[13].

съгнѫшати сѧ (6) ‘изпитвам отвращение, погнуса’, гр. βδελύσσομαι: Въ тѣх бо злобѫ и҆ бѣдѫ бывши, съмотриши своѥ̑ безаконїе· и҆ съгноушаѥ̑ши сѧ ѕѣло и҆· Ез 277б4. = С2 У2 Ц2 Ч1 Ч2.

В този новорегистриран дериват на гноушати сѧ префиксът се реализира с второто си значение ‘изпитвам крайна погнуса’. Наречието ѕѣло подчертава тази семантика.

съмеждоуѧн (1) ‘съседен, прилежащ’, гр. ὁμοροῦμενος: и҆ съблѫди къ сыномъ е҆гїпетскомъ съмежѫ̑оуѧщемь к тебѣ Ез 255б16. = F.I.3; С1 С2 У1 У2 Ц1 Ц2 сѹмеж-; Ч1 Ч2 сѫмежѫ̑-.

съмеждьникъ (3) ‘съсед’, гр. ἀστυγείτων Ез 282б3; ὅμορος Ез 292б20; πλησιόχωρος Ез 273а1: творѧ и҆ въ посмїанїе· въсѣмь блнжнни҆мъ съмежѫ̑никомъ, и҆ далнни҆мъ· Ез 273а1. С2 У2 Ц2 Ч2 сѹмежѫ̑-; Ч1 сѫмежѫ̑-.

съмеждьнъ (1) ‘съседен, субст. съсед’, гр. γείτων: Разоумѣѧть съмежѫ̑нии҆ вамъ· ꙗко а҆зъ прѣжѫ̑е дѫ̑ печѣлнаа· а҆з же нїнѣ пакы велнкаа҆. Вж. от същото гнездо синонимните съмеждьникъ и съмеждоуѧн. Ез 308а11. С2 У2 Ц2 сѹмеж-; Ч1 Ч2 сѫмеж-.

---

[13] Вж. коментара у Илиева 2008а.

Тези думи са мотивирани от предложен израз съ междоѭ (срв. още съдлъжь). От тях съмеждоуѧн е прилагателно, образувано посредством морфологичния формант за сегашно деятелно причастие в старобългарския език, калкирайки граматическата форма на съответстващата му в гръцката подложка дума. Съмеждьннкъ е съществително към словообразователния модел ‘мотивираща основа прилагателно име + -ьннкъ’ с инвариантно значение ‘лице, носител на определено качество’. Срв. грѣшьннкъ, правьдьннкъ, оугодьннкъ, непрнѧзньннкъ. Съмеждьнъ е прилагателно, произведено по продуктивен словообразувателен модел посредством суфикс -ьнъ.

Общата основа на тези три лексеми съмежд- не е засвидетелствана в други сродни думи. Тя представлява точен еквивалент на гр. ὅμορ-, образувано от ὅμ- ‘заедно с’ и ὅρος ‘край, граница, предел, межда’. Употребата ѝ обаче в превода и срещу други гръцки съответствия показва установеността на този модел в езика на превода, което косвено предполага независимостта на композицията в старобългарски от гръцкия първообраз.

съхрамьнъ (1) ‘който има дом, покрив над главата си’, гр. ὑπαίθριος ‘който живее под открито небе’: сѐ съхрамноѥ̀ бо жнтїе, тако творнть нѧѕѣ сѫщн плътн· ѡ̀плъзнѫтн зноѥ̀мъ. Ез 292а12. С2 У2 Ц2 Ч1 Ч2 бесрамноє.

Несъгласието между превежданата гръцка дума и съответствието ѝ в старобългарския превод навежда на мисълта за преписваческа грешка. Вероятно първоначалният текст е гласял бесхрамноѥ̀ бо жнтїе. Срв. сродни деривати бесхрамннкъ (ПандАнтXI в.); бес храма (Ис. 58:7 (ТкУпир). Руската традиция засвидетелства друга грешка – бесрамноє, получена вследствие преосмисляне на думата. Не е изключено обаче да става дума и за механична грешка при преписването – изпускане на буква **х** между **у с и р**.

Думите с префикс **оу-** в Ез F.I.461 са 98. Префиксът се десемантизира още в старобългарския период и добива чисто граматическо значение – да маркира свършен вид. Ето защо видовите двойки при глаголите с префигиран член, образуван посредством префикса оу, много често превеждат едно и също гръцко съответствие поради формалната недиференцираност на съответната граматическа семантика в езика на оригинала. Срв. боѩтн сѧ, оубоѩтн сѧ : φοβέομαι, δείδω; бѣжатн, оубѣжатн : φεύγω; вѣдѣтн, овѣдѣтн : γιγνώσκω; дрьжатн, оудрьжатн : κρατέω; чннтн, оучннтн τάττω; мѫчнтн, оумѫчнтн : τιμωρέω; срамлѩтн сѧ, оусрамлѩтн сѧ : αἰσχύνομαι; казатн, оуказатн : δείκνυμι; слышатн, оуслышатн : ἀκούω; строн, оустрон οἰκονομία, промѣ́ѳеиа; строѥнніе, оустроѥнніе πρόνοια; сѣчєннїе, оусѣчєннїе : σφάγια.

Таблицата по-долу онагледява количественото и качественото съотношение на префиксалните преводни съответствия в Ез F.I.461 спрямо гръцките им корелати:

гръцки префикс	въ-	въз-	до-	за-	на-	из-	отъ-	о-/об-	подъ-	при-	про-	пре-	предъ-	раз-	съ-
ἀνα-	3	40			3	10	2	0/4		3	2	1		1	9
ἀντι-		1					2		3						3
ἀπο-	2	8		4	6	11	34	9/6		9		2		1	11
δια-	1			4	1	4	6		1		10	4		36	8
εἰσ-	11				1	2				5				1	1
ἐν-	10	3		5	7			0/1	1		1	2		1	4
ἐναπο-								1/0							
ἐγκατα-								1/0							
ἐξ-/ἐκ-	2	14			1	32	17	4/3		1	10	4		9	
ἐξανα-		2													
ἐξαπο -						1									
ἐπι-	5	17		3	24		4	2/7		20	6	3		4	6
ἐπανα-		8						0/1				1			
κατα-	11		5		10	16	5	6/5	1	6		4		17	17
μετα-									0/3			17		2	
παρα-	1			1	4		2	0/3		6	1	7	1	9	7
περι-	2			1	4			10/10		1	2	4			3
προ-					3	5				1	22	3	6	1	
προσ-		1		2	3	1		1/0		18	1	3			7
συν-				5	1	3		1/5		11				3	59
ὑπερ-		1		1		1						8			
ὑπο-		1					1	3/5	4/5			1			3
Сбор префигирани	47	96	5	26	68	86	73	35/47	10	81	55	64	7	84	138
ø-	29	83		34	101	50	19	50/38	4	62	29	38	2	51	130
С нарушаване на количествената симетрия	1	1	1	6	6		1				2	1		2	

Обобщените данни от таблицата показват, че:

• 59-те префиксата с формант въ- в Ез F.I.461 предават 76 гръцки думи, 47 от които префигирани (61.2%), производни на 10 гръцки префикса, а 29 непрефигирани (38.8%).

• 108-те думи с префикс въз- предават 179 гръцки думи, 96 от които префигирани (53.6%), производни на 11 гръцки префикса, а 83 непрефигирани (46.4%).

• 35-те префиксата с префикс ѕѧ- в Ез F.I.461 предават 60 гръцки думи, 26 от които префигирани (43.3%), производни на 9 гръцки префикса, а 29 непрефигирани (56.7%).

• 83-те префиксата с префикс ꙗѧ- предават 169 гръцки думи, 68 от които префигирани (40.2%), производни на 13 гръцки префикса, а 101 непрефигирани (59.8%).

• 88-те думи с префикс ꙗз- в Ез F.I.461 предават 136 гръцки думи, 86 от които префигирани (63.23%), производни на 11 гръцки префикса, а 50 непрефигирани (36.77%).

• 51-та думи с префикс ѻтъ- в Ез F.I.461 предават 92 гръцки думи, 73 от които префигирани (79.3%), производни на 9 гръцки префикса, срещу 19 непрефигирани (20.7%).

• 68-те префиксата с префикс ѻ- в Ез F.I.461 предават 85 гръцки думи, 35 от които префигирани (41.2%), производни на 10 гръцки префикса, срещу 50 непрефигирани (58.8%).

• 52-те думи с префикс ѻбъ- в Ез F.I.461 предават 85 гръцки думи, 47 от които префигирани (55.3%), производни на 11 гръцки префикса, срещу 38 непрефигирани (44.7%).

• 5-те думи с префикс ѻдъ- в Ез F.I.461 предават 14 гръцки думи, от които 10 префигирани производни на 5 гръцки префикса (71.4%), срещу 4 непрефигирани (28.6%).

• 72-та префиксата с формант ꙗн- в Ез F.I.461 предават 143 гръцки думи, 81 от които префигирани (56.6%), производни на 11 гръцки префикса, а 62 непрефигирани (43.4%).

• 60-те префиксата с формант ꙗѻ- в Ез F.I.461 предават 84 гръцки думи, 55 от които префигирани (65.4%), производни на 9 гръцки префикса, а 29 непрефигирани (34.6%).

• 65-те префиксата с формант ꙗѣ- в Ез F.I.461 предават 102 гръцки думи, 64 от които префигирани (62.7%), производни на 15 гръцки префикса, а 38 непрефигирани (37.3%).

• 67-те префиксата с префикс ꙗѧз- в Ез F.I.461 предават 135 гръцки думи, 84 от които префигирани (62.2%), производни на 12 гръцки префикса, 51 непрефигирани (37.8%).

• 55-те префиксата с префикс съ- в ЕзF.I.461 предават 268 гръцки думи, 138 от които префигирани (51.5%), производни на 13 гръцки префикса, а 130 непрефигирани (48.5%).

И така, от направените наблюдения могат да бъдат изведени следните изводи:

Разнообразието при гръцките съответствия срещу префигираните думи в Ез F.I.461 при всички случаи е по-голямо от това на думите в славянския превод, което говори за по-голямото словно богатство на оригинала.

Средният процент префигирани съответствия в Ез F.I.461, отговарящи на префигирани образувания и в гръцкия текст, е 59.75% срещу 40.25% среден процент префигирани съответствия в Ез F.I.461, отговарящи на непрефигирани в гръцки.

Най-разнообразни префиксални съответствия (с 15 различни представки) в гръцки имат представъчните образувания в славянски с префикс прѣ-. Следват представъчните образувания с префикси на- и съ-, които стоят срещу префиксални съответствия с по 13 различни форманта в гръцки. Имайки предвид техния широк сематичен обхват, това е напълно закономерно.

Само едно префиксално съответствие в гръцки имат представъчните образувания в славянски с префикс до-, две са на представъчните образувания с префикс прѣд-. На трета позиция са префиксатите на подъ-, срещу които в гръцки стоят префигирани съответствия от 5 префиксални модела.

Преобладаващата част от префиксалните формации в Ез F.I.461 са познати още от класическите старобългарски паметници (КСП) или са известни от преславски паметници, запазени по по-късни преписи[14]. Тази обща лексика доказва връзката на ЕзF.I.461 с Кирило-Методиевата традиция и столичната книжнина. Наличието на новозасвидетелствани представъчни производни, които не са фиксирани в лексикографските трудове, очертава един от основните похвати на свободно и точно създаване на славянски неологизми при превода от гръцки език, образувани чрез нова префиксация. Всички те следват старобългарските словообразователни норми и имат ясна семантична структура. Спрямо гръцките си съответствия префигираните думи в Ез F.I.461 се явяват:

а) точни морфо-семантични преводи: въ-водитн : εἰσ-άγω; вън-итн : εἰσ-έρχομαι; въз-нестн : ἀνα-φέρω; нс-кыпѣтн ἐκ-ζέω; на-лещн ἐπί-κειμαι; о-дрьжатн : περι-έχω; отъ-датн : ἀπο-δίδωμι; прн-лагатн προσ-τίθημι; про-мышленніе : πρόνοια; прѣсельникъ μέτ-οικος; разграбитн : δι-αρπάζω; съшнватн συῤῥάπτω;

б) частични морфо-семантични преводи, подчиняващи се на характерните за приемащия език словообразователни мотивации и заради това съвпадащи семантически с гръцкото съответствие само в един от компонентите си: въ-плъщеніе : ἐν-ανθρώπησις; въз-веденніе : ἀνα-δενδράς; из-веденніе : ἐκ-κλησία; на-падатн : ἐπ-έρχομαι; отъ-вестн : ἀπο-φέρω; прн-рещн : προσ-τίθημι; раз-ливатн : ἐκ-χέω;

в) семантични транспоненти: възвестн : ὑψόω; въчатн : θέλω; въсажденніе : καρπός и пр.

Разнообразните начини на словообразуване способстват създаването на синонимни гнезда, в които се съвместяват по два и повече дублета: въласъ,

---

[14] Преглед на фиксираната в лексикографските трудове по старобългарски език лексика вж. у Илиева 2012а.

въходъ : εἴσ-οδος; въдоунѫти, въдъхнѫти : ἐμφυσάω; низити, исходити, излѣсти : ἐξάρχομαι; приходъ, пришьльць : προσήλυτος; пророцати, пророчьствовати : προφητεύω; прѣзорие, прѣзоръ, прѣзьрѣние : ὑπρηφανία; различение, различие, различѫение : διαφορά.

Свободното и стилистично обосновано боравене със старобългарския лексикален фонд в изследвания текст се илюстрира и чрез превода на гръцки префигирани лексеми посредством предложни конструкции или словосъчетания от предлог или наречие с непрефигиран/ префигиран глагол (ἀντιλέγω : съпротивъ глаголати, противѫ глаголати, глаголати съпротивно). Както в евангелските, апостолските и псалтирните текстове, чийто превод се свързва с дейността на славянските първоапостоли и техните най-преки ученици, прилагането на поморфемния принцип в Ез F.I.461 довежда и до изразяване на гръцки префигирани глаголни форми чрез словосъчетания, компонентите на които калкират поотделно семите в гръцките форми. В анализираната категория транслационни парадигми открих няколко примера за превод на гръцкия глагол с първа съставка προ- чрез старобългарско словосъчетание от глагол и наречието прѣжде (προσημαίνω прѣжде явити; προλέγω прѣжде съказати, прѣди съказати; προειπεῖν прѣжде рещи). Такива примери се срещат немалко в КСП. Установено е, че предаването на гръцки префигирани глаголни форми чрез старобългарско словосъчетание 'глагол + наречие' е характерно за първоначалните преводи на евангелските и апостолските текстове, като се отбелязва за специфична особеност на Кирило-Методиевата книжовна школа в плана на по-свободното предаване на гръцката лексика. Срв. например изводите на Д. Иванова-Мирчева за описателното предаване на съдържанието на гръцкия глагол, т.е. чрез словосъчетание, в текста на хомилиите като показател за архаичност срещу симплекс в преславските текстове (Иванова-Мирчева 1974; Иванова-Мирчева 1977). Следователно, като цяло по отношение на префиксацията изразяването на гръцки глаголи в Ез F.I.461 отразява преводаческа практика, характеризираща се с по-свободно предаване на общото вътрешно значение на гръцката лексема, което като тенденция при изграждането на старобългарската книжовна норма е заложено още с Кирило-Методиевите преводи на библейските и богослужебните текстове.

Срещат се обаче и случаи на възпроизвеждане на морфологичния строеж на гръцкото съответствие, например при отглаголните производни с бипрефикси, чийто първи компонент е ἀ-, а вторият – префикс с определено темпорално, пространствено или модално значение: ἀνεπι- : непо- (ἀνεπιτήδειος непотрѣбьнъ), ἀπερι- : нео-, невъ- (ἀπερίτμητος необрѣзаньнъ, необрѣзанъ; ἀπερίγραπτος невъписаемъ).

Тази техника на изразяване на гръцките префигирани глаголи се свързва с прилагането на т.нар. буквален превод, при който се спазва принципът на количествената (формално-изразната) идентичност на гръцкия ориги-

нал – техника, характерна за по-късния редактиран текст на богослужебните книги в Плисковско-Преславското книжовно средище.

Пълното и частично възпроизвеждане на морфологичния строеж е в пряка връзка с прилагания поморфемен принцип на превеждане, при който гръцката морфема като единица на превода обуславя постоянното ѝ предаване чрез точно определени старобългарски морфеми: например гръцки префигирани глаголни форми с ἐν-/εἰσ- се изразяват предимно чрез старобългарски префигирани глаголи с префикс въ-, производни на ἀνα- – посредством образувания с въз-, такива на ἀπο-/ἐκ- – с префиксати на отъ- и из-, а формации на προ- и раз- – с глаголи на προ- и δια-. Тук попада и изразяването на гръцки глаголни форми с бипрефикс, един от чиито елементи е някой от тези префикси, например гр. ἐπανα- : стб. въз- (ἐπανάστασις въстаніе; ἐπανήκω възвратити; ἐπανίσταμαι въстати; ἐπάνοδος възвращеніе); гр. ἐπεισ-: стб. при- (ἐπεισάγω приводити); гр. ἐναπο- : стб. о- (ἐναπομένω оставити); гр. συγκατα- : стб. рас- (συγκαταλύω расыпати$_2$); гр. συμπερι- : стб. при- (συμπεριλαμβάνω приѩти). Разбира се, както видяхме по-горе, за всеки гръцки префикс се срещат като преводни еквиваленти освен точното морфологично съответствие и други представки. Голямото количество непрефигирани или префигирани с най-разнообразни форманти гръцки съответствия срещу производни на отделните представки от всички семантични групи в славянския превод показва, че тяхната употреба в различните им смислови нюанси има чисто вътрешноезикова мотивировка и не е обусловена от чуждия езиков модел. Преводът често пъти се осъществява пословно, съобразно смисъла на цялата дума, а не непременно по морфеми. Дори и да е налице префигиран срещу префигиран езиков знак в двата текста, в много случаи няма регламентирано предаване на един формант с точно определено съответствие, което също свидетелства за известна свобода при превода.

въ-

εἰσ-: въвестн, въводнтн εἰσάγω; въврѣщн εἰσάγω; влазнтн εἰσπορεύομαι, εἰσέρχομαι; влѣстн εἰσέρχομαι; вънитн εἰσέρχομαι; въходнтн εἰσπορεύομαι; влазъ εἴσοδος; въходъ εἴσοδος, εἰσπορεύεσθαιτό;

ἐν-: въврѣщн ἐμβάλλω; въдатн ἐγχειρίζω; въдоунѫтн ἐμφυσάω; въдъхнѫтн ἐμφυσάω, ἐμπνεύω; въложнтн ἐμβάλλω, ἐντίθημι; въметатн ἐμβάλλω; въплъщенніе ἐνανθρώπησις, ἔνσαρκος οἰκονομία;

κατα-: въвестн κατάγω; въкопатн κατορύσσω; влазнтн καταβαίνω; въсаднтн καταφυτεύω; въселнтн κατοικίζω; въселнтн сѧ κατοικέω, κατασκηνόω; въходнтн καταβαίνω; въселеннїе κατοικία, κατασκήνωσις, τὸ «κατοιηθῶσιν»

ἐπι-: въвестн ἐπάγω, ἐπανάγω; въпрашатн, въпроснтн ἐπερωτάω; въсыпатн ἐπιτίθημι;

ἀνα-: въвестн ἀνάγω; влѣстн ἀνέρχομαι; въшьствнїе ἀνάληψις;

ἐκ-: вълнѩтн ἐκχέω; въпастн ἐκπίπτω (!);

ἀπο-: въврѣщн ἀπορρίπτω; въдатн ἀποδίδωμι;

περι-: въпадатн, въпастн περιπίπτω;

παρα-: въдатн παραδίδωμι;

δια-: въписаннїе διαγραφή;

Ø: въвестн ἀγω; въврѣщн ῥίπτω, δίδωμι; въдатн δίδωμι; вънитн ἔρχομαι; въмѣнѩтн μνημονεύω; въписатн γράφω, ζωγραφέω; въплътнтн сѧ γίγνομαι; въпрашатн ἐρωτάω; въратнтн сѧ πολεμέω; въсаднтн φυτεύω; въслѣднтн ἀκολουθέω; въслѣдоватн ἀκολουθέω, ζηλόω; въсѣтоватн πενθέω; въсѣѩтн σπείρω; въсѫчнтн ἐκμάσσομαι; въцоуднтн сѧ θαυμάζω; въчиннтн τάττω; въчиннѩтн ῥυθμίζω; въчатн θέλω; въѩрнтн сѧ, θυμόω; въпрашаннїе ἐρώτησις, ζήτησις; въпросъ ἐρώτησις, πεῦσις; въсажденнїе καρπός; въселенаѩ οἰκουμένη;

въз- / въс-

ἀνα-: възвестн ἀνάγω, ἀναβιβάζω; възводнтн ἀνάγω; въздвизатн ἀναλαμβάνω, ἀνίεμαι; възнтн ἀναβαίνω, ἀνατέλλω; въсходнтн, ἀναβαίνω; възнестн ἀναφέρω, ἀνυψόω; възрастн ἀνορθόομαι; възѧтн ἀναδέχομαι, ἀναλαμβάνω; възвратнтн ἀνακάμπω, ἀναστρέφω; въздатн ἀναπέμπω; въспещн сѧ ἀνιάομαι; възглашатн ἀνακρούομαι; възъпнтн ἀνακράζω, ἀναβοάω; въскрѣснтн ἀνάστασις; въспомнѩтн ἀναμιμνήσκω; въспомѣнѫтн ἀναμιμνήσκω; въставнтн ἀνίστημι; въставлѩтн ἀνίστημι; въстатн ἀνίσταμαι; въстаѩтн ἀνίσταμαι; възгнѣтнтн ἀνάπτω, ἀνακαίω; въстѧгнѫтн ἀναστέλλω; възьрѣтн ἀναβλέπω; въскръмнтн ἀνατρέφω; въскыпѣтн ἀναβράσσομαι; възведеннїе ἀναδενδράς; възвращеннїе ἀνάκλησις; възнесеннїе ἀνάληψις; възношеннїе ἀνάβασις; въскрьсеннїе ἀνάστασις; въстрьзаннїе ἀνασπᾶν; въстокъ ἀνατολή;

ἐπι-: въздвигнѫтн ἐπαίρω, ἐπεγείρω; въздвизатн ἐπαίρω; възнтн ἐπιβαίνω; възнестн ἐπαίρω; възѧтн ἐπαίρω, ἐπιλανβάνομαι; възвратнтн ἐπιστρέφω; възбѣснтн сѧ ἐπιμαίνομαι; въстаѩтн ἐπισυνίσταμαι; възлагатн ἐπιτίθημι; възложнтн ἐπιτίθημι; възыскатн ἐπιζητέω; възглавнїе ἐπιβόλαιον (!); възложеннїе ἐπίθεσις възнесеннїе ἔπαρσις; въсходъ ἐπίβασις;

ἐπανα-: възвратнтн ἐπανέρχομαι, ἐπανήκω, ἐπανάγω, ἐπανόδου τυγχάνω; възвращатн ἐπανέρχομαι; въстатн ἐπανίσταμαι; възвращеннїе ἐπάνοδος, τὸ ἐπαναγαγεῖν; въстаннїе ἐπανάστασις;

ἐξ-: възвестн ἐξάγω; въздвигнѫтн ἐξαίρω; въздвизатн ἐξαίρω; възѧтн ἐξαίρω, ἐξανδραποδίζω; въставнтн ἐξεγείρω; въстатн ἐξεγείρομαι; възврѣтн ἐκζέω; възгнѣтнтн

ἐξάπτω; възлнѩти ἐκχέω; възыскати ἐκζητέω; въскръмити ἐκτρέφω; възведеніе ἐκκλησία; възѧтіе ἔξαρσις;

ἐξανα-: въставити **ἐξ**ανίστημι; въстати **ἐξ**ανίσταμαι;

ἀπο-: въздвизати ἀπαίρω; възѧти ἀπαιτέω; възвратити ἀποστρέφω; възбранѣти ἀπαγορεύω; възбраненіе ἀπειρημένον, τό; възвращеніе ἀποστροφή; въстокъ ἀπηλιώτης; възбраньнъ ἀπηγορευμένος;

ἀντι-: въздати ἀντιδίδωμι;

ὑπερ-: въздвигнѫти ὑπεραίρω;

ὑπο-: възгнѣщати ὑποκαίω;

ἐν-: въздоунѫти ἐμφυσάω; въздымати ἐμφυσάω; възнѧти ἐνατεινίζω;

Ø: възвести ὑψόω; възвысити μετεωρίζω; възвышати сѧ, възвышити сѧ μετεωρίζομαι; възвышити ὑψόω; въздвигнѫти αἴρω, ἐγείρω; въздвизати αἴρω, κινέω; възнимати λαμβάνω; възнести ὑψόω; възносити ὑψόω; възрастати αὐξάνομαι; възрасти αὐξάνομαι; възрастити φύω, αὐξάνω; възѧти λαμβάνω, χράομαι; възвеличати сѧ μεγαλύνομαι, κομάω; възвеличити μεγαλύνω; възвратити τυγχάνω; въздати δίδωμι; възвеселити γαργαλίζω; възлюбити ἀγαπάω, ἀσπάζομαι, ἐράομαι; възмыслити φρονέω; възмьнѣти νομίζω, ὑπολαμβάνω; възмѧсти сѧ ταράσσομαι; възмѫщати ταράσσω; възненавидѣти μισέω; възрьвьновати ζηλόω, φθονέω; въсхотѣти θέλω, βούλομαι, ἐράομαι; въздоушати στένω; въздъхнѫти στενάζω; въздыхати στενάζω, στένω, ὀδύρομαι; възрыдати κλαίω, ὀλολύζω; възъпити βοάω; въскрилати κράζω; въсплакати сѧ θρηνέω, κλαίω, ὀλολύζω; въсплескати κροτέω; въстенати στενάζω; въстрепати ψοφέω; въстрѫбити σαλπίζω; въспомѣнѫти μιμνῄσκομαι; въставити ἱδρύω; въставляти ἐγείρω; въстати ἐγείρομαι; възбранѣти κωλύω; възгнѣздити νοσσεύω; възградити οἰκοδομέω; въздѣлати γεωργέω; възлнѩти σπένδω; възмощи δύναμαι; възъоуповати θαρρέω; възыграти σκιρτάω; възыскати ζητέω; въскропити ῥαίνω; въстрѧсти сѧ σείομαι; въсхытати, въсхытити ἁρπάζω; въсхыщати ἁρπάζω; възвитіе κέρδος; възглашеніе ἁρμονία; въздоухъ ἀήρ; въздыханіе στεναγμός; възлнѧніе σπονδή; възрастеніе αὔξησις; въспитаникъ τρόφιμος; въстокъ ἕως, ἑῶον τό λίβας; въсхытаніе ἅρπαγμα; въсхыщеніе ἅρπαγμα; въстоуньнъ ἑῶος.

из-

ἐκ- / ἐξ-: избавити ἐξαιρέω; избости ἐξορύττω; избьрати ἐκλέγομαι; извести ἐξάγω; извлѣщи ἐκκενόω, ἐκσπάω; извръщи ἐξαιρέω; изгънати ἐξωθέω, ἐκβάλλω; издоухати ἐκψύχω; изити ἐξέρχομαι; излнѩти ἐκχέω; излѣсти ἐξέρχομαι; измъкнѫти ἐκσπάω, ἐκφέρω, ἐκκενόω; изнести ἐκφέρω; износити ἐκφέρω; изрѣѩти ἐκθλίβω; искыпѣти ἐκζέω; испасти ἐκπίπτω; испражнити сѧ ἐκφρύγω; истръгнѫти ἐκσπάω; истрѣбити ἐξολοθρεύω; исходити ἐξέρχομαι, ἐκπορεύομαι, ἐκπέμπομαι; изборъ ἐκλεκτά, τά; изведеніе ἐκκλησία; изборьнъ ἐκλεκτός; исходъ ἔξοδος;

ἀπ(ο)-: избавити, избавляти ἀπαλλάττω; избити ἀποκτείνω; избытити ἀπαλλάττομαι; изоумити сѧ ἀποτροπιάζομαι; испоустити ἀποστέλλω; истрѧсѧнѫти ἀποτινάσσω; исходити ἀποτελέομαι; избавленіе ἀπαλλαγή; избытіе ἀπαλλαγή; извѣтъ ἀφορμή;

ἐξαπο-: испоустити ἐξαποστέλλω;

ἀνα-: избирати, избити ἀναιρέω, ἀναλίσκω; извести ἀνάγω, ἀνασώζω; изити ἀναβαίνω; измрѣти ἀναιρέομαι; истръгнѫти ἀνασπάω; исѣщи ἀναιρέω;

κατα-: избирати κατασφάττω; избити κατακοντίζω, κατασφάττω; избости κατακεντέω, κατακοντίζω; изгорѣти κατακαίω; изразити καταβάλλω; изѣдати κατεσθίω; изѣсти κατεσθίω; исправити κατευθύνω; исправляти κατορθόω; истаѩти κατατήκομαι; исѣщи καταβάλλω, κατακοντίζω, κατασφάττω; изѣденіе κατάβρωμα;

про-: нзбнратн проаιρέομαι; нзбьратн проаιρέομαι; нзволнтн проаιρέομαι, προτιμάω; нзвѣтъ πρόφασις;

δια-: нзбытн διαφεύγομαι; нскрнвнтн διαστρέφω; нсповѣдатн διηγέομαι; нстьлѣтн διαφθείρομαι;

συν-: нсконьчатн συντελέω; нскоуснтн συντρίβω; нсъхнѫтн συμφρύγω;

προσ-: нзноснтн προσφέρω;

εἰσ- (!): нзвестн εἰσάγω; нзлѣстн εἰσέρχομαι;

ὑπερ-: нзрѧдница ὑπερβολή;

Ø: нзбавнтн ῥύομαι, ἐλευθερόω; нзбавлѧтн λυτρόω; нзбнтн πατάσσω; нзбьратн αἱρέομαι; нзвестн ἄγω, ἐλευθερόω; нзволнтн αἱρέομαι, αἱρετίζω, εὐδοκέω; нзвьрѣтн ἕψω; нзгннтн σήπομαι; нзгорѣтн δαπανάω; нзнтн πορεύομαι; нзмытн λούω; нзмѣннтн ἀλλάττω; нзмѣрнтн μετρέω; нзобатн ἐσθίω; нзрецн φημί; нзоблнчнтн κωμῳδέω; нзѣстн ἐσθίω; нсказнтн ἀφανίζω; нсклатн θύω, σφάττω; нскоуснтн πειράω, πράττω; нспнтн πίνω; нспльнѧтн сѧ πληρόομαι; нстаѧтн τήκομαι; нстесатн οἰκοδομέω; нстрѣбнтн δαπανάω; нстьлѣтн τήκομαι; нсъхнѫтн χερσεύω; нсѣцн σφάττω; нцѣлнтн ἀκέομαι; нцѣлѣтн ἰάομαι; нцѣлѧтн θεραπεύω; нзбнценнє σφαγή; нсправленнє δικαίωμα; нсѣченнє σφαγή; нзгннтнє σαπηδών; нзобнлнє ἀφθονία, εὐθηνία; нзоумленнє λύττα; нзѣденнє βορά, βρῶσις; нстоуьннкъ πηγή; нзбытъчьнъ περιττός; нспльнь πλήρης; нзгыбѣль ἔρημος; нсходъ ῥύσις;

на-

ἐπί-: навестн, наводнтн ἐπάγω, ἐπιφέρω; навѣснтн ἐφίστημι; нантн ἐπέρχομαι; наказатн ἐπτδείκνυμι; налецн ἐπίκειμαι; намѣнитн ἐπιλέγω, ἐπάγω; намѣнѧтн ἐπισημαίνομαι; нападатн ἐπέρχομαι; напастн ἐπιπίπτω; напнсатн ἐπιγράφω, напоустнтн ἐφίστημι, ἐπάγω; нарецн, нарнцатн ἐπικαλέω; находнтн ἐπιφέρομαι; начинатн, начатн ἐπιχειρέω;

о-

ἀπ(ο)-: онѣмѣтн ἀποκωφόω; оставнтн ἀπαλλάττομαι, ἀφίστημι, ἀφίημι; острнцн ἀποκείρω; остроуцн ἀποκνίζω; оставленнє ἄφεσις; осѫжденнє ἀπόφασις;

ἐναπο-: оставнтн ἐναπομένω;

ἐπαπο-: оставнтн ἐπαφίημι;

ἐξ-: опоустнтн ἐξερημόω; опоустѣтн ἐξερημόομαι; оскѫдѣтн ἐκλείπω; оцѣцатн ἐξιλάσκομαι; оцѣщеннє ἐξιλασμός;

ἐπι-: остатн ἐπιμένω;

κατα-: одрьжатн κατέχω; оставнтн καταλείπω, καταλιμπάνω, καταπαύω; остатн καταλείπομαι;

ἐγκατα-: оставнтн ἐγκαταλείπω;

περι-: ограднтн περιστέλλω, περιοικοδομέω; одрьжатн περιέχω; одѣтн περιβάλλω; одѣѧтн περιβάλλω, περίκειμαι; опнтатн περιπλέκω; огражденнє περιοχή, περίβολος; одрьжаннє περιοχή;

προς-: омраженнє προσόχθισμα;

συν-: осѣннтн συσκιάζω;

ὑπο-: одрьжатн ὑπολείπω; оставнтн ὑπολείπομαι, остатн ὑπολείπομαι;

Ø: огнѫснтн сѧ πλημμελέομαι; ограднтн τειχίζω, οἰκοδομέω; огръдѣтн сѧ ἐρυθριάω; оделѣтн νικάω, ἡττάομαι; одолѣтн νικάω; одъждитн βρέχω; ожнвнтн ζάω; ожнтн ζάω, ζωοποιέω; озобатн ἐσθίω: окрастн συλάω; окрънитн ἀκροτηριάζω; омытн πλύνω, λούω; онѣмѣтн κωφόω; оплакатн πλύνω; оплъзнѫтн μαδάω; оправнтн, оправьднтн δικαιόω;

опоустнтн ἐρημόω; опоустѣтн ἐρημόομαι; освѧтнтн ἁγιάζω; освѧщатн ἁγιάζω, φωτίζω; оскврьнавнтн μιαίνω, βεβηλόω, μολύνω; оскврьнавлѧтн, оскврьннтн, оскврьнѧтн, оскврьнѧватн μιαίνω, βεβηλόω; оскѫдѣтн ταπεινόομαι; осльнѫтн τυφλώττω; осолнтн ἁλίζω; оставнтн ἐάω, παύομαι; остаѩтн χωρίζομαι; охоуднтн ταπεινόω; очистнтн, очищатн καθαρίζω, καθαίρω, ἁγνίζω; огнѫшеннѥ βδέλυγμα; оправьданнѥ δικαίωμα; оправленнѥ δικαίωμα; опоустѣннѥ ἐρημία, ἐρήμωσις; освѧщеннѥ τὸ ἅγιον, ἁγιασμός, ἁγίασμα; оскврьнавленнѥ βεβήλωσις; оскврьненнѥ μίασμα, μύσος; оскѫдѣннѥ σπάνις, στέρησις; осѫжденнѥ ψῆφος; очищеннѥ κάθαρσις; освѧщеньноѥ ἅγιον, τὸ; омоченъ βαπτός;

ОБЪ-

ἀνα-: облнчатн ἀνατυπόω; облнченнѥ ἀνατύπωσις; обратнтн ἀναστρέφω; обѣщатн ἀνάκειμαι;

ἀπο-: обратнтн ἀποστρέφω; обнажнтн ἀπογυμνόω; образъ ἀποσφράγισμα; обрѣзатн ἀφαιρέω, ἀπαλλάττω; обѣщатн ἀπειλέω;

δια-: облнчатн διελέγχω; облнчнтн διελέγχω; объходнтн διήκω;

ἐκ-: облнченнѥ ἐκτύπωμα; образъ ἐκτύπωμα; обрѣзатн ἐκσαρκόω;

ἐν-: облѣщн ἐνδύω;

ἐπανα-: обращатн ἐπανέρχομαι;

ἐπι-: обратнтн ἐπιστρέφω; обращатн ἐπιστρέφω; обращеннѥ ἐπιστροφή; обѣтъ ἐπαγγελία; обѣщаватн ἐπαγγέλλομαι; обѣщаннѥ ἐπαγγελία; обѣщатн ἐπαγγέλλομαι;

κατα-: обндѣтн καταφρονέω; обнтн καταβάλλω, καταλαμβάνω; обломнтн κατακλαίω; обѧзатн καταδέω;

μετα-: обнтьць μέτοικος; обратнтн μετακινέομαι; обращатн μεταφέρω;

παρα-: обнтатн παροικέω; облнчнтн παραδειγματίζω;

περι-: обестн περιάγω; обнтн περιέρχομαι; обложнтн περιβάλλω; облѣщн περιβάλλω, περιζώννυμι; обрѣзатн περιτέμνω; обрѣщн περιβάλλω; объставнтн περιβάλλω; объходнтн περινοστέω; обѣщатн περιορίζω;

συν-: обычан συνήθεια, συνῆθες, τό; обычьнъ συνήθης; обѣщаватн συντίθεμαι; обѣщатн συντάσσω;

ὑπο-: обоутн ὑποδύω; обѣтъ ὑπόσχεσις; обѣщаватн ὑπισχνέομαι; обѣщаннѥ ὑπόσχεσις; обѣщатн ὑπισχνέομαι;

Ø и други: обнда; обндьннкъ ἀλάστωρ; обндѣтн ἀδικέω; обнматн τρυγάω; обладоватн δεσπόζω; облакъ νεφέλη; облнчатн ἐλέγχω; облнченнѥ ἔλεγχος, ἐλεγμός, εἶδος, ὄψις, ὁμοίωμα, ὁμοίωσις; облнчнтн ἐλέγχω; обнажатн γυμνόω; обнаженнѥ γύμνωσις; обнажнтн γυμνόω; образъ χαρακτήρ, σχῆμα, εἶδος, τύπος, ἀρχέτυπος, μορφή, εἰκών; ὁμοίωμα; обратнтн στρέφω, τρέπω, χωρίζω; обратьнъ; обращеннѥ τροπή, ὁρμή; обровъ τάφρος; обръднтн ἐρυθριάω; обрытн βάλλω; обрѫгатн ταπεινόω; обрѫговатн ταπεινόω; обрѫчнтн сѧ ζητέω; обыкнѫтн сѧ εἴωθα; обычан ἰδίωμα; обѣснтн κρεμάννυμι; обѣщаватн ὁμολογέω; обѫханнѥ ὀσμή.

ОТЪ-

ἀπο-: отрннѫтн ἀπωθέω, ἀποτίθημι; отъвестн ἀπάγω, ἀποφέρω, ἀπωθέω; отъвратнтн, отъвращатн ἀποστρέφω; отъврѣстн ἀποκαλύπτω; отъврѣщн ἀποῤῥίπτω, ἀποστρέφω, ἀφαρέω, ἀφίστημι; отъвѣщаватн ἀποκρίνομαι, ἀποφθέγγομαι; отъвѣщатн ἀποκρίνομαι, ἀποφαίνομαι, ἀποφθέγγομαι, ἀπόκρισιν ποιέω; отъдатн ἀποδίδωμι; отъдѣлѧтн сѧ ἀπέχομαι; отънтн ἀπέρχομαι, ἀφικνέομαι; отъкрытн ἀποκαλύπτω; отъскоунтн ἀποπηδάω; отъстѫпнтн ἀφίστημι; отъсѫднтн ἀπαγορεύω; отъчѧѩтн сѧ

ἀπαγορεύω; отъѩтн ἀπόλλυμι; отъводъ ἀπῶρυξ; отъвѣтъ ἀπολογία, ἀπόφθεγμα; отъвѣщаннїе ἀπόκρισις; отъкрывеннїе ἀποκαλυφθῆναι, τό; отъстѫпленнїе ἀπόστασις; отъсѫжденнїе ἀπόφασις;

ἐκ-: отоумьстнтн ἐκδικέω; отъврѣщн ἐξαίρω, ἐξάγω, ἐξολοθρεύω; отъгънѧтн ἐξορίζω; отънтн ἐξέρχομαι; отъметатн ἐξαίρω, ἐκβάλλω; отъмьстнтн ἐκδικέω; отъпастн ἐκπίπτω; отъсѫднтн ἐκδικέω; отъѩтн ἐξαιρέω, ἐξαίρω; отоумьстнїе ἐκδίκησις; отоумьсть, отъмьсть ἐκδίκησις; отъмьщеннїе ἐκδίκησις;

κατα-: отътрьзатн κατατίλλω; отъврѣщн καταβάλλω; отъвѣщатн καταψηφίζομαι; отъсѫднтн καταψηφίζομαι; отътрьзаннїе κατατιλεῖν;

ἀνα-: отънтн ἀναχωρέω; отъгънаннїе ἀνατροπή;

δια-: отъврьзатн, отъврѣстн διανοίγω; отъврѣщн διαῤῥήνυμι; отълѫчатн διορίζω, διαστέλλω; отъсѫднтн διακρίνομαι;

ἐπι-: отъвестн ἐπάγομαι; отъвратнтн ἐπιστρέφω; отъвѣщаватн ἐπάγω; отъмьстнтн ἐπαμύνω;

ἀντι-: отъврѣщн ἀντιλέγω; отъглаголатн ἀντιλέγω;

παρα-: отъврѣщн παραιτέομαι; отъдъшеннїе παραψυχή;

ὑπο-: отъстѫпнтн ὑποχωρέω;

Ø: отъвестн ἄγω; отъврьзатн ἀνοίγω; отъврѣстн ἀνοίγω; отъврѣщн ἀθετέω, ἀρνέομαι, παύω; отъвѣщатн φημί; отъдатн δίδωμι; отънтн πορεύομαι; отълѫнтн χωρίζω; отъпастн πίπτω; отъстѫпнтн χωρέω; отъсѫднтн δικάζω, κρίνω; отъѩтн ἁρπάζω, ῥύομαι; отъпаденнїе πτῶσις; отъсѫжденнїе ψῆφος, δίκη;

прн-

προσ-: прнблнжнтн сѧ προσεγγίζω, προσέχω; прнложнтн προστίθημι, прнлагатн προστίθημι, προστρίβω; прнлежатн πρόσκειμαι; прнлѣпнтн προσκολλέω; прнльпнѫтн προσκολλέομαι; прннашатн προσφέρω; прннестн προσφέρω; прннеснтн προσφέρω; прнрещн προστίθημι; прнстѫпатн, прнстѫпнтн προσέρχομαι; прнтн προσέρχομαι, προσηλυτεύω; прнѩтн προσδέχομαι; прнходъ προσήλυτος; прншьльць προσήλυτος;

ἐπι-: прнбытн ἐπεισάγω; прнбывшеѥ ἐπίδοσις; прнвестн ἐπάγω, ἐπανάγω; прнвлачнтн ἐπισπάω, прнложнтн ἐπιτίθημι; прнзьрѣтн ἐπιβλέπω; прнлежатн ἐπίκειμαι; прнмыслнтн ἐπινοέω; прнмѣснтн ἐπιμίγνυμι; прнрнцатн ἐπάγω; прнставнтн ἐφίστημι; прнсѣтнтн, прнсѣщатн ἐπισκέπτομαι; прнтн ἐπέρχομαι; прнходнтн ἐπέρχομαι; прнмѣсьнкъ ἐπίμικτος; прнсадьнкъ ἐπιβάτης; прнходъ ἐπείσακτος; прншьствнїе ἔφοδος;

συν-: прнвъкоупнтн сѧ συνάπτομαι; прнвѧзатн συνδέω; прнложнтн συνάπτω; прнмѣснтн συνάπτω; прнмѣшатн συναναμείγνυμι; прнстрѧѩтн συμβαίνω; прнтыкатн συνάπτομαι, χωρέω, συῤῥέω; прнчнстн сѧ συναρίθμέομαι; прнѩтн συμπεριλαμβάνω; прнмѣсьнкъ σύμμικτος;

ἀνα-: прнвестн ἀνάγω; прнзыватн ἀνακαλέω; прнлежатн ἀνάκειμαι;

εἰσ-: прнвестн εἰσάγω; прнводнтн εἰσάγω; прнтн εἰσέρχομαι; прнѩтн εἰσδέχομαι; прншьствнїе εἴσοδος;

παρα-: прнложнтн παρασκευάζω; прнтн παραγίγνομαι, παρίστημι; прншьствнїе παρουσία; прнклоньнъ παραπλήσιος; прнклоньнѣ παραπλησίως;

περι-: прнтѧжатн περιποιέομαι;

κατα-: прнтн καταβαίνω; прнтѧжатн κατεργάζομαι; прнѩтн καταλαμβάνω; прнчѧстнтн κατακληρονομέω; прнчѧстнїе κατάσχεσις; прнѩтнїе κατάσχεσις;

ἀπο-: прнлагатн, прнложнтн ἀπεικάζω; прнтн ἀφικνέομαι; прнтыщатн ἀπεικάζω; прнѩтн ἀπολαμβάνω; прнходнтн ἀφικνέομαι; прнчѧстнтн ἀποκληρόω; прннесъ ἀπαρχή; прнхожденнїе ἄφιξις;

ἐξ-: прнтн ἐξέρχομαι;

про-: прнградъ πρόθυρα, τά;

Ø: прнблнжатн сѧ, ἐγγίζω, ποδηγέομαι; прнблнжнтн сѧ ἐγγίζω, πελάζω, πλησιάζω; прнвестн ἄγω; прнвлаѵнтн ἕλκω; прнводнтн ἄγω; прнзъватн καλέω; прнннматн λαμβάνω, δέχομαι, ἀπολαύω; прнкасатн ἐγγίζω; прнклоннтн ἁρμόττω; прнкоснѫтн сѧ ἅπτομαι; прнлагатн ἔοικα, αἰνίττομαι, δέχομαι; прнложнтн ἁρμόττω; прнложнтн μίγνυμι; прннестн κομίζω, ἄγω; прнноснтн φέρω, κομίζω, ἄγω; прнобрѣстн κερδέω; прнобьщнтн κοινωνέω; прнпадатн πίπτω; прнплоднтн καρπόω; прнрещн φημί; прнспѣтн ἥκω, ἔρχομαι; прнстѫпатн, прнстѫпнтн πελάζω; прнтн ἔρχομαι; прнтн ἥκω, χωρέω, ἐγγίζω, ὁρμάω; прнтѧжаватн, прнтѧжатн κτάομαι; прнходнтн ἔρχομαι, χωρέω, ἥκω; прнѩтн λαμβάνω, δέχομαι, εὑρίσκω, κομίζομαι, τυγχάνω; прнѵѧстнтн κληρονομέω; прнобьщеннѥ κοινωνία; прнбытъкъ κέρδος; прнтъкъ ἐνώτιον; прнмракъ γνόφος; прнпложденнѥ πλεονασμός; прнтѧжаннѥ κτῆσις; прнходъ ξένος; прнѵѧстнѥ κληρονομία, κλῆρος; прнѵѧщеннѥ κοινωνία; прнклоньнъ ὅμοιος, ἐοικώς; прнмраѵьнъ γνόφου;

про-

про-: проповѣдатн προαγορεύω, προλέγω, προθεσπίζω, προμηνύω, προδηλόω, προσημαίνω; проповѣдоватн προφητεύω, προθεσπίζω; проповѣдѣтн προαγορεύω, προαπαγγέλλω, προφητεύω; прорещн προφητεύω, προλέγω, προθεσπίζω; прорнцатн προφητεύω προαγορεύω; пророчьствоватн προφητεύω; промышленнѥ πρόνοια; прореченнѥ πρόῤῥησις; прорнцаннѥ πρόῤῥησις; пророчьство προφητεία, πρόῤῥησις; проповѣдатель προαγορεύσας; пророкъ προφήτης;

диа-: провестн διάγω; проводнтн διατελέω; прогънатн διώκω; прокопатн διωρύττω; прострѣтн διαπετάννυμι; проходнтн διαπορεύομαι, διοδεύω; проповѣдатн διαπορθμεύω;

ἐκ-: продльжнтн ἐκτείνω; пролнватн, пролнѩватн ἐκχέω; пропѧтн ἐκπετάννυμι; прорастнтн ἐκφέρω; простнратн ἐκτείνω, ἐξαπλόω; прострѣтн ἐκτείνω, ἐκπετάννυμι; протѧгнѫтн ἐκτείνω; протѧженнѥ ἔκτασις; прострьтнѥ ἐκτείνω;

ἐπι-: продльжатн ἐπιμένω, ἐπιτείνω; прострѣтн ἐπιτείνω, ἐπάγω; проповѣдатн ἐπιφέρω; прорещн, прорнцатн ἐπάγω; продльженнѥ ἐπίτασις; протѧженнѥ ἐπίτασις;

ἀνα-: прозѧбнѫтн ἀνατέλλω, прорѧщатн ἀναθάλλω; прозѧбленнѥ ἀνατολή;

προσ-: проповѣдатн προσφέρω; проповѣданнѥ προσηγορία, проповѣдѣтн προσφέρω;

περι-: проноснтн περιφέρω; протѧгнѫтн περιίστημι;

други: продатн, продаѩтн ἀπεμπωλέω, ἐμπορεύομαι; проходнтн μετέρχομαι, проповѣдѣтн παραπέμπω;

Ø: продатн, продаѩтн πωλέω; пробѣгнѫтн φεύγω; продльжнтн μηκύνω; прозѧватн φύω; прозѧбнтн θάλλω; прозѧбнѫтн φύω; протѧгнѫтн τείνω; проданнѥ πράσις; простнрало ψυγμός; проповѣдатн λέγω, σημαίνω, παρεγγυάω, κηρύττω, αἰνίττομαι, διδάσκω, δηλόω; прорещн λέγω, φημί; проповѣдѣтн σημαίνω, κηρύττω; прорнцатн αἰνίττομαι, φθέγγομαι; проповѣданнѥ θέσπισμα, ἀγγελία, κήρυγμα; пророчьство ἑρμηνεία;

прѣ-

μετα-: прѣвестн μετάγω, μεταίρω; прѣмѣннтн μεταβάλλω; прѣмѣнѩтн μεταβάλλω, μετάγω, μεταφέρω; прѣноснтн μεταφέρω; прѣселнтн μετοικίζω; прѣстѫпатн μεταβαίνω, μεταφέρομαι; прѣстѫпнтн μεθίστημι; прѣложеннѥ μετάθεσις; прѣмѣненнѥ μεταβολή; прѣнесеннѥ μεταφορά; прѣселеннѥ μετοίκησις; прѣсельннкъ μέτοικος; прѣставленнѥ μετάθεσις;

παρα-: прѣвестн παρέλκω; прѣвлѣщн παρασύρω; прѣдатн παραδίδωμι; прѣдаѩтн παραδίδωμι; прѣстѫпатн παραβαίνω; прѣстѫпнтн παραβαίνω; прѣстѫпленнѥ παράβαις;

ὑπερ-: прѣзьрѣтн ὑпероpáω; прѣобндѣтн ὑпероpáω; прѣспѣтн ὑперакоντίζω; прѣстѫпатн ὑперβαίνω; прѣзорніе ὑперηφανία, ὑперήφανον, τό; прѣзоръ ὑперηφανία; прѣзьрѣнніе ὑперηφάνεια;

δια-: прѣбыватн διαμένω, διατελέω; прѣпоѭсатн διαζώννυμι; прѣшьствніе διαγωγή;

περι-: прѣбытн περιγίγνομαι; прѣпоѭсатн περιζώννυμι; прѣстѫпнтн περιοpáω; прѣгрѣшеніе περίπτωμα;

κατα-: прѣобндѣтн καταφρονέω, καταδυναστέω; прѣобнѫдатн καταδυναστέω; прѣѩтніе κατάχεσις;

προ-: прѣданніе προδοσία; прѣдѣдъ πρόγονος, προπάτωρ;

други: прѣбыватн ἐπιμένω, προσμένω; прѣбытн ἀναμένω, ἐπιμένω, προσμένω; прѣдатн ἐκδίδωμι; прѣдаѩтн ἐκδίδωμι; прѣнтн ἀπάγομαι; прѣложнтн προστίθημι; прѣльщатн ἐξαπατάω; прѣмѣннтн прѣмѣнѩтн ἐναλλάττω; прѣноснтн ἐπανάγω; прѣобндѣтн ἀδικέω; прѣсѣдѣтн ἐγκαθίζω, ἐνέδραις ἐπιτειχίζω; прѣтръпѣтн ὑφίσταμαι; прѣвноукъ ἀπόγονος; прѣльсть ἐξαπάτη; прѣмѣненніе ἐναλλαγή;

Ø: прѣбытн μένω; прѣгаратн τίθημι; прѣгрѣшнтн πλημμελέω; прѣдатн δίδωμι; прѣклаѩтн κλίνω, κάμπτω; прѣклонитн сѧ ῥέπω; прѣльстнтн πλανάω, ψεύδομαι; прѣльщатн μιαίνω; прѣмлькнѫтн ἡσυχάζω; прѣмѣнѩтн ἀμείβομαι; прѣноснтн κομίζομαι; прѣполовнтн μεσέω; прѣпоѭсатн ζώννυμι; прѣпьрѣтн πείθω; прѣселнтн αἰχμαλωτεύω; прѣспѣтн ῥέπω; прѣстатн παύω; прѣстѫпнтн πατέω, πορεύομαι; прѣвон τιάρα; прѣвѣсна ζυγόν; прѣгрѣшеніе πλημμελεία; прѣзорніе прѣзьрѣнніе ἀλαζονεία; прѣльсть φρόνημα; прѣльщеніе πλάνη; прѣмýльчаніе παῦλα; прѣмѣненніе τροπή, γνώμη; прѣпьрѩ δίκη; прѣстолъ θρόνος; прѣсѣдъ δόλος; прѣтеченіе ῥοπή; прѣзорнвъ ἀλάστωρ, ἀλάζων;

раз-

δια-: развратнтн διαστρέφω; развращатн διαστρέφω; разграбнтн διαρπάζω; раздѣлнтн διαιρέω; разлиѩтн διαχέω; разлѫчатн διακρίνω; разлѫнтн διαφωνέω, διαστέλλω, διαχωρίζω; размѣрнтн διίστημι; разоумѣтн διαγιγνώσκω, διανοέω; расслабнтн διαλύω; расыпатн διασπείρω, διαφθείρω, διαλύω, διασκορπίζω; расѣѩтн διασπείρω, διασκεδάννυμι; развѣтъ διαβούλιον; разграбленніе διαρπαγή; раздѣленніе διαίρεσις; различеніе διαφορά; различіе διαφορά; разлѫченніе διαφορά, τὸ διάφορον, διάκρισις; разоумъ διανόημα, διάνοια; разоумѣннie διάκρισις; расѣѩтніе διασπορά; расыпаннie διαφθορά, διασκορπισμός, διασπορά; различь διαφόρως; различьнъ διάφορος;

κατα-: разарѩтн καταλύω; разбнтн κατατιτρώσκω; раздроушнтн καταλύω; раздѣлѩтн κατεργάζομαι; разорнтн καταλύω, καθαιρέω, καταβάλλω, κατασκάπτω, κατερημόω; разоумѣтн καταμανθάνω, κατανοέω, καθοράω; раскопатн κατασκάπτω; расыпатн καταλύω; разореніе κατάλυσις; расыпаннie κατάλυσις; разоумьнъ κατάληπτος;

παρα-: разгнѣватн παραπικραίνω παροργίζω παροξύνω расслабнтн παραλύω расслабѣтн παραλύομαι расыпатн παραλύω разгнѣваннie παραπικραίνειν, τό; παροργίσαι, τό; распѫтніе πάροδος;

ἐκ-: развратнтн ἐκστρέφω; развращатн ἐκστρέφω; разгорѣтн сѧ ἐξάπτομαι; разливатн разлиѩтн ἐκχέω; расслабнтн ἐκλύω; расслабѣтн ἐκλύομαι; расслабленніе ἔκλυσις; расѣлина ἔκρηγμα;

ἀπο-: разбнтн ἀποτειχίζω;

ἐπι-: развратнтн ἐπιστρέφω; разоумѣтн ἐπιγιγνώσκω; разоумъ ἐπίγνωσις; разоумѣннie ἐπίγνωσις;

συν-: развращатн συστρέφω; разоумѣтн συνοράω; развращеніе συστροφή;

εἰσ-: разливатн εἰσρέω;

μετα-: расселенъ] μέτοικος; раскаѩніе μεταμέλεια;

ἀνα-: развнтн ἀνειλέω;
ἐν-: разоумъ ἐνθύμημα;
προ-: разоумъ πρόφασις;
διχο-: расѣченніе διχοτόμημα;
Ø: раждгатн καίω; развѣѩтн λικμάω; разгнѣватн ἀγανακτέω; разграбнтн καρπόω; раздрѣшнтн λύω; раздыматн κινέω; раздѣлнтн μερίζω; раздѣлѩтн μερίζω ἐργάζομαι γεωργέω; разлнѩтн χέω; разлѫчатн χωρίζω; разлѫчнтн χωρίζω; разорнтн ἐδαφίζω; разоумѣватн νοέω θεωρέω λαμβάνω; разоумѣтн γιγνώσκω γνωρίζω μανθάνω νοέω ὁράω; раскопатн ὀρύττω; распастн сѧ ῥήγνυμαι; распастн поимаіνω; расслабѣтн πίπτω; распалнтн ὕλαις χράομαι; расыпатн φθείρω λύω λυμαίνομαι σκεδάννυμι; расплоднтн πληθύνω; располнтн сѧ θερμαίνομαι; распѧтн растрьзатн ῥήγνυμι; расѣстн сѧ ῥήγνυμαι; расѫднтн κρίνω δικάζω; разоумъ νόημα, λογισμός, γνώμη, γνῶσις, ἑρμηνεία, βουλή, σκοπός; разоумѣнніе γνῶσις; распѫтніе ἀγυιά, ἀγορά; расыпатель λοιμός; развоннникъ λῄστης ἀνδροφόνος καὶ μιαιφόνος; разгорѣніе ζέσις; развоннчь μιαιφονίας разоумнчьнъ λογικός;

съ-

съ$_1$-

συν-: събнратн συλλέγω συνάγω; съвъкоупнтн συνάγω συνάπτω συζεύγνυμι; съвѣщаватн, съвѣщатн, съвѣщеватн συμβουλεύω; съкоупнтн συνάπτω; сълоучатн сѧ συμβαίνω; съмыслнтн συνίημι; съмѧстн συγχέω, συμφύρω; съплестн συμπλέκω; съравьнѩтн συνομολογέω; съставнтн συνδέω, συγκεράννυμι; съшнватн συῤῥάπτω; събьратн συνάγω, συλλέγω, συνέρχομαι, ἐπισυνάγω; събытн сѧ συμβαίνω; съвршнтн συντελέω; съдѣлатн συνεργέω; съзъватн συνάγω; съконьчаватн συμπληρόω, συντελέω; съконьчатн συντελέω, συμπεραίνω; съкращатн συντέμνω; съкратнтн συντέμνω; съкроушатн συντρίβω; сложнтн συνάγομαι, σύγκειμαι; слоѫнтн συγκλάω; снабъдѣтн συντηρέω; сътьрѣтн συντρίβω, συνθλάω; съборъ συναγωγή; съвъкоуплѣніе συνάφεια, συνάψαι; съвѣдѣніе συνειδός; съмѣсьникъ σύμμικτος; съмѣшеніе σύγκρασις; съставъ σύστημα, συνθήκη; съвѣщаніе συμφωνία; съвѣтъ συμβουλή, σύλλογος; съвѣтьникъ σύμβουλος; съдрьжаніе συνέχεια; съконьчаніе συντέλεια, συμπλήρωσις; съкроушеніе συντριβή, συντρίψις; съпрѫгъ συνεζευγμένος; съвѣтьнъ συμβουλευτικός; слоучьнъ συμβαίνων;
ὁμο-: сличеніе ὁμοίωμα ὁμοίωσις; съмеждьникъ ὅμορος;

съ$_2$-

ἐκ-: съблѫднтн, съблѫждатн ἐκπορνεύω; съвлѣщн ἐκδύω; съвратнтн ἐξοκέλλω; съвращатн ἐκκλίνω; съгрѣшнтн ἐξαμαρτάνω; съклѣщатн ἐκπιέζω; съконьчатн ἐκλείπω; съповѣдатн ἐκδιηγέομαι, ἐξηγέομαι; съконьчаніе ἔκβασις, ἔκλειψις; съпаденіе ἔκπτωσις;
ἀπο-: съвратнтн ἀποστρέφω; съврѣщн ἀφαιρέω; съвршатн ἀποτελέω; съвѣствоватн ἀπαγγέλλω; съгрѣшнтн ἀποστρέφω; съкѫтатн ἀπόκειμαι; съннтн ἀποῤῥίπτομαι; снѧтн ἀφαιρέω; състроугатн ἀποξύνω, сътварѩтн ἀποτελέω; съкровьнъ ἀπόκρυφος;
παρα-: съвратнтн παρατρέπω; съгнѣватн παραπικραίνω; съгрѣшнтн παραπίπτω; съказатн пааднлóω; сътворнтн парасκευάζω; съгрѣшеніе παράπτωμα; съмѣреніе παρεξέτασις;

съ$_3$-

κατα-: съвестн καταβιβάζω, κατάγω; съвождатн καταβιβάζω; слазнтн, сълѣстн καταβαίνω; сънитн καταβαίνω, καταβιβάζω; съпоустнтн καταβιβάζω; съходнтн

καταβαίνω; съвѧзати καταδέω; съградити καταφυτεύω; съдрѡбити κατακόπτω; съжєщи κατακαίω; съконьчати καταδαπανάω, καταλύω; сътворити κατασκευάζω; съказатєль κατήγορος;

ἐπι-: съводити ἐπάγω; съвръшати ἐπιτελέω; съвѣстити ἐπαγγέλλω; съказати ἐπιδείκνυμι; сънити ἐπιφοιτάω; съмѣшєниѥ ἐπιμιξία;

περι-: съвратити περιστρέφω; съградити περιοικοδομέω; сътворити περιποιέομαι;

προσ-: съвратити προσεγγίζω; съвъкоупльати сѧ προσάγω; съгнѫшати сѧ προσοχθίζω; съгрѣшати προσπταίω; съгрѣшити προσπταίω; съказати προσφέρω; съгнѫшєниѥ προσόθισμα;

δια-: съвъпрашати сѧ διακρίνομαι; съвѣстити διαμαρτυρέω; съзьдати διαπλάσσω; съказати διεξέρχομαι; съконьчати διατελέω; сънабъдѣти διαφυλάσσω; съповѣдати διηγέομαι; съпьрѣти сѧ διακρίνομαι;

ἀνα-: съвѣстити ἀναγγέλλω; съглашати ἀνακρούομαι; съградити ἀνοικοδομέω; съграждати ἀναγείρω; съконьчавати ἀναπληρόω; съмѣсити ἀναμίγνυμι; сънабъдѣти ἀνασῴζω; съпротивити сѧ ἀνίστημι; съставити ἀνίστημι;

ἐν-: съдѣлати съдѣловати ἐνεργέω; съдѣланиѥ ἐνέργεια; съдѣлованиѥ ἐνέργεια;

εἰς-: сътворити εἰσπράττομαι;

ὑπο-: съказати ὑποδείκνυμι; съконьчати ὑπολείπω; съказаниѥ ὑπόθεσις;

ἀντι-: съпротивити сѧ ἀντιτείνω, ἀντιπίπτω; съпротивиѥ ἀντιλογία;

Ø: събьрати ἀθροίζω; съвитъ εἰλητός; съвласти κύριός εἰμι; съвратити τρέπω, τρέπομαι, χωρέω; съвръшити τελέω, τελειόω; съвьрѣти ἅπτομαι; съвъкоупити ἐνείρω; съвъкоупльати сѧ νεύω; съвѣдѣти γινώσκω; съвѣстити γνωρίζω; съвѣстовати μαρτυρέω; съвѧзати δέω, πηδάω, ἁρμόττω; съглаголати λαλέω; съгнѫшати сѧ βδελύσσομαι; съградити οἰκοδομέω, ἱδρύω, κτίζω; съграждати οἰκοδομέω; съгрѣшати ἁμαρτάνω; съгрѣшити ἁμαρτάνω; съдолѣти νικάω; съдѣлати ἐργάζομαι; съдѣловати ποιέω, χράομαι; съжалѣти λυπέω; съзьдати pla/ssw, οἰκοδομέω; съказати διδάσκω, δηλόω, ἑρμηνεύω, δείκνυμι, αἰνίττομαι, λέγω, φημί, λύω; съказовати διδάσκω, ἑρμηνεύω, αἰνίττομαι; съконьчавати πληρόω; съконьчати πληρόω, τελευτάω, δαπανάω, παύω; съкрилѧти сѧ πτερύσσομαι; съкрушити θραύω; съкрыти κρύπτω; съкоупити κομίζω; сълнити сѧ ὁμοιόομαι; сълоучити сѧ χράομαι; съмръкнѫти сѧ σκοτάζω; съмысліти φρονέω; съмѣрити ταπεινόω; съмѣсити κεράννυμι, φύρω; съмѣшати μίγνυμι; съмѧсти φύρω, σκυλεύω; сънабъдѣвати φυλάσσω; сънабъдѣти φυλάσσω; съповѣдати διδάσκω, δηλόω; съподобити ἀξιόω, ὁμοιόω, ἔοικα, τυγχάνω; съподобльати ἀξιόω; съразумѣвати съразумѣваѥмъ νοητός; съскръбити θλίβω; съставити ἵστημι; състроити ῥυθμίζω; сътварѧти ποιέω; сътворити ποιέω, ἐργάζομαι, πράττομαι, δράω, δημιουργέω; сътѫжити, сътѫжати ἀγανακτέω, γειτνιάζω; съшъвенъ ῥαπτός; съборъ ἀγωγή; съвъкоуплениѥ κοινωνία; съвѣдѣниѥ γνῶσις; съвѧзаниѥ δεσμόν; сълучениѥ εἶδος; сълучиѥ σχῆμα; съмеждьникъ ἀστυγείτων; съставъ ἁρμονία; съблазнъ σκάνδαλον; съблѫждениѥ πορνεία; съвитъкъ κεφαλίς; съвръшениѥ τέλος; съвѣститєль παρεκτικός; съвѣщаниѥ ἀγγελία; съвѣтъ βουλή; съгнѫшениѥ βδέλυγμα; съграждениѥ οἰκοδομή, οἰκοδομία; съгрѣшениѥ ἁμάρτημα; съказаниѥ ἑρμηνεία, παιδεία, τὸ διδάξαι; съконьчаниѥ τέλος, τελευτή, παῦλα; съмракъ σκότος; съмыслъ φρόνημα, φρόνησις; съмышлениѥ φρόνημα; сънабъдѣниѥ φυλακή; съподоблениѥ εἴκασμα, σχῆμα; сътворениѥ δημιουργία; сътѫжениѥ ἀγανάκτησις; съходьникъ πρόξενος; съшьствиѥ νιφάς; съблазнльнъ σφαλερός; съвѣстьнъ γνώριμος, γνωστός; съвѣтьнъ γνωστός; съдлъжь ὀφείλων; съмеждьнъ γείτων; съмысльнъ λογικός; съпротивьнъ ἐνάντιος.

СЪКРАЩЕНИЯ НА ПАМЕТНИЦИ

ЖитТеодСик	МинЧетАпр – Житие на преп. Теодор Сикейски от Миней-чети за м. април, XVI в. Московска синодална библиотека, № 91.
Зогр	Зографско четириевангелие, старобългарски глаголически ръкопис, X–XI в., Санкт Петербург, РНБ, Глаг. 1.
Ис. (ТкУпир)	Тълкувания към Книга на пророк Исая по препис от XV в., направен от ркп. на Упир Лихий от 1047 г.
ЙоЛествXIVв.	Лествица на Йоан Климакс, XIV в. Московска синодална библиотека, № 141.
Мар	Мариинско четириевангелие, старобългарски глаголически ръкопис, нач. XI в., Виена, Австрийска национална библиотека (ÖNB), Vindob. Slav. 146.
НиконПанд	Пандекти на Никон Черногорец, синод. препис, 1296 г., Москва, ГИМ, Син. № 836.
ПандАнтXIв.	Пандекти на Антиох, XI в. Москва, ГИМ, Воскр. 30.
Сб1076г.	Сборник на княз Светослав, запазен в руски препис от недостигнал до нас старобългарски сборник, Санкт Петербург, РНБ, Ерм. № 20.
СинПс	Синайски псалтир, старобългарски глаголически ръкопис, X–XI в., Синай, Библиотеката на манастира „Св. Екатерина“, Cod. slav. 38.
СинТр	Синайски требник, старобългарски глаголически ръкопис, X–XI в., Синай, Библиотеката на манастира „Св. Екатерина“, Sin. Slav. Ms37 (стара част); I/N (нова част).
Супр	Супрасълски сборник, старобългарски кирилски ръкопис, X в., Любляна, Унив. библ., Cod. Cop. 2; Санкт Петербург, РНБ, Q.п.I.72; Варшава, Национална библиотека (Bibl. Narodowa), БОЗ.201.
ТълкПсалтXIIв.	Псалтир с тълкования, XII в., извлечения от описанието на П. А. Лавровски (цит. по Срезн).
Хил	Хилендарски листове, старобългарски кирилски фрагмент. Одеска държавна научна библиотека, 1/1 (533).

ИЗПОЛЗВАНИ РЪКОПИСИ

F.I.461	Среднобългарски библейски кодекс, посл. четвърт XIV в. Санкт Петербург, РНБ, F.I.461
F.I.3	Руски препис, XV в., съдържа Книгата на пророк Иезекиил без тълкувания, Санкт Петербург, РНБ, F.I.3
Щ507	Влахомолдавски препис, точно копие на F.I.461, 1475 г., Москва, ГИМ, Щукин № 507
С1	Първи препис в Софийския комплект на ВМЧ, 1535–1540 г., Санкт Петербург, РНБ, Соф. 1323.
С2	Втори препис в Софийския комплект на ВМЧ, 1535–1540 г., Санкт Петербург, РНБ, Соф. 1323

У1	Първи препис в Успенския комплект на ВМЧ, 1552–1553 г., Москва, ГИМ, Син. 996
У2	Втори препис в Успенския комплект на ВМЧ, 1552–1553 г., Москва, ГИМ, Син. 996
Ц1	Първи препис в Царския комплект на ВМЧ, 1554 г., Москва, ГИМ, Син. 182
Ц2	Втори препис в Царския комплект на ВМЧ, 1554 г., Москва, ГИМ, Син. 182
Ч1	Руски препис, втора половина на XV в., Москва, ГИМ, Чуд. 182
Ч2	Руски препис, втора половина на XV в., Москва, ГИМ, Чуд. 184

РЕЧНИЦИ И ИНДЕКСИ

БЕР	*Български етимологичен речник*. Т. 1. София, 1971 [Bulgarski etimologichen rechnik. T. 1. Sofia, 1971].
Илиева 2013	И л и е в а, Т. *Старобългарско-гръцки словоуказател към Книгата на прор. Иезекиил* (= Старобългарският превод на Стария Завет. Т. 3. Под общата редакция на Св. Николова). София, 2013. [Ilieva, T. Starobalgarsko-gracki slovoukazatel kam Knigata na pror. Iezekiil (= Starobulgarskiyat prevod na Staria zavet. T. 3. Pod obštata redakcia na Svetlina Nikolova). Sofĭa, 2013].
Микл	M i k l o s i c h, F. *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*. 2 Neudruck der Ausgabe (Wien 1862–1865). Wien, 1977.
Срезн	С р е з н е в с к и й, И. И. *Материалы для словаря древнерусского языка*. Репринтное издание. Т. 1; Т. 2; Т. 3. Санкт-Петербург, 1893; 1902; 1912 [Sreznevskiĭ, I. I. Materialy dlia slovaria drevnerusskogo iazyka. Reprintnoe izdanie. T. 1; T. 2; T. 3. Sankt-Peterburg, 1893; 1902; 1912].
СС	*Старославянский словарь (по рукописям X–XI в.).* Под редакцией Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. Москва, 1994 [Staroslavianskiĭ slovar' (po rukopisiam X–XI v.). Pod redaktsieĭ R. M. Tseĭtlin, R. Vecherki i E. Blagovoĭ. Moskva, 1994].
СтбР	*Старобългарски речник.* Отг. ред. Д. Иванова-Мирчева. Т. 1. София, 1999. Т. 2. София, 2009 [*Starobulgarski rechnik*. Otg. red. D. Ivanova-Mircheva. T. 1. Sofia 1999; T. 2. Sofia 2009].
Фасмер	Ф а с м е р, М. *Этимологический словарь русского языка*. Т. 1–4. Перевод с немецкого и дополнения О. Н. Трубачева. 2 изд. Москва, 1986 [Fasmer, M. Etimologicheskiĭ slovar' russkogo iazyka. T. 1–4. Perevod s nemetskogo i dopolnenia O. N. Trubacheva. 2 izd. Moskva, 1986].

ЛИТЕРАТУРА

Андријевска 2003 — А н д р и ј е в с к а, Н. *Преводот на грчкото приативно алфа во старите македонски текстови.* Скопје, 2003 [Andrijevska, N. Prevodot na grchkoto privativno alfa vo starite makedonski tekstovi. Skopje, 2003].

Барановская 1974 — Б а р а н о в с к а я, В. Г. *Глаголы с приставкой въз- в древнерусском языке XI–XIV вв*. – В: Вопросы словообразования и лексикологии древнерусского языка. Москва, 1974, с. 122–137 [Baranovskaia, V. G. Glagoly s pristavkoĭ vaz- v drevnerusskom iazyke XI–XIV vv. – V: Voprosy slovoobrazovania i leksikologii drevnerusskogo iazyka. Moskva, 1974, s. 122–137].

Вайан 1952 — В а й а н, А. *Руководство по старославянскому языку*. Москва, 1952 [Vaian, A. Rukovodstvo po staroslavianskomu iazyku. Moskva, 1952].

Димитрова 2012 — Д и м и т р о в а, М. *Тълкувания на Песен на песните в ркп 2/24 от Рилската света обител*. София, 2012 [Dimitrova, M. Talkuvania na Pesen na pesnite v mss 2/24 ot Rilskata sveta obitel. Sofia, 2012].

Ефимова 2006 — Е ф и м о в а, В. С. *Старославянская словообразовательная морфемика*. Москва, 2006 [Efimova, V. S. Staroslavianskaia slovoobrazovatel'naia morfemika. Moskva, 2006].

Иванова-Мирчева 1974 — И в а н о в а - М и р ч е в а, Д. *Гръцко-български лексикални успоредици*. – В: Славистичен сборник. София, 1974, с. 85–92 [Ivanova-Mircheva, D. Gratsko-bulgarski leksikalni usporeditsi. – V: Slavistichen sbornik. Sofia, 1974, s. 85–92].

Иванова-Мирчева 1977 — И в а н о в а - М и р ч е в а, Д. *К вопросу о характеристике болгарских переводческих школ от IX, X до XI века* [Ivanova-Mircheva, D. K voprosu o kharakteristike bolgarskikh perevodcheskikh shkol IX, X do XI veka]. – Palaeobulgarica, 1 (1977), № 1, с. 37–48.

Илиева 2008а — И л и е в а, Т. *Редки думи в старобългарския превод на Книгата на пророк Йезекиил по ръкопис 461 от Руската национална библиотека – Санкт Петербург.* – В: Преславска книжовна школа. Т. 10. Шумен, 2008, с. 205–223 [Ilieva, T. Redki dumi v starobulgarskia prevod na Knigata na prorok Iezekiil po rakopis 461 ot Ruskata natsionalna biblioteka – Sankt Peterburg. – V: Preslavska knizhovna shkola. T. 10. Shumen, 2008, s. 205–223].

Илиева 2008б — И л и е в а, Т. *Паронимия при думите-термини в Йоан-Екзарховия превод на Богословието*. – В: Проблеми на Кирило-Методиевото дело и на българската култура през IX–X век (= Кирило-Методиевски студии, кн. 17). София, 2008, с. 372–391 [Ilieva, T. Paronimia pri dumite-

termini v Yoan-Ekzarhovia prevod na Bogoslovieto. – V: Problemi na Kirilo-Metodievoto delo i na bulgarskata kultura prez IX–X vek (= Kirilo-Metodievski studii, kn. 17). Sofia, 2008, s. 372–391].

Илиева 2012а — И л и е в а, Т. *Книгата на пророк Иезекиил по ръкопис F.I.461 от XIVв. и лексиката на старобългарските паметници* [Ilieva, T. Knigata na prorok Iezekiil po rakopis F.I.461 ot XIVv. i leksikata na starobalgarskite pametnitsi]. – В: Jubilejný zborník na počesť prof. Pavla Šimu. Trnava, 2012, p. 28–40.

Илиева 2012б — И л и е в а, Т. *Словник Книги пророка Иезекииля по списку F.I.461: Глоттометрическая характеристика*. – В: Славянское и балканское языкознание. Палеославистика: Слово и текст, Москва, 2012, с. 9–42 [Ilieva, T. Slovnik Knigi proroka Iezekiilia po spisku F.I.461: Glottometricheskaia harakteristika. – V: Slavianskoe i balkanskoe iazykoznanie. Paleoslavistika: Slovo i tekst. Moskva, 2012, s. 9–42].

Лопатин 1964 — Л о п а т и н, В. В. *Об именном префиксе* пра- *в русском языке*. – В: Исследования по исторической лексикологии древнерусского языка. Москва, 1964, с. 245–259 [Lopatin, V. V. Ob imennom prefikse pra- v russkom iazyke. – V: Issledovania po istoricheskoy leksikologii drevnerusskogo iazyka. Moskva, 1964, s. 245–259].

Ляпунов 1929 — Л я п у н о в, Б. М. *Семасиологические и этимологические заметки в области славянских языков: приставка из-* [Liapunov, B. M. Semasiologicheskie i etimologicheskie zametki v oblasti slavianskih iazykov: pristavka iz-]. – Slavia, 7 (1929), № 4, p. 754–765.

Мошиньски 1982 — М о ш и н ь с к и, Л. *Способы перевода греческих словообразований с отрицательной приставкой ἀ- в старославянской Супрасльской рукописи* [Moshin'ski, L. Sposoby perevoda grecheskih slovoobrazoviniĭ s otritsatel'noĭ pristavkoĭ ἀ- v staroslavianskoĭ Suprasl'skoĭ rukopisi]. – Cyrillomethodianum, 6 (1982), p. 81–97.

Николова 1995 — Н и к о л о в а, Св. *За най-стария български средновековен ръкопис на Стария завет*. – Старобългарска литература, 28–29 (1995), с. 110–118 [Nikolova, Sv. Za naystaria balgarski srednovekoven rakopis na Staria zavet. – Starobalgarska literatura, 28–29 (1995), s. 110–118].

Николова 1998 — Н и к о л о в а, Св. *Проблемът за издаването на небогослужебните български средновековни текстове на Стария Завет*. – В: Старобългарският превод на Стария Завет. Т. 1. Книга на Дванадесетте пророци с тълкования. София, 1998 [Nikolova, Sv. Problemat za izdavaneto na nebogosluzhebnite bulgarski srednovekovni tekstove na

Staria Zavet. – V: Starobulgarskiyat prevod na Staria Zavet. T. 1. Kniga na dvanadesette prorotsi s talkovania. Sofia 1998].

Обнорский 1946 — О б н о р с к и й, С. П. *Очерки по истории русского литературного языка старшего периода*. Москва–Ленинград, 1946 [Obnorskiĭ, S. P. Ocherki po istorii russkogo literaturnogo iazyka starshego perioda. Moskva–Leningrad, 1946].

Павлова 1977 — П а в л о в а, Р. *Пространственные конструкции в древнерусском языке в сопоставлении с древнеболгарским*. София, 1977 [Pavlova, R. Prostranstvennye konstruktsii v drevnerusskom iazyke v sopostavlenii s drevnebolgarskim. Sofia, 1977].

Станков 1994 — С т а н к о в, Р. *Лексика Исторической палеи*. Велико Търново, 1994 [Stankov, R. Leksika Istoricheskoĭ palei. Veliko Tarnovo, 1994].

Тасева 2000 — Т а с е в а, Л. *Езикът на преводача Закхей: между книжовното наследство и формалистичните тенденции на епохата* [Taseva, L. Ezikat na prevodacha Zakhey: mezhdu knizhovnoto nasledstvo i formalistichnite tendentsii na epohata]. – Slavia, 69 (2000), № 2, с. 189–210.

Тасева, Йовчева, Илиева 2003 — Т а с е в а, Л., М. Й о в ч е в а, Т. И л и е в а. *Книга на пророк Иезекиил с тълкования*. Изданието е подготвено от Л. Тасева и М. Йовчева. Подбор на гръцкия текст Т. Илиева (= Старобългарският превод на Стария Завет. Т. 2). София, 2003 [Taseva, L., M. Yovcheva, T. Ilieva. Kniga na prorok Iezekiil s talkovania. Izdanieto e podgotveno ot L. Taseva i M. Jovcheva. Podbor na grackiya tekst T. Ilieva (= Starobalgarskiyat prevod na Starija zavet. T. 2). Sofia, 2003].

Тасева 2007 — Т а с е в а, Л. *Словообразователни тенденции в Закхеевия превод на триодните синаксари и неговата Търновска редакция.* – В: Св. Евтимий, патриарх Търновски, и неговата духовна мисия в Европа. Осми международен симпозиум, Велико Търново 14–16 октомври 2004 г. (= Търновска книжовна школа, 8). Велико Търново, 2007, с. 345–357 [Taseva, L. Slovoobrazuvatelni tendentsii v Zakheevia prevod na triodnite sinaksari i negovata Tarnovska redaktsia. – V: Sv. Evtimiy, patriarh Tarnovski, i negovata duhovna misia v Evropa. Osmi mezhdunaroden simpozium, Veliko Tarnovo 14–16 oktomvri (= Tarnovska knizhovna shkola, 8), Veliko Tarnovo, 2007, s. 345–357].

Тасева 2014 — Т а с е в а, Л. *Греческо-славянские словообразовательные эквиваленты в переводах XIV века: (префиксы ἀ-, ἀνα-, ἀπο-)* [Taseva, L. Grechesko-slavyanskie slovoobrazovatel'nye ekvivalenty v perevodakh XIV veka: (prefiksы ἀ-, ἀνα-, ἀπο-)]. – In: Slawische Wortbildung im

Vergleich: Theoretische und pragmatische Aspekte. Hrsg. Swetlana Mengel (= Slavica varia Halensia, 12). Halle–Wittenberg, 2014, p. 370–395.

Тасева 2015 — Т а с е в а, Л. *Словообразувателни тенденции в българския и сръбския превод на календарните стихове на Христофор Митиленски*. – В: Търновската държава на духа. Десети юбилеен международен симпозиум, Велико Търново, 17–19 октомври 2013. Велико Търново, 2015, с. 393–405 [Taseva, L. Slovoobrazuvatelni tendentsii v bulgarskia i srabskia prevod na kalendarnite stihove na Hristofor Mitilenski. – V: Tarnovskata darzhava na duha. Deseti yubileen mezhdunaroden simpozium, Veliko Tarnovo, 17–19 oktomvri 2013. Veliko Tarnovo, 2015, s. 393–405].

Тасева 2021 — Т а с е в а, Л.*Материали за редупликацията на представката съ- в южнославянски средновековни текстове*. – В: Sub specie aeternitatis: Сборник научных статей к 60-летию Вадима Борисовича Крысько. Москва, 2021, с. 453–465 [Taseva, L. Materiali za reduplikatsiyata na predstavkata sa- v yuzhnoslavyanski srednovekovni tekstove. – V: Sub specie aeternitatis: Sbornik nauchnykh stateĭ k 60-letiiu Vadima Borisovicha Krys'ko. Moskva, 2021, s. 453–465].

Улуханов 1969 — У л у х а н о в, И. С. *Славянизмы и народно-разговорные слова в памятниках древнерусского языка XI–XIV вв. (глаголы с приставками пре-, пере- и предъ-).* – В: Исследования по словообразованию и лексикологии древнерусского языка. Москва, 1969, с. 106–186 [Uluhanov, I. S. Slavianizmy i narodno-razgovornye slova v pamiatnikakh drevnerusskogo iazyka XI–XIV vv. (glagoly s pristavkami pre-, pere- i pred'). – V: Issledovania po slovoobrazovaniiu i leksikologii drevnerusskogo iazyka. Moskva, 1969, s. 106–186].

Цейтлин 1971 — Цейтлин, Р. М. *Старославянские прилагательные с приставкой* прѣ- [Tseĭtlin, R. M. Staroslavianskie prilagatel'nye s pristavkoĭ prĕ-]. – В: Studia palaeoslovenica. Praha, 1971, p. 65–71.

Bláhová 1992 — B l á h o v á, E. *Die Bedeutung des griechisch-altkirchenslavischen Index für die Erforschung des altkirchenslavischen Wortschatzes*. – Wiener slawistisches Jahrbuch, 38 (1992), p. 287–306.

Taseva 2007 — T a s e v a, L. *Wortbildungstendenzen in den südslavischen Versionen der Synaxarien zum Triodion*. – In: Darъ slovesny. Festschrift für Christoph Koch zum 65. Geburtstag. Hrsg. von W. Hock und M. Meier-Brügger. Munchen, 2007, p. 277–287.

WORD-BUILDING AND TRANSLATION TRENDS IN THE PREFIXED FORMATIONS IN THE OLD BULGARIAN TRANSLATION OF THE *BOOK OF THE PROPHET EZEKIEL*

(Summary)

The present article investigates separate groups of motivated words from the vocabulary of the *Book of the Prophet Ezekiel* in MS F.I.461 (Russian National Library – St. Petersburg) that have been differentiated according to a word-building formant – in this case a prefix. Conclusions about the prevailing type of the translation technique are drawn and parallels and common tendencies are sought in comparison with the classical Old Bulgarian monuments and the Preslav literacy on the basis of the translating language.

Keywords: Old Bulgarian Translation of the Old Testament; The Book of the prophet Ezekiel; Old Bulgarian word-building; prefixation in Old Bulgarian.

Tatyana Ilieva,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bugarian Academy of Sciences

Татяна Мострова (София, България)

ЗА ЕДНА РЯДКА ДУМА В ПРЕВОДИТЕ НА *ВАРЛААМ И ЙОАСАФ* И *ЛЕСТВИЦАТА НА ЙОАН ЛЕСТВИЧНИК*

Лексемата лѣпъ, която принадлежи към граматичната категория на съществителните имена, се отнася към т.нар. раризми и има специфична семантична структура. От словообразувателно гледище тя е конверсиално образувание от глагола лѣпнтн и носи семантиката на мотивиращата основа. Специфичните ѝ значения и нюанси са получени в процеса на превеждане и се опират на определени гръцки корелати: 1. ἰξός – название на растението ‘бял имел’, както и направеното от това растение ‘лепило (лѣпъ) за хващане на птици’ (срв. Вейсман 1991: 630; Войнов 1943: 377); 2. ἔμπλαστρον – ‘пластир’, лечебно средство, което се лепи, прилепва или, ако отчетем резултативния характер на лѣпъ от конверсията – „нещо прилепено, залепено към болното място“. Срв. „ивица плат, намазана с гъсто лепливо вещество, която се слага на раничка“ (БЕР 5: 313)[1] или „специална мушамичка, намазана с гъсто лековито вещество, която се залепва върху ранички“ (РСБКЕ 2: 503). И понеже става въпрос за превод, речниците на Лидъл–Скот (L-Sc 1996: 545–546) и Софоклес (Sophocles 2003: 456) свързват ἔμπλαστρον с глагола ἐμπλάσσω daub (‘мажа нещо с нещо, замазвам’), също salve (‘намазвам с мехлем’). Софоклес дори цитира *Лествицата на Йоан Климакс* и посочва колоната от *Словото към пастира* (Clim 1168 D). При превода на гръцките корелати и в двата случая обаче се получават специфични значения за отделните употреби на думата лѣпъ, свързани с определен контекст.

Появата на лѣпъ обогатява речниковия фонд на две преводни произведения на старата българска литература – повестта *Варлаам и Йоасаф* и

[1] Цитирано по Софроний Врачански. Кириакодромион, сиреч Неделник. Римник, 1806 (по картотеката на Секцията по лексикология и лексикография на Института за български език при БАН). Авторите на речника приемат мнението на А. Г. Преображенски и Фр. Миклошич за пряк гръцки произход на думата.

Лествицата на Йоан Синайски. Според направената идентификация тази лексема е съхранена в *Слово към пастира*, гл. 2 в *Лествицата*, в най-ранния запазен руски препис от средата на XII в. от сбирката на Румянцев № 198 (РГБ, Москва; нататък Рум198). Във *Варлаам и Йоасаф* лѣпъ се открива в *Притча за славея* и е включена в текста и на сръбски (Мк), и на среднобългарски (от Националния музей „Рилски манастир“ 3/14)[2], и на руски преписи (Срезн; СРЯ; Лебедева 1985; СДРЯ), независимо от причисляването им към различни преводи и редакции в опитите за класификация (Николова 2004)[3].

Лексемата не е характерна за старобългарския канон и отсъства от речниците, които го представят: СР СС SJS. Съвсем бегло, само у И. И. Срезневски и в лексикона на Фр. Миклошич, е регистрирано и значението на лѣпъ ‘пластир’, което е хапакс в *Лествицата* и се намира само в Рум198. Речниците СДРЯ и СРЯ не го отбелязват. У Миклошич (Мк: 350) статията има кратка, сбита структура, в която не е приложен илюстративен материал. Първото значение на лѣпъ ἰξός viscum тук е фиксирано само по сръбски препис на *Житие на Варлаам и Йоасаф* от XVI в. (barl.) от Виенската библиотека, принадлежал някога на Хилендарския манастир. Следва гр. ἔμπλαστρον и съкращението io-clim за преписа на *Лествицата* от XII в. Срезневски дава на първо място значението ‘пластирь, мазь’ без посочване на паметника (Срезн 1: 74), но с означението (В) за използваните записки от Църковнославянския речник на А. Х. Востоков. В неговата статия поценен е приложеният илюстративен материал към отбелязаното на второ място значение ‘клей’ от *Житие на Варлаам и Йоасаф*, по руски препис от XV в.: Яко подобни суть покланяющиися идоломъ чл҃вку ловцю, иже лепъ творя в быльи ловяше птиця. Гр. ἀλοιφή, което стои в края на статията след този пример, според отбелязаното у Liddell, Scott (L-Sc 1996: 72) значение за ἀλοιφή (< ἀλείφω) ‘anything with which one can smear or anoint’ (нещо, с което някой може да маже или да замазва) е твърде далече от семантиката на думата лѣпъ ‘лепило’, употребена във *Варлаам и Йоасаф*, и в никакъв случай не стои в основата на превода. По-скоро то може да се отнесе към обяснението за пластир. Срв. Вейсман 1991: 59 за ἀλοιφή: „мазь, жир, масло; вооб. всякое средство для намазывания или натирания, замазка, смола“. Същият пример от *Повестта* (този път по ръкопис № 1365 от Софийската

---

[2] Използвам случая да благодаря специално на Моня Камуля за чудесното дигитално копие на преписа от Рилския манастир № 3/14, изготвено от нея, което имам възможността да използвам. За някои правописни особености на този ръкопис вж. Камуля 2002.

[3] *Повестта* е само една от изследваните и мисля – една от любимите теми на Св. Николова. В цитираната публикация тя прави преглед на тези опити за класификация и поставя въпроса за преразглеждане на генеологичните отношения между съществуващите славянски преписи въз основа на анализирани в археографски и текстологичен аспект среднобългарски, руски и сръбски ръкописи. Особено важно е мнението ѝ за съществуването на старобългарски превод от XI в. (Николова 1985: 109), потвърдено и от други изследователи.

библиотека на РНБ, Санкт-Петербург, от XIV–XV в.) намираме и в СДРЯ: 458, със семантика ‘клей’. В СРЯ 8: 207 след определението ‘клей’ за лѣпъ на първо място е представен цитат от *Чудовския псалтир* (Пс. 62:9) и тълкуването към него на Теодорит Кирски[4]: „...яко се лѣпомь памятию твоеи любви привѣзанъ есмь“ за гр. κόλλη ‘клей, лепило’, но тук употребата на лѣпъ е в преносен смисъл и не става въпрос за „птичи клей“, а за по-обобщено понятие. Вторият пример повтаря същия пасаж от Срезн и СДРЯ по *Житие на Варлаам и Йоасаф*, но вече в препис от XVII в., по издадения от ОЛДП (Общество любителей древней письменности), № 88 (Справочный выпуск 2004: 279). Характерно за цитирания текст в Срезн, СДРЯ и СРЯ е фразата: „чл҃вку ловцю, иже лѣпъ творѧ“. В издадената „Повесть о Варлааме и Иоасафе“ по руски препис от първата четвърт на XVI в. от сбирката на Болшаков № 420 (Лебедева 1985) думата лѣпъ е отразена и в словоуказателя (Лебедева 1988: 79). На това място в нейното издание обаче в контекста се появява съчетанието человѣку липителю (sic!), вм. чл҃вку ловцю в другите руски преписи, използвани у Срезн, СРЯ и СДРЯ. Това би могло да бъде един маркер, който разделя отделни групи преписи, затова ще цитирам и текста по изданието на Лебедева (1985: 147): „Глаголаше бо, яко подобни суть идоломъ кланяющиися человеку липителю, иже, устроивъ лѣпа, ятъ единъ от малыхъ птиць, соловеи сию наричють“.

След всичко изложено дотук ще представя илюстративния материал от повестта *Варлаам и Йоасаф* по среднобългарския, търновски по произход ръкопис от Библиотеката на Националния музей „Рилски манастир“ (нататък НМРМ) № 3/14 от 60-те години на XIV в.[5] Паралелният гръцки текст е по изданието на J. Fr. Boissonade (Boissonade 1832: 79–80) (= PG 96: col. 941). *Притчата за славея*, която съдържа анализираната лексема лѣпъ, е поучение към тези, които вярват в идоли и сами, със собствените ръце, ги създават. Преди началото (л. 54а), на празната половина от горния ред в ръкописа има късен червенослов с по-дребни разкривени букви. По-нататък заглавието е повторено в самия текст на следващата страница, което се среща и в други преписи[6]:

НМРМ 3/14, л. 54а-б: **ѡ славн прѣтча**⁘ Гл҃аголаше (sic!) бѡ ꙗко подобнн сѫтъ. покланѣѫщен сѧ ндоломъ, чловѣк҃ лѣпнтелю. иже лѣпъ творѧ въ былн ловѣше птнцѧ. н ѹхватнвъ еднннѫ ѿ прѣмалыхъ птнцъ. ѫже нарнцаѫтъ славнн...

Гр. 79а: Ἔλεγε γὰρ ὅτι ὅμοιοί εἰσίν οἱ τῶν εἰδώλων προσκυνηταὶ ἀνθρώπῳ ἰξευτῇ, ὃ κατέσχεν ἓν τῶν σμικροτάτων στρουθίων ἀηδόνα τοῦτο καλοῦσι...

---

[4] Цитирам само част от примера.

[5] Датировката по водни знаци, както и другите данни за преписа на *Варлаам и Йоасаф* са използвани по ръкописа на подготвеното издание на описа „Славянски ръкописи в Рилския манастир“, том 2, с авторски колектив Б. Райков, Хр. Кодов, Б. Христова, за което изказвам искрена благодарност на проф. Боряна Христова.

[6] Срв. рък. № 690, руски препис от Троицко-Сергиевата лавра, XVI в., л. 73б (по дигиталното копие на адрес <https://lib-fond.ru/lib-rgb/304-i?page=35>).

Както се вижда от цитирания пример, думата лѣпъ, а и цялата фраза лѣпъ творѧ въ были ловѣше птицѧ липсват в гръцкия текст, с който разполагаме за сравнение. Можем да си зададем въпроса дали изпуснатата фраза е съществувала в друг гръцки препис, или е плод на интерполация при превода. В замяна на това имаме точен превод за гр. ἰξευτής – лѣпитель, който се среща на още две места в притчата:

54б: и въданъ бысть славневи гласъ чловѣчь. и рече къ лѣпителю.

Гр.79: ἐδόθη τῇ ἀηδόνι φωνὴ ἔναρθρος. καὶ φησὶ πρὸς <u>τὸν ἰξευτήν.</u>

55а: ꙗкоже оуслыша сна лѣпитель. печаленъ бысть кат҃ сѧ, ꙗко избѣже славии ѡнъ ѿ рѫкоу его.

Гр. 80: Ὡς οὖν ἤκουσε ταῦτα <u>ὁ ἰξευτὴς,</u> συνεχύθη τῇ λύπῃ μεταμελόμεως...

При словообразователния модел на производната дума лѣпитель значението е свързано не толкова с глагола лѣпити ‘този, който лепи, залепя нещо’, което би го отнесло към словообразователната категория Nomina agentis (или имена за производители на действие), колкото със съществителното лѣпъ ‘нещо, което лепи’ или ‘нещо, което служи за залепване’ (с инструментален характер). При такава десубстантивна мотивировка на основата имаме развитие на субстанциалното отношение към скрита, но подразбираща се процесуалност: ‘този, който „хваща“ птички с *лепило*’ или ‘този, който прави *лепило* (за птички)’ (<u>лѣпъ творѧ)</u> и това насочва образуването лѣпитель към категорията имена за вършители на действие (Nomina actoris)[7], т.е. към десубстантивните деятелни имена. Преводът на Лидъл–Скот за ἰξευτής е bird-catcher, ‘ловец на птици’ или буквално ‘този, който хваща птици’(L-Sc 1996: 831). Срв. същата формулировка и в Гръцко-английския речник на Септуагинта (L-Sept 1: 215). Що се отнася до глаголното действие, у Лидъл–Скот (L-Sc 1996: 831), както и у Софоклес (Sophocles 2003: 601) винаги се отбелязва в скоби и мотивиращата дума, в случая съществителното, от което е образуван глаголът: ἰξεύω (ἰξός) ‘catch birds by birdlime’ (хващам, улавям птици с птичи клей). Оттук и специализираното значение на лѣпъ, чиято лексикална семантика отговаря най-точно, както вече посочихме, на гр. съответствие ἰξός: ‘лепило, приготвено от плода на растението бял имел за ловене на птички’.

Латинското ботаническо название на растението, което е дадено у Лидъл–Скот (L-Sc 1996: 831), е Hozanthus europaeus; посочени са и плодовете на растението: Mistletoe-berry, и точната дефиниция: birdlime, prepared from the mistletoe-berry. В случая не става въпрос за обикновено ‘средство за лепене’, а за приготвеното лепило от плодовете на определено растение.

Лѣпитель в съчетанието чловѣкоу лѣпителю по моите бегли впечатления се среща в определена група, вероятно немалък брой руски преписи от XV,

[7] По-подробно за тази словообразователна категория вж. Dokulil et al. 1967: 125–170.

XVI[8] и XVII в., но също и в южнославянски, като сръбския препис от XVI в. (в речника на Миклошич) и среднобългарския от 60-те г. на XIV в., в който засега е засвидетелствана най-ранната фиксация на лексемата лѣпнтель. В зависимост от използваните преписи статия за лѣпнтель отсъства от речника на Срезневски и СДРЯ, но е отбелязана у Миклошич с гръцко и латинско съответствие (Mk: 350) и в СРЯ със значение ‘птицелов, ловящий птиц с помощью клея’ по препис от XVII в. (СРЯ 8: 207). Съществува обаче лексикален синоним нмельннкъ за същия гръцки корелат ἰξευτής, който се употребява на две места в старобългарския превод на Стария завет в *Книгата на пророк Амос*.

8:1–2[9]: Снце показа мн ГЬ. н се съсѫдь імелннка. н ре ГЬ, что вндншн амосе. н ре съсѫдь імелннка. В Септуагинта (Rahlfs 1979: 509) в паралелния текст на 8:1 намираме ἄγγος ἰξευτοῦ.

Старобългарската лексема нмельннкъ, както и названието нмела се срещат и в тълкуванието след стих 8:6: Прнтча творѧ нмелннкомь рекы. ꙗкоже нмела въскорѣ емлѣ птнцѧ тако же нзлю скончанїе прнспѣло есть (л. 199б–200а).

Синонимът нмельннкъ – производно образувание от растението нмела, не само че илюстрира словообразователните възможности на старобългарския език, но доказва и съществуването на дума със значение ‘имел’ (Viscum album) в преславските преводи[10]. И двете лексеми са засвидетелствани у Срезн, СРЯ и Мк. Според лексикона на Миклошич освен в пророческите книги (*Книгата на пророк Амос*), лексемата нмельннкъ е известна и от преводите на *Пандектите на Антиох*, *Хомилиара на Миханович*, *Златоструй от XII в.*

Второто значение на лексемата лѣпъ вече като ‘пластир’ е свързано с едно от лечебните средства, които се изброяват в гл. 2 на *Слово към пастира* (Рум198, л. 203а–б[11]). С тяхна помощ истинският пастир – „духовен лекар“, „духовен ръководител“ – трябва да покаже своите умения, своята вещина (хытрость) за лечението на „онези овце, които изостават от стадото“[12]. В текста на словото освен лексемата лѣпъ (< лѣпнтн) намираме и прнлѣпъ

---

[8] Имам предвид тук и трите преписа от сбирката на Троицко-Сергиевата лавра № 687 (л. 54а), № 688 (л. 60а) и № 690 (л.73а). Рък. № 687 от 1444 г. има определено среднобългарски правопис, който отразява и смесването на носовки. За него вж. също Николова 2004: 11.

[9] Старобългарския превод цитираме по среднобългарския препис F.I.461 от последната четвърт на XIV в. (РНБ, Санкт-Петербург) по изданието на „Книгата на дванадесетте пророци“ (Златанова 1998: 199б–200а). Вж. в същото издание и Гръцко-старобългарския речник-индекс (с. 329) и Показалеца на словоформите в F.I.461 (с. 472) за отбелязаните лексеми.

[10] Старобългарската форма ‘имела’ е запазена в българските говори, а също и в диалектите, и в съвременните южнославянски езици като сръбски, словенски, хърватски. Произходът ѝ се търси в праславянското **amel*–, сродно с литовското *amalas* (БЕР 2: 71–72).

[11] Ръкописът е писан в две колонки на страница.

[12] Използван е преводът на Нюйоркския митрополит Йосиф на съвременен български език (Лествица 1982: 214).

(< прнлѣпнтн), която също се отнася към редките думи. У Мк и Срезн тя се цитира само по *Лествицата* по преписа на Рум198 и други по-късни преписи на преславския превод. СРЯ (19: 199) добавя още един пример от *Стоглав*, XVII в., като второ значение в статията за прнлѣпъ: ‘Мелкая восковая свеча, или огарок; оплывший воск’.

Да се върнем към редките думи от Рум198, от гл. 2 на *Словото към пастира*.

Рум198: 203а–б прнтѧжн н тъı ѡ ѵоудьннѵе прнлѣпъı· соушеннıа· колоурна· пнтнѧ· безбанна· (sic!) стрѣкала желѣза· мазн· ѫсъпнѵънъıа прнвѹзъı· гоубъı· аще лн снхъ не нмамъ како хъı/трость покажемъ· ннкакоже·

Trevisan 1941 9: 325[13]: Κέκτησο καὶ σύ, ὦ θαυμάσιε, ἔμπλαστρα, ξηρία, κολλούρια, ποτὰ...

Разбира се, всяко едно от тези средства за лечение е представено в кратка дефиниция, на места с метафоричен характер:

Рум198: 203б4 λѣпъ есть цѣлъба вредомъ· вндомомъ· рекше телеснъınмъ· датне ѥсть цѣлъба вредомъ оутрьннмъ...

Trevisan 1941 9: 325: Ἔμπλαστρον ἐστιν ἴασις παθῶν ὀρωμίνων ἤγουν σωματικῶν. Δόσις ἐστὶν ἴασις παθῶν τῶν ἐντὸς...

Първото от изброените лечебни средства, което отговаря на гр. ἔμπλαστρον, е представено в два варианта – прнлѣпъ и лѣпъ. Възможно е вторият вариант лѣпъ, който е в самата дефиниция, да е съкращение от прнлѣпъ, което е било запазено само в най-ранните преписи на протографа на превода, но много вероятно е да представя отделна лексема. За съжаление, в следващия в хронологично отношение препис от сбирката на Румянцев от XIII в. (Рум199, РГБ, Москва) на това място липсват листове, а и *Словото към пастира* не е запазено във всички по-ранни ръкописи (руския № 452 от РГАДА, Москва, от втората половина на XIII в.; среднобългарския № 921 от сбирката на Щукин в ГИМ от първата половина на XIII в. и др.). Има обаче един пергаментен ръкопис от РНБ, Санкт-Петербург, със сигн. О.п.I.12 от последната четвърт на XIV в.[14], в който *Словото към пастира* се намира на л. 118б–138б. На л. 121а9 ясно личи поправка на думата лѣпо, написана погрешно в цитираната по-горе дефиниция вм. лѣпъ. Първоначално преписвачът е дал следния текст: лѣпо ѥсть цѣлба вредомъ вндомъımъ рекше телеснъımъ. датн ѥсть цѣлба вредомъ ѹтреннмъ. Поправката е по-късна и включва добавяне на горна хаста към буквата ѻ от лѣпо, за да се получи ъ, както и добавяне на сбито написана представка Прн-. Графемите на Прн- са

[13] Гръцкия текст на *Лествицата* цитираме по Trevisan 1941. В преиздадения текст по Patrologia Graeca col. 1168 няма варианти.

[14] В Сводния каталог на ръкописите от XIV в. той е представен под № 376 (СК 2002: 543).

доста по-тесни в сравнение с изписването на поправеното начално лѣпо. Освен това Прн- е с малък инициал, но той е с тъмнокафяво мастило, за разлика от другите три малки червени инициала на този лист. Можем да предположим, че преписвачът на рък. О.п.I.12 е имал апограф, който е съдържал думата лѣпъ, но поради неразбиране или заблуда заради идентичната ортография с прилагателното лѣпъ 'красив, великолепен' той я е заменил с добре познатото му лѣпо. При това следващото ѥсть в изречението образува съчетанието лѣпо ѥсть (срв. приложените фотокопия от ръкопис Рум198 и О.п.I.12). Има и още една подробност. Съществува обща особеност в структурата на двата ръкописа, отнасяща се до слово 30 (Мострова 1991: 74). В края на това *Слово за любовта*, преди краткото наставление към братята, изкачващи стълбицата: Въсходнте въсходнте въсходы в Рум198, и след наставлението в О.п.I.12, само в тези два преписа, са изброени в обратен ред заглавията на словата, т.е. степените на лествицата (срв. рък. Рум198, л. 200г–201в; рък. О.п.I.12, л. 118б–119а). Текстът им е идентичен. Явно редакторът, който е нанесъл поправката, е разполагал с препис, в който думата лѣпъ вече е била изместена от прнлѣпъ. Лексемата прнлѣпъ през XIV в. почти навсякъде е заменила първоначалното лѣпъ от Рум198. Срв. например дефиницията по рък. № 10 от сбирката на Троицко-Сергиевата лавра от 1334 г., който също се отнася към преславския превод, л. 200а: Прнлѣпъ ѥсть цѣльба вредомъ...

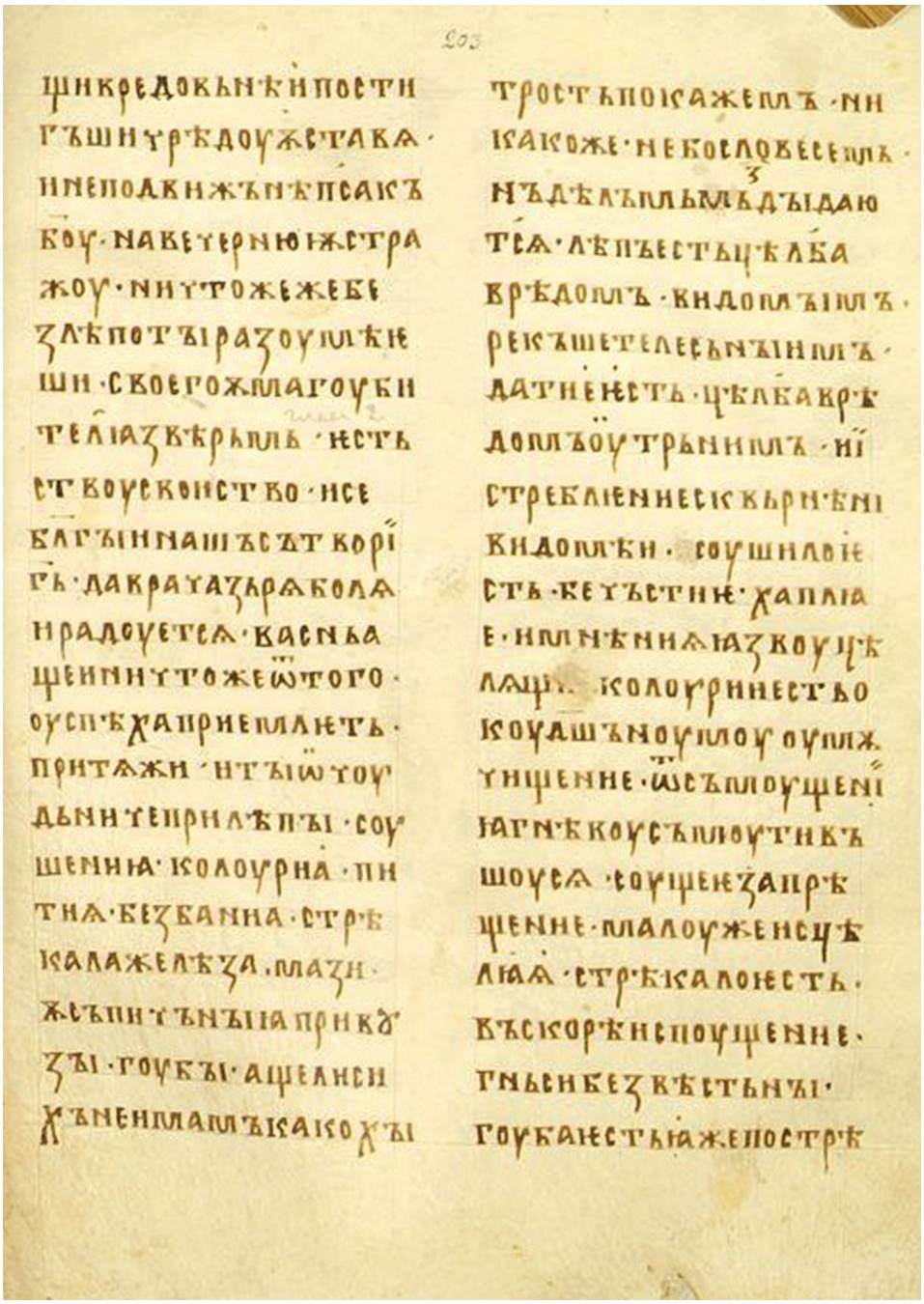
В подкрепа на възможността за съществуване на лексема лѣпъ в първоначалния превод на *Лествицата* ще добавя диалектното *Лапа, с. ж.* от речника на Найден Геров (Геров 1977: 5) с акцент на второто дадено от него значение: 2) забрькано като кашѫ отъ тръцн, от ленено сѣмѧ или отъ друго за налаганые болно мѣсто; припарка, примочка, пластыръ, катаплазма.

Раризмът лѣпъ от преписа Рум198, където е регистриран само с една употреба, както и вариантът прнлѣпъ отстъпват много рано мястото си в развоя на текста на *Лествицата на Йоан Синайски* като резултат от текстологичните промени в това преводно произведение. В последвалата основна редакция на *Лествицата* – редактирания преславски превод от средата на XIV в.[15], той е изместен от гърцизма пластыръ: пластъръ ѥ҆ цѣлба страстемь вднмъмь... (по рък. Цетине № 73, л. 274б)[16], а по-късно, през третата четвърт на XIV в., атонските книжовници превеждат ἔμπλαστρον с помазаннѥ: Помазанїе ѥстъ исцѣленїе страстемъ вднмымъ (НМРМ 3/10, л. 206б). Може да се каже, че и този вариант води до семантиката 'намазване с лечебно вещество' (за лекуване на видимите телесни страдания), но това значение е само част от значително по-развита семантична структура на лексемата помазаннѥ. И в случая с атонската редакция на *Лествицата* това е по-доброто преводаческо решение.

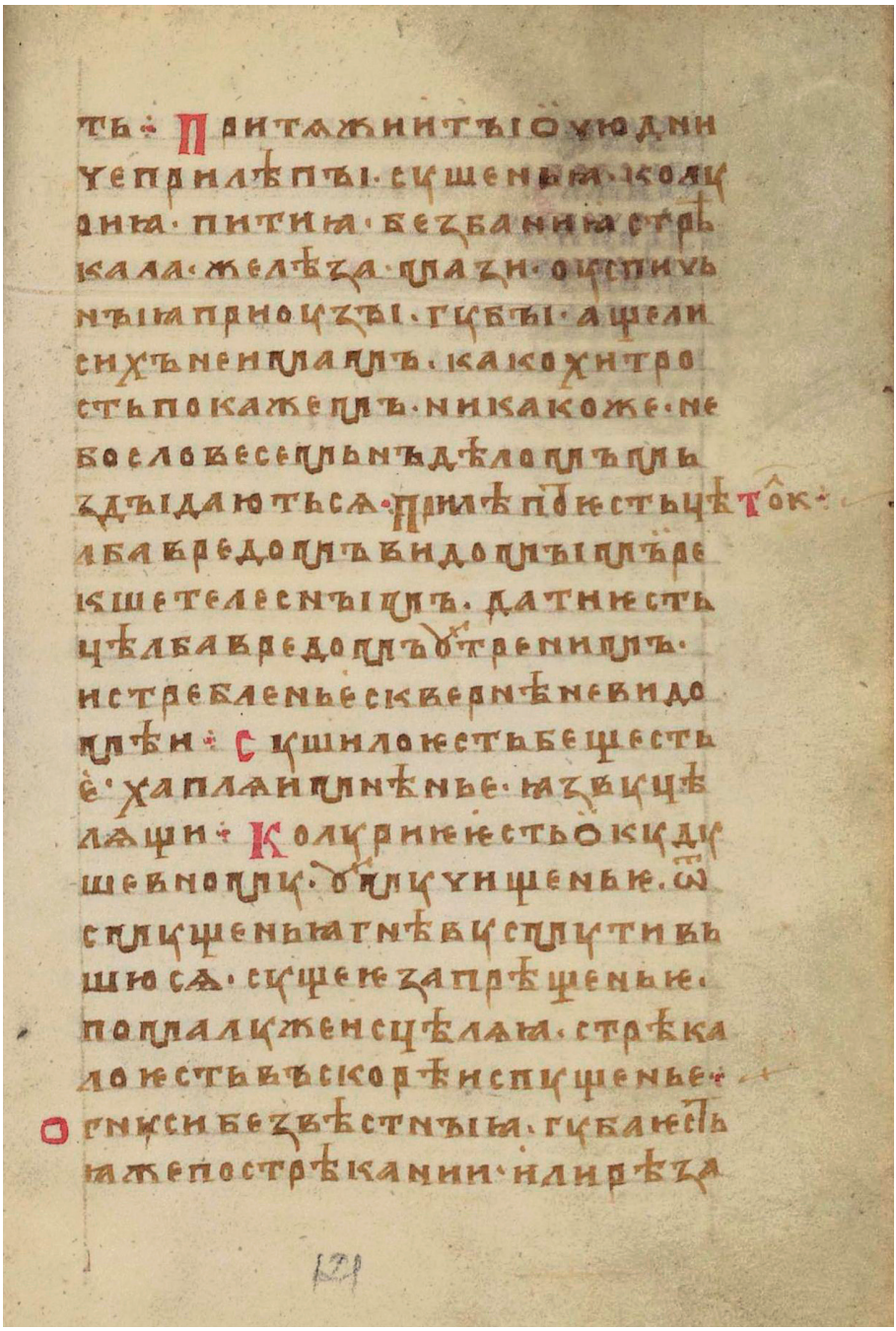
---

[15] За тези две основни редакции на *Лествицата* през XIV в. вж. Мострова 2000: 209–212.

[16] Среднобългарски препис от 1360–1370 г. от сбирката на Цетинския манастир в Черна гора.



Обр. 1. Рум198. *Лествица*, средата на XII в. *Слово към пастира*, л. 203а–б; вж. лѣпъ на 203б4



Обр. 2. О.п.I.12. *Лествица*, последна четвърт на XIV в. *Слово към пастира*, л. 121а, с поправката на ред 9

РЕЧНИЦИ

БЕР — *Български етимологичен речник.* Т. 1–8. София, 1971–2017 [Balgarski etimologichen rechnik. T. 1–8. Sofia, 1971–2017].

Вейсман 1991 — В е й с м а н, А. Д. *Греческо-русский словарь* (репринт 5-го изд. 1899 г.). Москва, 1991 [Veĭsman, A. D. Grechesko-russkiĭ slovar' (reprint 5-go izd. 1899 g.). Moskva, 1991].

Войнов 1943 — В о й н о в, М., Д. Д е ч е в, Вл. Г е о р г и е в, Ал. М и л е в, Б. Г е р о в, Мл. Т о н е в. *Старогръцко-български речник*. София, 1943 [Voynov, M., D. Dechev, Vl. Georgiev, Al. Milev, B. Gerov, Ml. Tonev. Starogratsko-balgarski rechnik. Sofia, 1943].

Геров 1977 — Г е р о в, Н. *Речник на българския език* (Фототипно издание). Ч. 3. *Л–О.* София, 1977 [Gerov, N. Rechnik na balgarskia ezik (Fototipno izdanie). Ch. 3. L–O. Sofia, 1977].

РСБКЕ — *Речник на съвременния български книжовен език*. Т. 1–3. София, 1955–1959 [Rechnik na savremennia balgarski knizhoven ezik. T. 1–3. Sofia, 1955–1959].

СДРЯ — *Словарь древнерусского языка XI–XIV вв*. Т. 4. Москва, 1991 [Slovar' drevnerusskogo iazyka XI–XIV vv. T. 4. Moskva, 1991].

Справочный выпуск 2004 — *Словарь русского языка XI–XVII вв. Справочный выпуск*. Москва, 2004 [Slovar' russkogo iazyka XI–XVII vv. Spravochnyĭ vypusk. Moskva, 2004].

СР — *Старобългарски речник*. Т. 1. Ѧ–Ѩ. Отг. ред. Д. Иванова-Мирчева. София, 1999 [Starobalgarski rechnik. T. 1. A–N. Otg. red. D. Ivanova-Mircheva. Sofia, 1999].

Срезн — С р е з н е в с к и й, И. И. *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам.* Т. 1–3. Санкт-Петербург, 1893, 1895, 1903 [Sreznevskiĭ, I. I. Materialy dlia slovaria drevnerusskogo iazyka po pis'mennym pamiatnikam. T. 1–3. Sankt-Peterburg, 1893, 1895, 1903].

СРЯ — *Словарь русского языка XI–XVII вв.* Вып. 8. Москва, 1981; Вып. 19. Москва, 1994 [Slovar' russkogo iazyka XI–XVII vv. Vyp. 8. Moskva, 1981; Vyp. 19. Moskva, 1994].

СС — *Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков).* Под редакцией Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. Москва, 1994 [Staroslavianskiĭ slovar' (po rukopisiam X–XI vekov). Pod redaktsieĭ R. M. Tseĭtlin, R. Vecherki, E. Blagovoĭ. Moskva, 1994].

L-Sc — L i d d e l l, H. G., R. S c o t t. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir H. S. Jones. Oxford, 1996.

L-Sept — *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Part 1–2. Compiled by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart, 1992–1996.

Mk — M i k l o s i c h, Fr. *Lexikon palaeoslovenico-graeco-latinum.* 2. Neudruck der Ausgabe. Wien, 1862–1865; Aalen, 1977.

SJS — *Slovník jezyka staroslověnského.* T. 1–3. Praha, 1959–1997.

Sophocles — S o p h o c l e s, E. A. *Greek Lexikon of the Roman and Byzantine Periods.* Hildesheim–Zürich–New York, 2003.

ЛИТЕРАТУРА

Златанова 1998 — *Старобългарският превод на Стария завет.* Под общата редакция и с въведение от Св. Николова. Р. Златанова. *Книга на дванадесетте пророци с тълкования. Гръцко-български речник-индекс. Показалец на словоформите в F.I.461. Обратен словник.* София, 1998, с. 249–602 [Starobalgarskiyat prevod na Staria zavet. Pod obshtata redaktsia i s vavedenie ot Sv. Nikolova. R. Zlatanova. Kniga na dvanadesette prorotsi s talkovania. Gratsko-balgarski rechnik-indeks. Pokazalets na slovoformite v F.I.461. Obraten slovnik. Sofia, 1998, s. 249–602].

Камуля 2002 — К а м у л я, М. *Съкращенията в рилския препис на повестта „Варлаам и Йоасаф“* [Kamulya, M. Sakrashteniyata v rilskia prepis na povestta „Varlaam i Yoasaf“]. – Palaeobulgarica, 26 (2002), № 1, с. 33–72.

Лебедева 1985 — Л е б е д е в а, И. Н. *Повесть о Варлааме и Иоасафе. Памятник древнерусской переводной литературы XI–XII вв.* Подготовка текста, исследование и комментарий И. Лебедовой. Ленинград, 1985 [Lebedeva, I. N. Povest' o Varlaame i Ioasafe. Pamiatnik drevnerusskoĭ perevodnoĭ literatury XI–XII vv. Podgotovka teksta, issledovanie i kommentariĭ I. Lebedovoĭ. Leningrad, 1985].

Лебедева 1988 — Л е б е д е в а, И. Н. *Словоуказатель к тексту „Повести о Варлааме и Иоасафе“, памятнику древнерусской переводной литературы XI–XII вв.* Ленинград, 1988 [Lebedeva, I. N. Slovoukazatel' k tekstu „Povesti o Varlaame i Ioasafe“, pamiatniku drevnerusskoĭ perevodnoĭ literatury XI–XII vv. Leningrad, 1988].

Лествица 1982 — Преподобни Й о а н Л е с т в и ч н и к. *Лествица (стълба за духовен живот)*. Превел Нюйоркски митрополит Йосиф. София, 1982 [Prepodobni Yoan Lestvichnik. Lestvitsa (stalba za duhoven zhivot). Prevel Nyuyorkski mitropolit Yosif. Sofia, 1982].

Мострова 1991 — М о с т р о в а, Т. *Към въпроса за Лествицата в славянската ръкописна традиция* [Mostrova, T. Kam vaprosa za Lestvicata v slavianskata rakopisna tradicia]. – Palaeobulgarica, 15 (1991), № 3, с. 70–91.

Мострова 2000 — М о с т р о в а, Т. *Преписът на Лествицата на Йоан Климакс в мартенския том на Великите чети-минеи на митрополит Макарий* [Mostrova, T. Prepisat na Lestvitsata na Yoan Klimaks v martenskia tom na Velikite cheti-minei na mitropolit Makariy]. – In: Abhandlungen zu den Groβen Lesemenäen des Metropoliten Makarij: Kodikologosche, miszellanologische und textologische Untersuchungen. Bd. 1. Hrsg. von Ch. Voss, H. Warkentin, E. Weiher (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes; T. 44). Freiburg i. Br., 2000, p. 209–244.

Николова 1985 — Н и к о л о в а, Св. *Переводная беллетристика в древнеболгарской литературе.* – В: Проблемы изучения культурного наследия. Москва, 1985, с. 107–113 [Nikolova, Sv. Perevodnaia belletristika v drevnebolgarskoĭ literature. – V: Problemy izucheniia kul'turnogo naslediia. Moskva, 1985, s. 107–113].

Николова 2004 — Н и к о л о в а, Св. *За най-стария български препис на „Варлаам и Йоасаф“* [Nikolova, Sv. Za nay-staria balgarski prepis na „Varlaam i Yoasaf“]. – Palaeobulgarica, 28 (2004), № 1, с. 3–41.

СК 2002 — *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии*: *XIV век.* Вып. 1. Москва, 2002 [Svodnyĭ catalog slaviano-russkikh rukopis'nykh knig, hraniashchikhsia v Rossii, stranakh SNG i Baltii. XIV vek. Vyp. 1. Moskva, 2002].

Boissonade 1832 — B o i s s o n a d e, J. Fr. *Anecdota Graeca. E codicibus Regiis descripsit, annotatione illustravit J. Fr. Boissonade.* Vol. 4 (= PG 96: col. 857–1250). Parisiis, 1832.

Dokulil et al. 1967 — *Tvoření slov v češtině*. T. 2. *Odvozování podstatných jmen.* Sestavili Fr. Daneš, M. Dokulil, J. Kuchař. Praha, 1967.

PG — M i g n e, J.-P. *Patrologiae cursus completus. Series graeca.* T. 88. Paris, 1860, col. 596–1210; T. 96. Paris, 1860, col. 857–1250.

Rahlfs 1979 — *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes*. Ed. A. Rahlfs. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.

Trevisan 1941 — T r e v i s a n, P. *Climaco Giovanni. Scala Paradisi* (= Corona Patrum Salesiana. Series graeca. Vol. 8–9). Torino, 1941.

ABOUT A RARE LEXEME IN THE TRANSLATIONS OF *BARLAAM AND JOSAPHAT* AND *SCALA PARADISI OF JOHN CLIMACUS*

(Summary)

The article analyzes the semantical structure of the rare word лѣпъ (derived from the verb лѣпнтн) with its meaning, identified in the *Parable for the Nightingale* from the story *Barlaam and Josaphat* according to a 14th c. Middle-Bulgarian copy (in the Library of the Rila Monastery, Ms. No. 3/14), and in *Oration to the Shepherd* in the Preslavian translation of *Scala Paradisi* according to a 12th c. copy (in Ms. No. 198 of the Rumyantsev collection, Russian State Library, Moscow). The analysis of лѣпъ in the two translated works gives an opportunity for clarification of the nuances in its specific meanings: 1. bird catching gum: birdlime, prepared from mistletoe berries (in *Barlaam and Josaphat*); 2. medical plaster: a medicine-covered cloth stripe, put on the aching place (in *Scala Paradisi*). The illustrative material testifies the earlier use of лѣпъ of in the Middle-Bulgarian copy of *Barlaam and Josaphat* – from 1360-s, compared to the later Russian and Serbian copies, and gives new perspectives concerning the first Slavic translation of *Scala Paradisi*.

Keywords: лѣпъ; semantic structure; medieval Slavic translations; Middle-Bulgarian copy of the Barlaam and Josaphat story; Scala Paradisi of John Climacus.

Tatyana Mostrova,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences

Славия Бърлиева (София, България)

КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКОТО НАСЛЕДСТВО ПРЕЗ ПРИЗМАТА НА СЛОВАШКОТО ПРОСВЕЩЕНИЕ: ЮРАЙ ФАНДЛИ И НЕГОВАТА *CONCIO HISTORICO-PANEGYRICA DE SANCTIS SLAVORUM APOSTOLIS CYRILO ET METHODIO*[*]

Темата за св. Кирил и Методий като конструктивен елемент в изграждането на националната идентичност на славянските нации[1] не е нито нова, нито слабо изследвана, но все пак, дори и днес, има особени нагласи при възприемането на паметниците на този феномен. Идеята, че кирило-методиевската традиция може да служи като продуктивен фактор по отношение на създаването на положителни нагласи към общоевропейските ценности, в някои случаи не фунционира безотказно, сблъсквайки се със сложната плетеница от идентичности и общото историческо наследство. Определението на Асман, че миналото винаги се ръководи от специфични мотиви, очаквания, надежди и цели, формирайки се от отправните рамки на настоящето, намира абсолютното си потвърждение в развитието на тази традиция. Фигурите

[*] Настоящото изследване е осъществено с подкрепата на Словашката агенция за академични изследвания (SAIA) по проекта на С. Бърлиева „The Preaching in Slovakia 1500–1800 – a Source of the Cyrillo-Methodian Tradition as National Identity Phenomenon“ и е частично финансирано по проект BG05M2OP001-1.001-0001 „Изграждане и развитие на център за върхови постижения „Наследство БГ“ (ОП НОИР).

[1] Темата за кирило-методиевските традиции като основен стълб на културна идентичност при славяните беше последователно развивана в изследователската парадигма на Кирило-Методиевския научен център по времето, когато проф. Светлина Николова беше негов ръководител. Това е причината да предложа настоящата статия за сборника в нейна чест – тя е мой ментор в кирилометодиевистиката от първите ми стъпки в нея, та и досега. Със строга настойчивост тя насочи интересите ми към славистиката, оставяйки ми свободата да работя по теми, съзвучни с моите компетенции и предпочитания, въпреки че понякога те изглеждаха безперспективни и незначителни. Тя е отделяла време за мен в трудни за себе си моменти, подкрепяла ме е в мои тежки житейски ситуации, внушавала ми е кураж и усещане за справедлива защита. Дълбоко съм ѝ благодарна за всичко това, а настоящата статия е скромен израз на тази благодарност, с която пожелавам на проф. Николова още много години, изпълнени със здраве и с радостите на научното творчество!

на Светите братя и техните последователи са тясно свързани с поддържане на колективната идентичност във времето на отнетата държавност, а след това – със създаването на националното самосъзнание... [на българите] през XIX век (Джевиецка 2020: 12). Това се отнася в същата степен и за конструирането на словашката национална идентичност през XVIII–XIX в. В тази епоха дейците на словашкото национално движение търсят средства, с които да легитимират претенциите на членовете на новосформиращата се национална общност за участие в обществения живот (Kowalská 2007). Конструирането на миналото като компонент в създаването на колективна памет е един от основните механизми за постигането на идентичност на зараждащата се нация, включващо и персонификацията му във всепризнат пантеон от национални герои, а в словашкия случай (Ковальская 2013: 68) става въпрос за относително късна традиция в рецепцията на двамата светци, опираща се вече на научен дискурс. И ако тогава тяхната връзка със словаците не е много ясно очертана, то днес те са превърнати в национални символи, играещи огромна роля в рамките на символичната представа за нацията (Ковальская 2013: 68). Словашката историчка Ева Ковалска, проследявайки процеса на формиране на кирило-методиевската традиция в словашките земи, стига до извода, че днешната ситуация, в която словаците претендират да са преки наследници на Славянските апостоли, до голяма степен преекспонира тази връзка (Ковальская 2013: 69). Аргументите ѝ се основават на краткото пребиваване на византийските мисионери в региона, непредполагащо установяване на устойчива традиция, която да прекъсне връзката с по-рано наложената латинска култура; на стремежа на църковната историография да докаже обратното, който се обезсилва от археологически находки, показващи християнско присъствие от Предкирило-Методиевата епоха; на промяната в структурата на властта при възникването на Унгарската държава в началото на X в., когато споменът за двамата светци и култът към тях загубват легитимация поради принадлежността им към вече изчезнала държава (Ковальская 2013: 69–70).

Тук трябва да се отбележи, че макар и като отглас от форсирането на култа в Чехия през XIV-то столетие, в словашкия ареал също се намират следи от него в паметници от XIV–XV в., но обикновено възникнали в други региони. Такива са двата мисала от Университетската библиотека в Братислава – *Оломоуцкият мисал*, инкунабул от 1499 г. (Inc. 393), и един старопечатен *Пражки мисал* от 1507 г. (22 B, 62902), които съдържат календарни бележки и литургични последования за Славянските апостоли. Двамата светци се споменават и в календарите на други латински литургични книги, между които и в два ръкописни мисала от библиотека „Сечени“ в Будапеща (Széchenі Könyvtar): *Missale Olomucense* (cod. l. m. ae 92) от XIV в. и т.нар. *Братиславски мисал* (*Missale Possoniense)* (cod. 1. m. ae 218) от XV в. В тези мисали обаче не са поместени служби за св. Кирил и Методий (Бър-

лиева 1998). Те са поредното доказателство, че на територията на Чешкото кралство грижливо се поддържа култът към Светите братя, но не такъв е случаят с Унгарското, което включва по-голямата част от словашките земи. Там се обслужват преди всичко „държавните“ култове – тези на светците от династията на Арпадите св. Стефан/Ищван I (975–1038), св. Емерих/Имре (1007–1031), св. Ладислав/Ласло I (1046–1095) и на св. Богородица. Едва през XVII–XVIII в. отделни локални култове интензивно навлизат в земите на Хабсбургската империя, до голяма степен инспирирани именно от Короната и дирижирани от нейната политика. Така Солунските братя се честват официално във Виена, след като маркграфство Моравия се присъединява към Австрийската монархия, особено интензивно през XVIII в. (Бърлиева 2014), а вливането на големи маси гръкокатолици след присъединяването на Галиция към нея прави култа им особено подходящ да се подхрани идеята, че тяхното богослужение, свързано с Кирило-Методиевото наследство, се изравнява с латинското.

В този смисъл е обяснима интервенцията на самата Мария-Терезия пред папа Пий VIII, в резултат на която папата издава на 21 юли 1777 г. разрешение празникът на Кирил и Методий да се чества ежегодно на 14 март в католическите църкви на цялата Австрийска монархия[2]. Искането на императрицата е тясно свързано с нейната опозиция срещу просвещенските идеи на собствения ѝ син и сърегент Йозеф II (1741–1790) и на канцлера Антон Кауниц (1711–1794). То е израз на твърдата ѝ позиция срещу нарушаването на религиозното единство във владенията на Хабсбургите и срещу „протестантската ерес“. Разкриването на протестантски общности в североизточна Моравия предизвиква решението да се основе в Бърно нов диоцез с 40 църкви в него. Представено пред папата в началото на юли, предложението на Виенския двор бързо получава потвърждение, но що се отнася до датата на Кирило-Методиевия празник, то остава без последствия в религиозната практика[3].

Това се вижда от датите, на които празникът е честван във Виена през следващите години: през 1778 г. той е отбелязан на 3 май, през 1779 – на 18 април, а през 1780 – на 12 март. Всички празненства са изнесени в църквата „Св. Михаил“ във Виена. Тези сведения са извлечени от каталога на неделните проповеди за светци от епохата на барока, съхранявани в манастира Клостернойбург[4]. Макар източникът да не е изчерпателен, той е все пак

---

[2] Вж. по-долу сведението за това в проповедта на Фандли; вж. също Bagin 1993. https://books.google.bg/books?redir_esc=y&hl=bg&id=bE0iAQAAIAAJ&focus=searchwithinvolume&q=Maria+Theresia.

[3] Подробно за този политически момент вж. у Jabes 2011.

[4] Срв. индексите от каталога на тези проповеди (Welzig 1989). Най-общо за посветените на Кирил и Методий проповеди от Клостернойбург вж. у Бърлиева 2014 и Barlieva 2015.

достатъчно надежден ориентир и показва, че през XVIII в., почти до 80-те години, Солунските братя са почитани с литургия и проповед единствено във Виена. Празникът им обикновено не се отбелязва по това време нито в словашките региони, нито в Унгария и Чехия, за разлика например от този на св. Йоан Непомоук – чешкия мъченик, канонизиран през 1729 г.

Кирил и Методий стават „интересни“ в края на XVIII-то столетие, когато се явява нуждата от фигури, които да обединяват зараждащата се национална интелигенция, предвождаща зараждащото се национално движение (Ковальская 2013: 71). Двамата светци се превръщат в символи на историческата културна традиция в словашките земи, както и на неразделената Църква, и са възприемани като такива както от реформаторски настроената католическа интелигенция, така и, главно поради идеята за славянското богослужение, от словаците лютерани. Основните интерпретации на Кирило-Методиевото дело в словашките земи, както и в Чехия, имат различна функционалност и различна интензивност. В цялото им жанрово разнообразие особено ефективен се оказва жанрът на проповедта, която най-директно донася до публиката проекта на националната идеология, и то по надконфесионален маниер, приемлив и за католици, и за протестанти.

Предмет на настоящите бележки е именно една такава проповед – *Concio historico-panegyrica de sanctis slavorum apostolis Cyrilo et Methodio* (Fándly 1795). Тя е излязла изпод перото на словашкия католически свещеник и просвещенец Юрай Фандли (21.10.1750–7.3.1811), писател и историограф, най-близък последовател на Антон Бернолак (1762–1813) и съосновател на Словашкото книжовно дружество[5]. Това учено общество се стреми към мобилизация на културния потенциал на словашката народност и създаването на словашки литературен език. Бернолак прави първата му кодификация с издаването през 1787 г. на своята *Dissertatio philologico-critica de literis Slavorum Dissertatio Philologico-Critica* (Bernolák 1787). Бернолаковският вариант на словашкия литературен език се основава на западнословашките говори и чешкия литературен език, но има сравнително кратък живот – около шест десетилетия. Той не става универсален за словашкото общество, на него пишат главно словашките католици, но въпреки всичко с тази езикова редакция се поставя основата на словашкия литературен език. Именно на „бернолаковски“ са написани произведенията на големия словашки поет Ян Холи и неговите преводи на класически поети (1785–1849), както и разглежданата творба на Юрай Фандли.

Прегледът на неговата хомилия *Concio historico-panegyrica de sanctis slavorum apostolis Cyrilo et Methodio* няма за цел да се занимава с нейните езикови и литературни характеристики. Проучване в тази перспектива

[5] *Slowenské učené Towarišstwo*, създадено в Търнава през 1792 г.

е публикувано наскоро от словашката изследователка Габриела Михалкова (Mihalková 2020), която на базата на анализа на деиктичните изрази определя адресата на проповедта – „не индивидуалните слушатели, а националната общност“, пред която Фандли представя мисията на Кирил и Методи като част от „нашата“ [словашката] история и нейната проекция в „нашето“ настояще (Mihalkova 2020: 176). Фандли е един от патриарсите на словашката литература и неговите творби са изследвани от много различни аспекти на лингвистиката, литературната критика и историографията. Като ценно достояние на словашкото книжовно наследство съчиненията му са дигитализирани и общодостъпни в Мрежата[6], а в няколко публикации е изведена темата за кирило-методиевските мотиви в тях (Bohačiaková 2007). Целта на моето проучване е тези мотиви да бъдат анализирани не сами по себе си, а в контекста на същинските кирило-методиевски извори, както и в паралел с развитието на някои от тях през периоди, излизащи извън времевата рамка на тези извори (IX–XIV в.). Преводът на български език ще запознае интересуващите се с този паметник на кирило-методиевската традиция, който не е (добре) познат в България.

Concio historico-panegyrica de sanctis slavorum apostolis Cyrilo et Methodio е похвално слово за славянските апостоли Кирил и Методий, определено в самия текст на Фандли като „проповед“ (срв. по-долу в превода на текста, част 1). Авторът обаче предпочита не обичайната дума за религиозна проповед – *sermo,* а по-неутралната *concio,* използвана от хуманистите под влияние на античната традиция и означаваща, освен „проповед“, и най-общо „реч“[7]. *Concio* е корумпирана форма на контракта *contio* на класическата латинската форма *contventio*, която означава ‘среща’, ‘свикано събрание’, а метонимично се употребява в смисъл на ‘реч пред публично събрание’ и като ‘място за реч, трибуна’ (Latin Dictionary 1879).

Панегиричното слово на Фандли започва, както всяка проповед, с библейски цитат. В този случай е използван стих от *Книгата Премъдрост на Иисус, син Сирахов*: „Нека сега да хвалим именитите мъже и бащите ни в тяхното поколение“ (Сир. 44:1)[8], много използвана от Средновековието до днес при творби за възхвала – не само литературни, но също и вокално-

---

[6] https://zlatyfond.sme.sk/dielo/1271/Fandly_Kazne/1; през 2000 г. Словакия емитира в чест на 250-годишнината от рождението на Фандли сребърна колекционерска монета с номинал 200 словашки крони и надпис по ръба: NIE SILOU ANI MOCOU DUCHOM.

[7] Например съчиненията на Еразъм Ротердамски *Concio de puero Jesu* (Erasmus 1641) и *De immensa Dei misericordia concio* (Erasmus 1534), както и *Concio de coena domini* на музикалния теоретик и богослов Хайнрих Галеан (Mahlmann-Bauer 2013).

[8] Библия 2019. По това издание се привеждат всички библейски цитати в проповедта (тук *Премъдрост на Иисус, син Сирахов*).

музикални, както и при произведения на изобразителното изкуство[9]. С този цитат е зададена и темата на проповедта за празника на Кирил и Методий от 9 април 1758 г., произнесена в дворцовата църква „Св. Михаил“ във Виена от Непомоук Дупени (Dupeni 1758), член на Ордена на премонстрантите от манастира Обровиц (Zábrdovice)[10] при Бърно, апостолически протонотариус, прокуратор на ордена за провинция Чехия[11]. Това е юбилейната петдесета проповед, произнесена там пред Моравското землячество. Написана около четири десетилетия преди Concio на Фандли, тази проповед е много интересен и подходящ паралел за сравнение. Нейното въведение е блестящ образец на бароковата словесност, в който библейските цитати се преплитат с постулати на отците на Църквата – за да внушат по най-въздействащ начин идеята за изпълнената с благодарност похвала, която е дълг към добротворците и чийто размер зависи от големината на тяхното дело. Псалм 75 и *Книгата на пророк Йеремия* (Йер. 32) са основата за внушаване на евангелската истина, че Божието добротворство се помни до днешния ден, дори то да е сторено за най-далечни предци. Така Дупени въвежда темата за прославата, която моравците дължат на Кирил и Методий (*Отци на Отечеството/Patres Patriae)* заради благодеянията им спрямо техните далечни предшественици, преведени от ужаса на безбожието към светлината на вярата.

Много по-различно, по-спокойно и някак „по домашному“ звучи ексордиумът на Фандли, който, оставяйки настрана витиеватата словесност, общува директно със своята аудитория. Той обещава на своите слушатели, че дори и да не блести с красноречие, неговото слово ще им бъде интересно с „новите и непознати“ неща в него. Авторът на проповедта поставя двамата мисионери редом с онези пратеници на Бога, „мъже, изпълнени с апостолски дух сред езичници и безверници, за да ги обърнат към католическата вяра, да дадат душата си, да служат вярно на Бога и да се спасят“, които са станали за словаците „духовни предци и най-велики апостоли“. В тази уводна част неколкократно се подчертава, че словаците дължат католическата си вяра на Кирил и Методий, макар да се споменава, че и преди това

---

[9] Само няколко примера от различни епохи: мотетът *Laudemus viros gloriosos et parentes nostros in generatione sua* на словенско-австрийския композитор Яков Хандл (Jacobus Gallus, 1550–1591); стихът, поместен във винетка под портрета на император Рудолф II от Корнелиус Пинсен (1650, Британски музей); апостолическото писмо на папа Йоан XXIII за св. Йоан де Мата (S. Ioannis De Matha) от 1962.

[10] Манастирът Обровиц (Zábrdovice) е един от приоратите, основан през 1209 г. от първия премонстрантски манастир в Чехия – Страхов. През 1733 г. той е въздигнат в абатство, днес е известен като Канония на премонстрантите в Нове Риши.

[11] За него не намерих други сведения. Един (друг?) Непомук Дупени през 1741 г. е бил предстоятел на йезуитите в силезийския Тешин (днес Cieszyn) – според негово писмо от 29.07.1741 г. (https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/48221/edition/44832).

те са имали католически апостоли, чието кратко присъствие е определено като „мимолетна зора“.

Последната част на въведението завършва с емоционален благослов, който задава и образа на една имагинерна словашка земя от IX в., простирала се „от България, от потока Морава – чак до Хрон, а оттам нататък чак до сегашна Морава“. Появява се аналог на Велика Моравия – Велика Словакия, с интересно обяснение, много подобно на онова, което се появи в кирилометодиевистиката през последните десетилетия на XX в.[12]: в бележките на Фандли (вж. бел. 3) се твърди, че кралството на Светоплук, „извън днешна Чехия и Моравия“ се простирало в Язигия (вж. бел. 39), Дакия, Мизия и Панония: „…всички тези земи били наричани от тогавашните писатели Чехия (Бохемия), но не и Моравия. Точно това име им донесе крал Светоплук с победните си походи, което означава, че това име е възникнало другаде, всъщност („síce“) в Мизия (в България). И че действително в Мизия е имало река, която гърците наричали Мораба, а ние Морава, то е явно това, което мнозина твърдят“ (Práve toto meno priniesol im víťazný Svätopluk a z toho vyplýva, že tento názov vznikol inde, a síce v Mézii (v Bulharsku). A že skutočne jestvovala v Mézii rieka, ktorú Gréci nazývali Moraba, my Morava, je zrejmejšie ako to, čo mnohí tvrdia)“. Изводът на Фандли е, че Велика Моравия се е простирала на територията между Долна Панония и Мизия и че именно моравците, които я населяват, са онези, отправили молба за мисията на Кирил и Методий.

Другият мотив, защитен в проповедта, е покръстването на моравците преди българите. За разлика от средновековните източници, в които често се среща фразата „postquam Bulgari crediderunt” (след като българите бяха покръстени), отнасяща се до мисията на Светите братя, тук Фандли приема обратната хронология. Той цитира автора на историко-географското съчинение за местонахождението на Моравия и нахлуването на маджарите в нея (Szklenár 1784: 219–220). Ясно се вижда как по отношение на словаците е въведен мотивът за покръстването, който неизменно функционира в перспективата на националните доктрини на славяните. Моравците са идентифицирани и със словаците, и с чехите – великият апостол Кирил разпространил католическата вяра „в две държави – във Великата словашка и в чешката“. Мотивът е модифициран в сравнение със средновековния наратив, в който св. Методий е този, който покръства Борживой и неговия народ: „Достоен за това свето тържество и възхвала е нашият свети апостол

---

[12] Имре Боба (Boba 1971), Мартин Егерс, Чарлс Боулус в последните десетилетия на XX в. защитават именно една много по-южно разположена Моравия, а Мартин Егерс идентифицира столицата на Светополк и мястото на смъртта на Методий с унгарския град Марошвар/Чанад (Eggers 1996). Критично представяне на някои от тези теории вж. у Бърлиева 1999; за топонима Морава – вж. Чешмеджиев 2000 и Станев 2016.

Кирил, защото е засадил в тези две сърца – на крал Светоплук и на княз Борживой, светата пшеница, а за кратко време по-късно и в цели две ниви нашата католическа вяра, в две държави – във великата словашка и в чешката, където после тя израсла от пресен корен – прясна и здрава и щастливо се разпространила нататък. […] И както дотогава са били Богу мили словаците, тъй мили на Бога станали и чехите“ *(§11; §14).*

Докато чешките средновековни кирило-методиевски извори поставят във фокуса си по-скоро архиепископ Методий, то тук Кирил е основната фигура – именно Кирил обръща към християнската католическа вяра словаци, моравци и чехи, а през това време неговият брат Методий „учи българи и хървати по българските и хърватските земи“. Когато Кирил отишъл в Рим, след като напуснал словаците, там се върнал от хърватите и Методий. Кирил в напреднала възраст завършил във Вечния град земните си дни, а „Методий, воден от голямото желание за душевно спасение на народа, се върнал отново в българската земя, а и отново при нас, в словашките земи, после в Моравия, а после и в Чехия при същия този княз Борживой, при когото преди него бил дълго време брат му Кирил“ *(§18).*

Виждайки Кирил и Методий в редицата на Христовите апостоли, Фандли ги поставя под юрисдикцията на папа Адриан II, който „им дал свободата, че да учат не само гърците, но и други народи като българи, словаци, моравци и чехи, но най-напред по кралска воля да се установят при набожния словашки крал Светоплук“.

Около имената на Светополк и Борживой е изградена прочувствена апология на владетелите покръстители, избавили своите народи от греха на езичеството. Ако историческите източници и изворите за кирило-методиевската традиция са еднозначно положителни по отношение на Борживой, то това не е така по отношение на Светополк. *Кристиановата легенда*, *Моравската легенда* и *Beatus Cyrillus* намекват за конфронтация между светската и църковната власт във Велика Моравия, а мнозина учени виждат в това една от причините за съда над Методий в Регенсбург и неговото осъждане. Съглашателската политика на Светополк по отношение на църковната ситуация и най-вече на Моравската мисия подрива устоите на Моравския диоцез и на славянското богослужение, водейки към заника на Кирило-Методиевата мисия (Сотиров 2003). Фигурата на Светополк и баварските епископи са описани в перспективата на католическото единство – идилична версия на злощастните събития от 70-те години на IX в., в която баварските епископи събират свидетелства за набожността на Светополк и пишат с възторг до папа Йоан VIII за разпространението на вярата между словаците. Както е известно от писмата на папа Йоан VIII, голяма част от тази кореспонденция съдържа укорите на Рим до баварския епископат заради отношението към архиепископ Методий. Княз Ростислав, чието послание до византийския император Михаил III се смята за причина за

мисионерската дейност на Константин-Кирил и Методий във Велика Моравия, изобщо не се споменава в проповедта на Фандли. Вместо него тя прославя неговия племенник Светополк, узурпирал престола на ослепения от съда в Регенсбург Ростислав.

Проповедта на Фандли завършва с верноподаническо напомняне за „набожното преклонение на пресветлата унгарска кралица Мария Терезия“[13] към светите апостоли, за чийто празник тя се е погрижила да бъде честван именно на 14 март – така както Господ е дал на евреите същия ден за празник: „Паметен да бъде този ден за вас. Празнувайте го във вашите поколения като празник, посветен на Господа“ (Изход 12)“[14]. Така авторът въвежда алюзията за Кирил и Методий, извеждащи от робството на езичеството словаци, чехи и моравци, така както Господ показва пътя към обетованата земя на богоизбрания народ.

Проповедта на Юрай Фандли е един от примерите за това как образите на Кирил и Методий функционират като основополагащ елемент при конструиране и поддържане на колективната идентичност в епохи на отнета или неосъществена държавност. Текстът изобилства с исторически сведения, почерпани от предшестващи източници, но интерпретирани в духа на митологичното мислене и библейската образност. Върху паметта за покръстителските мисии на светите братя са напластени изопачени сведения и анахронизми, обагрени с месианиската идея за първенството на словаците сред всички славянски народи, на които именно те са дали своите апостоли и спасението в Христовата вяра. Целият текст носи силния патриотичен заряд, заложил преди столетия кирило-методиевската традиция като основен камък на словашката национална идентичност и идеята за Кирило-Методиевото наследство като „жива старина“, културно послание от миналото (вж. Беновска-Събкова 2004: 29), което в настоящето се преформатира в най-разпознаваем символ на държавната идеология на младата словашка държава. Модерното преосмисляне на тази традиция в Словакия би създало там мощен генериращ модел на развиващи се културни стратегии, ако преекспонирането ѝ в историко-патриотичен план не я лиши от съвременна европейска перспектива.

---

[13] Австрийската ерцхерцогиня Мария Терезия, императрица на Свещената Римска империя (1745–1765), в този момент е кралица на Унгария и на Чехия (1740–1780).

[14] Нисан е първият месец на еврейския религиозен календар, а 14 нисан, навечерието на Пасха (песах), – денят, в който се празнува освобождението на евреите от робството в Египет и е най-големият еврейски празник.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Concio historico-panegyrica de sanctis slavorum apostolis Cyrilo et Methodio (1)[15].
„*Laudemus viros gloriosos et parentes nostros in generatione sua*“. Ecc.44.v.I[16]

ПРЕВОД НА БЪЛГАРСКИ ЕЗИК

Историко-панегирично слово за светите славянски апостоли Кирил и Методий[17]
„*Нека сега възхвалим именитите мъже и предците си по потекло*“ Сир. 44:1[18]

Еднакво трудно е за един проповедник да проповядва както за нещо всеобщо познато, така и за нещо, което е почти непознато и известно на малцина. В този случай нито богомолците, нито проповедникът разполагат с достатъчно познания, а при първото, известното, има друга трудност – проповедникът да съумее да разкаже на слушателите си познатата и вече много пъти проповядвана от амвона материя така, че тя да проникне дълбоко в сърцата им, сякаш я чуват за първи път. В такива случаи и за проповедника, и за историка става наложително да използва дребни факти и случки, но те да са истински и достоверни. Макар в проповедите да се вмъкват славни и свети дела на Божите светци, все пак от умението и сладкодумието на проповедника зависи да ги покаже такива според собствената си воля. Така различни свети истини от устата му могат да изглеждат като старо, вече похабено злато и сребро, макар то да не е загубило нищо от цената си поради старост. От друга страна, той може като златаря да го лъсне и изчисти от наноса на времето. Моята днешна проповед не е украсена с красноречие, но вярвам тя да ви бъде интересна и ценна поради това, което ще е ново в нея и непознато за вас.

2. Макар проповедта ми да разказва за едно от най-големите Божии съвършенства, част от неговите необятни възможности, за които в делата си Бог от никого позволение и помощ не иска, все пак, за да ни предостави още повече от своята доброта и благодат, за изпълнението на Божията си воля, той призовава на помощ тези, които са му отдадени така, че да накара и грешника със затворено за него сърце да го отвори, та и в него да влезе светлината на Божията милост и с помощта на дара на Божия дух да може да извърши светите си дела. По тази причина нашият Спасител Иисус Христос изпрати своите апостоли по широкия свят да учат всички народи на неговата спасителна вяра. По тази причина той изпраща мъже, изпълнени с апостолски дух сред езичници и безверници, да ги обърнат към католическата вяра, да дадат душата си, да служат вярно на Бога и да се спасят. Така небесният пастир непрестанно изпраща своите духовни наместници сред грешните люде и заблудени овце, докато стадото му не стане едно цяло с един единствен пастир. Това трябва да се разбира, когато в глава 10 св. Йоан казва: „Имам още и

---

[15] Цифрите в скоби са номерата на бележките в оригиналния текст на Фандли (Fándly 1795) и в настоящата публикация се намират на края на превода на български език.

[16] Sirach sive Ecclesiasticus, 44:1 (Biblia 1983: 1085).

[17] Преводът е направен по текста на електронната публикация в https://zlatyfond.sme.sk/dielo/1271/Fandly_Kazne/1#ixzz74w8qiMT1. Най-голямата заслуга за този превод принадлежи на Людмила Котарова (†2021), светла да е паметта ѝ!

[18] Премъдрост на Иисус, син Сирахов, 44:1 (Библия 2019: 988).

други овце, които не са от тази кошара, и тях трябва да поведа“[19]. С много апостолски наместници, които живеят по различни краища на този свят, ще трябва да дирим заблудените изгубени езически души и с много усилие, с пот на челата и с учението католическо да ги доведем в Христовото стадо. Едни от тях, от тези апостоли и благословени мъже, са светите Кирил и Методий, за чиято чест и слава вие сте се събрали, за да им отдадете заслужената слава и да хвалите в молитвите си Бога и тяхното дело като духовни свои предци и за поколения най-велики апостоли. Нашите езически стародавни словаци са имали преди тях двамината и други апостоли и католически учители[20], но тяхното кратковременно учение е било като мимолетна зора. Едва след голямото и велико учение на свети Кирил и свети Методий над едновремешния погански словашки свят е засветила чак до днес като ясен ден нашата католическа вяра – спасителка, към която ни обърнаха тези двама свети учители (2).

3. Благословена си била от Бога! Стародавна, великословашка и великоморавска земьо, от България, от потока Морава – чак до река Хрон, а оттам нататък чак до сегашна Моравия и триумфално разширена Чехия (3). Благословени за тебе са били онези времена, в които Бог е намерил за теб и изпратил тези свети учители, че да издирят твоите блудни погански души, тъй както се дирят заблудените овце и се вкарват в овчарника със страстно Божие слово. Благословени да сте вие наши свети апостоли, че сред нашия словашки народ сте извършили така щастливо своето свято дело по примера на най-висшия небесен пастир; вие сте благословените наши предци, показали пътя към небето на повереното ви словашко поколение! Едно нещастие само намирам за вас, моите слушатели и набожни поклонници – това, че точно аз трябваше да се възкача на амвона на това днешно тържество и че моята сила и красноречие не могат да достигнат красотата на апостолското им дело за неговата възхвала; че определеното ми за това време е твърде малко и не позволява да спомена дори накратко всичките им дела и да отдам заслужената им възхвала. Но тъй като, дори да се отклонявам в извинения, аз съм длъжен да говоря, моля ви, мои най-мили слушатели, нека е благодатна вам моята молба и днешната ми реч, нека и аз, и вие с вашата набожност да възхвалим заедно тези свети мъже, възхвалявани духовни предци на нашите поколения. Имаме причина да им отдадем днес тази възхвала и тази голяма набожност, защото тя не винаги им е била отдавана, и след много години нашата кралица заедно със Светия римски престол е определила днешния ден да бъде белязан с тази набожност и на него с божествени служби да ги пазим и да ги почитаме. Отбележете това в моята днешна реч като предписание (4).

4. Св. Кирил и Методий заслужават тази слава и това похвално слово заради тяхното велико апостолско дело за спасението на нашия словашки народ. Затова те са мъже, възхвалявани от поколения наши словаци и наши духовни предци, защото те са били нашите най-велики духовни пастири и най-велики словашки апостоли.

---

[19] Иоан. 10:16.

[20] В началото на IX в. започват евангелизаторските мисии към Моравия от баварския диоцез Пасау.

5. И за да не ви досади моята предълга реч запомнете, че ще я слушате за чест и възхвала на тези наши велики патрони, за които ние, словаците, сме длъжни да им бъдем най-благодарни след Бога за туй, че нашият славен народ много стотици години вярва в единственото си спасение в католическата вяра, която ревностно пази. Благословени да са очите на нашите първи католически словаци, които са видели тези наши първи и най-велики епископи; благословени ушите, които са ги слушали! За да можете и вие, мои най-мили слушатели, да бъдете благословени, запазете в сърцата си това мое днешно слово и бъдещите божии слова и ги пазете, но най-напред набожно ме изслушайте!

Предписания и доказателства

6. На всеки човек, но най-вече на такъв с духовен сан, най-голямо задължение във всички негови дела е не за своя полза да отдаде почитта си към тези, които я заслужават, както и самият той да дири божествената възхвала и да я разпространява. Това е бил промисълът на всички дела на всемогъщия ни Създател, когато той изпълнил небесата с ангели, а земята с люде, за да има той както на небето, тъй и на земята, умножители на своята слава, както той самият говори за това чрез Исая (4:37) [21]: „Всеки, който се нарича с Моето име, когото съм сътворил за Моя прослава, устроил и създал“. Тази Божия промисъл никой не изпълнява по-вярно от този, който на много езици възхвалява Бога, който не само сам Бога хвали, но и усърдно работи за това, щото името Божие да бъде и от много други възхвалявано. За тази цел в Стария завет Бог определил пророците и патриарсите, а в Новия – своите апостоли, както четем у св. Йоан в 15 глава, 16[22], по-точно казаното за св. Павел (Деян. 9:15.): „…той Ми е избран съд, да понесе името Ми пред народи, царе и синове на Израил“. Затова няма по-велик и по-възхваляван институт на Светата църква от апостолския сан, който и сам Бог в своето Свето Писание поставя на предно място[23] (1 Кор. 12:28). Затова Бог поставил апостолите на най-предното място в църквата и много на брой, защото те самите, а чрез тях и други, разпознават справедливата вяра, изричат и възхваляват Бог Отец и този, който Той изпрати – неговия син Иисус Христос.

7. Но за да не си помислят някои от вас, тук присъстващи, че съм подготвил днес това свое похвално слово, за да възхвалявам чрез него нашите днешни словашки апостоли и чешките също, ще спомена за тяхна радост и за радост на тези тук, мнозина апостоли и от други страни, както и други държави и техните свети апостоли. Бог Отец от небесата е изпратил за целия свят своя еднороден син, за да го освободи от първородния грях и да му съобщи за справедливата вяра, а чрез нея да му посочи пътя към небето, което Сина Божи и направил. И за да не загине нито

---

[21] Всъщност тук има грешка в печатния оригинал на проповедта (с. 456), става въпрос за Исаия 43:7, в бълг. превод Ис. 43:7, с. 657.

[22] „Не вие Мене избрахте, но Аз избрах вас и ви определих да излезете в света, да принасяте плод и плодът ви да бъде траен, та каквото и да поискате от Отца в мое име, да ви се даде“ (Иоан. 15:16).

[23] „И Бог постави в Църквата всеки на определеното му място: първо апостоли, после пророци...“ (1 Кор. 12:28).

една от така скъпо избраните Божии овчици след неговото възшествие на небето, той разпратил по целия свят изучените от него апостоли, по един на всяка една отделна страна и отделен народ, и им заръчал да учат людете. Така например Бог изпратил свети апостол Петър да учи на Христовата вяра най-напред евреите, оттам го пратил в Рим, където той за вярата си умрял. Свети Андрей е бил апостол в страната Скития и в Тартария, а после бил разпнат в Ахея. Свети Йоан бил апостол в Мала Азия, а по-късно умрял на остров Патмос. Св. Яков[24] обърнал към вярата Израел, а после бил заклан от Ирод. И тъй различните апостоли се разпръснали по различни краища на света, всеки от тях казвал на новия си народ, че Бог е един и Светият кръст е един, и вярата, която ще ги спаси, е една. След време и след делата апостолски Бог се смилил и над грешниците, и над техните потомци и тъй не само пратил апостол във всяка страна, но ако в нея имало повече от един народ, пратил за всеки народ отделен апостол. Ще спомена поне някои от тези страни: св. Амвросий бил апостол в италианската страна, на испанската – св. Леандър[25], на французката св. Ремигий, на саксонската св. Лудгер, на баварската св. Руперт. Австрийците признават за свои апостоли св. Северин и св. Бонифаций. В Молдавия, Валахия и другаде по поречието на Дунав апостолите св. Никита[26] и св. Теотим[27](5), обърнали на правата вяра живеещите там стародавни словаци. Хърватската страна била обърната в католическата вяра от нашия св. Методий. Бог дал на унгарските земи като първи апостол св. Стефан. Полските земи били обърнати в католическата вяра от св. Адалберт, този пражки чешки епископ, покръстил в Естергом св. Стефан, на когото католическите унгарци винаги трябва да са благодарни, че ги е подкрепил в католическата им вяра и им изпратил добри католически учители (6). Тогава когато св. Адалберт все още бил при бащата на св. Стефан, други чехи пристигнали в Унгария, и то чак в Естергом, и виждайки там свой сънародник, познали в него св. Адалберт и възкликнали: „Това е нашият баща, това е нашият възвишен Татко“. Оттогава тамошният манастир на бенедиктинците бил наречен на чешки „Тата“ (Táta). Ако този манастир заедно с абатството още стоеше, както по времето на граф Теодат, който е бил кръстникът на св. Стефан, там биха потвърдили сега истинността на моите слова[28]. Стига обаче и това, че близо до Естергом и до днес го има градче на име Тата (7).

8. Кои свои апостоли са възхвалявали по онова време нашите стародавни словаци? Тези, за чиято възхвала днес сме се събрали тук – светите равноапостоли Кирил и Методий. Те са били апостолите на тези земи, на които и сега живеем и на техните околности. Те са били най-големите апостоли на словаците и те са отворили за тях небесните порти. Така както те някога неуморно се грижели за нашето спасение, така и ние днес трябва неуморно да ги почитаме и възхваляваме. Ако св. Павел може да се хвали за апостолското си име, както и в своето Свето Писание

---

[24] Яков Забедеев (Яков Стари).

[25] Леандър Севилски.

[26] Никита Ремесиански.

[27] Св. Теотим от Томи.

[28] Латинската *Chronica Hungarorum (Chronicon Pictum)* от втората половина на XIV в. разказва, че всъщност св. Стефан е наричал така своя кръстник, легендарния граф Деодат от Сан Северино в Апулия, чието име звучало на унгарците като „тата“ (Chronicon 2018: 82).

се описва като Павел, слуга на Иисус Христос (Рим. 1:1), призван за апостол, и аз сега мога да кажа за св. Кирил и св. Методий, слуги на Иисус Христос, избрани за словашки апостоли. Но кой ги е избрал? Кой е изпратил тези избраници и кога? Изпратил ги е за спасението на душите на всички славяни нашият милостив Бог тогава, когато след Рождеството на единствения му син Иисус Христос били изминали деветстотин години. Св. Кирил и Методий са от един гръцки род, от една кръв, от една вяра двама родни братя, пристигнали от източните страни, избрани от Рим по времето на римския папа Николай I. Те са донесли със себе си от остров Херсон мощите на св. Климент III[29], като са останали в Рим чак до възкачването на папа Адриан II. Той, виждайки, че са свети люде, изпълнени с апостолски плам, им дал свободата, че да учат не само гърците, но и други народи като българи, словаци, моравци и чехи, но най-напред по кралска воля да се установят при набожния словашки крал Светоплук.

9. Чак до този кралски двор достигна апостолският глас на тези наши апостоли, поради което и владетелят ги призова. Този Светоплук (8) бил крал, щастливо победил в много войни в света, възхваляван за своята воинска сила и мощ, страшен за много народи от многото му победи, когото самата природа украсила по чуден начин с много качества, като още от самотното му детство на езичник, наред с военната сила и мощ е растяла в него и жаждата му по нашата справедлива вяра. Това е нещо рядко срещано и затова е ценен пример за всички – да приемат с радост и отворено сърце правдата за светото евангелие също като езичниците, в чиито уши тя толкова силно звъни. Но в ушите на Светоплук, в неговото сърце и душа, божествената правда за католическата вяра била толкова силна, че тази искра с нищо не можело да бъде угасена, освен с водата на светия кръст. Когато бил обучен и покръстен от св. Кирил в нашата католическа вяра (9) със Светия дух и изпълнен с апостолски плам (10), той прогонил фалшивите езически богове и техните поклонници и на тяхно място построил католически църкви на нашия справедлив Бог. Поставил в тях запалени за вярата свещеници, построил училища за младежта, в които довел достатъчно много учители, на които дал достатъчно доходи за тяхната работа да проповядват и в църквите, и в училищата справедлива набожност, която още повече да се разпространява. По тази причина той създал Велехрадската епископия. За неговата набожност, за неговата гореща апостолска вяра няма нужда да говоря повече днес. За това говорят писмените свидетелства относно набожността на Светоплук, които баварските епископи събирали за светия римски престол и писали до римския папа Йоан за разпространението на католическата вяра между словаците. По-добре да се върна към началото на моята реч.

10. Славни кралю Светоплук, твоя и на надалеч ширналото се твое царство е земята, на която за твоето и нашето спасение Божията грижовност е изпратила тези двама свети славянски апостоли. Твоята велика страна беше като пустиня, изоставена от вярата, в която твоите люде, непознаващи Бога, без вяра, без Божии заповеди, били изгубени като блудни овце, без духовни пастири, които да ги нахранят. О, с колко жал в сърцата и с болка на лицата тези двама апостоли поели тази ези-

---

[29] Всъщност традицията свързва Кирил и Методий с намирането на мощите на папа Климент I, трети Римски папа след св. Петър.

ческа пустиня. Казвам ви, че първият им поглед върху нея е бил толкова болезнен, със сълзи и плач като този, с който Иисус Христос е погледнал град Йерусалим и заплакал. Те видели тази голяма славянска страна като някаква благословена земя, на която не ѝ липсвали нито здрав въздух, нито плодородна земя. Намерили в нея честен славянски народ, който я е населявал още преди рождението на Спасителя, народ, на чието лице като върху черна руда блестели чисти златни жили, личали приятелска приветливост, ум и разум, смелост за велики дела и велик дух (11). И само едно единствено нещо било много болезнено – това, че без светлината на спасителната вяра този народ блуждаел в тъмата на езическата заблуда, сляп, като сляпа къртица под земята. За неговото просветление и учение се захванали с голяма жар да работят тези двама свети апостоли, като без умора ходили по села, градове и паланки да разнасят навсякъде католическата вяра. И тези тъмни планини и големи долини, високи върхове не са били пречка да угасят техния апостолски плам. Техният свети глас, който вика в пустинята, е звучал навсякъде и тъй като гласът им бил богат и със сладкодумие и красота, бил е и осветен и силен със светото учение за Божието милосърдие. Всеки, който го е чул, е отворил ушите си за него, дал му е и своята вяра и така поганските словаци били призвани и се преклонили пред светата вяра. Щастлив е този знак, който Спасителят Иисус Христос дава на своите овчици, тъй че те да разпознават гласа на своя пастир, да го слушат и следват. (Иоан. 10[30]).

11. По заповед на краля се урежда държавата, кралската набожност прави набожен и подчинения му народ, и кралските придворни. В двора на вече католическия крал Светоплук отишъл и чешкият княз Борживой, още езичник. С учението си св. Кирил обърнал и него към католическата вяра и го покръстил (12). Така стародавната моравско-словашка държава и чешката по едно и също време приели началото на нашата католическа света вяра от нашия апостол св. Кирил. Той заслужава огромна възхвала за това, че е изпълнил божията повеля, дадена на духовните пастири, да проповядват Божието слово мъдро и правдиво, да бъдат свети слуги, набожно да изпълняват църковните си задължения и като истински работни и верни стопани да садят богато добра пшеница, т.е. храната на божието слово, което да раздават на своите слушатели, това прескъпо зърно на светата святост да дават на своите люде, да ги хранят набожно с него, тъй че да пасат овчиците си не с плевел, а със справедлива трева. Достоен за това свято тържество и възхвала е нашият свети апостол Кирил, защото е засадил в тези две сърца – на крал Светоплук и на княз Борживой, светата пшеница, а за кратко време по-късно и в цели две ниви нашата католическа вяра, в две държави – във великата словашка и в чешката, където после тя израсла от пресен корен – прясна и здрава и щастливо се разпространила нататък.

12. После чешкият княз Борживой се разделил със Светоплук и неговата великоморавска държава и се върнал в своята родна Чехия, тогава още езическа, а св. Кирил продължавал да превъзпитава в новата вяра словаците. Завръщайки се у дома, Борживой казал на жена си на име Людмила да го посреща вече като католически християнин и ѝ разказал какво му се е случило при Светоплук и словаците.

---

[30] „Когато изведе овцете си, върви пред тях и овцете вървят след него, понеже познават гласа му“ (Иоан.10:4).

Тя признала, че също е с отворено за Бога сърце, че това е добра, справедлива и спасителна вяра, за която мъжът ѝ говорил и много съжалила, че и тя не е била с него и нея този свят епископ не е покръстил. Междувременно, когато Борживой, вече като католически християнин, се заел пак да управлява държавата си, негови чешки сънародници, още езичници, които също били в управлението, били недоволни от него и започнали брожения. Борживой оставил съпругата и децата си и отново тръгнал за Велика Моравия при Светоплук – там, където бил кръстен и където пред краля и пред св. Кирил бил обещал да остане завинаги в католическата вяра и да построи църква в чест на възнесената на небето Богородица, ако Бог укроти неговите разбунтувани езичници. Докато Борживой отсъствал от страната си, неговите чешки люде, които били много надълбоко в езичеството и в неверието си и живеели разпуснато като разпръснато стадо без пастир, никой от никого страх нямал и си правел каквото си иска, един на друг си причинявали злини и един другиго крадели. Тази разпуснатост признавали дори властници и управители и накрая признали, че тази разпуснатост е по причина, че людете нямат свой водач, свой католически пастир. Така накрая се разбрали и обадили на своя княз във Великоморавия да се връща. Борживой се върнал в Чехия, но не бил сам. Той взел от словаците със себе си нашия свети апостол Кирил, в когото вярвал, че ще укроти чехите. Като се върнал у дома, св. Кирил кръстил в нашата вяра жена му Людмила и двамата му сина.

13. Нямам думи да опиша с какъв плам и желание княжеският дом почитал вярата, бил за пример и много чехи поискали да го последват. Както пилците се крият под крилото на кокошката, така после и народът на Борживой се скупчил под милостта на светия кръст. Тъй както поданиците набожно вземали пример от своите водачи по света набожност, както много словаци вземали за пример своя крал Светоплук, така и много чехи вземали пример във верността към вярата в кръста и католическата вяра и последвали в нея своя княз Борживой. Тъй е то, истина е, че когато господарите са набожни, набожни са и поданиците им. Такива са правилата и людете са им като огледало. Земните и народните господари са като градския часовник, поставен на градската кула, по който всички граждани си подреждат делата, и както господарите дават пример за набожност и нравственост, вършат добри дела, толкова повече привличат и своите люде към подобни дела. Така се случило, че свети Кирил със своето учение и княз Борживой с пламенния си пример успели да отблъснат езичеството и го премахнали. Така Чехия се сдобила вече с ново лице, изглеждала като нова държава, облечена в одеждите на светия кръст, променена духовна невеста на своя жених Иисус Христос. Така и апостол свети Кирил множал все повече своето духовно стадо. Тогава се изпълнило туй, що много отдавна пророк Исая проповядвал: „Тълпата, която живеела в тъма, зърнала велика светлина, която пробила сянката на смъртта и светнала светлина“ (Ис. 9:2)[31]. И колкото по-силно светела светлината на католическата вяра над чехите, толкова по-вярно те служели на Бога, а Борживой, верен на обета, който дал при Светоплук, наредил да

[31] „Народът, който живее в тъмнината, ще види силна светлина; тези, които пребивават в страната на смъртната сянка, ще ги озари светлина“ (Ис. 9:2).

се построи църква за чест и възхвала на въздигнатата в небесата Богородица. Това станало в Чехия, в Прага, и тя е била първата католическа църква.

14. И както дотогава са били Богу мили словаците, тъй мили на Бога станали и чехите, та от времето на Борживой и на свети апостол Кирил с Божията помощ са се размножили и построили много училища, които се изпълнили с ученици, много свещеници са били ръкоположени, после били построени много църкви и параклиси за людете с нашия език, за туй католическата вяра все повече и повече да се разпространявала сред тях. От тези много църквици, построени от Борживой, все още съществува параклисът във възхвала на светите апостоли Петър и Павел на пътя между Прага и Вишехрад. И друг такъв има на Вишехрад, посветен на св. Климент. Има много стари църкви, построени от старите католически словаци като свидетелство за тяхната набожност и сведенията за нея, които някои верни историци са написали за нас (13).

15. По ноктите ще познаеш лъва, по перата птицата, по одеждите и езика – сънародника. Словаци, мили мои сънародници, вашата вяра в Бога, приветливост към ближния, честност и почтеност са белезите, по които се познавате сред другите. Благочестие към Бога и към ближния, което у някои народи вече е поизстинало, във вашите сърца още гори, верността, която в някои страни е вече отдавна погребана – тя е ваша (14). Справедливостта, която у някои отдавна вече крачи на патерици, у вас все още е бодра, ходи бодро с бодра крачка и бодро цъфти. Комуто тези мои думи се струват премного, той ще да е и при най-ясното следобедно слънце заслепен от тъмнотата на вълчата тъма, малко хроники ще да е чел и затуй не вижда видимата истина (15). За представянето на похвалните словашки дела се обръщам към князе, крале и императори от нашите предци, чиито глави като велико признание са носили и унгарската апостолска корона (16). За представянето на славянската набожност изхождам от мнозина представители от нашето поколение достойни и най-висши игумени, прелати, високо почитаеми епископи (17). Тук е редно да споменем високообразованите мъдри словашки учители и световноизвестни мислители, произлезли от нашия народ, но да ги изброя би било толкова трудоемко, колкото да изброя и назова всички звезди на небето (18). За тези само бегло споменати от мен високи нравствени ценности на словаците, техният многообразован и почитан историк [Папанек][32], си позволи да прехвърли върху им божествената благословия, която Бог е дал на стария Авраам в Стария завет (Genesis Cap. 12), [казвайки, че] когато словашкият народ умножи и разпространи тази вяра по целия свят, по далечните страни, които Бог им е подготвил, всемогъщият Създател му дарява своята голяма благословия и ще извиси ценностите му и името му над другите народи (19). Всеобщо известно е, че такива предимства, такива досега всеизвестни качества, са засети у него като в много плодородна земя заедно с естествените му, дадени от природата качества – не е нещо за криене, че когато се съберат на едно място добрата природа и умението, и сръчността, това води до съвършенство. Тези възхвалявани качества с божията помощ и благословия, и с набожното старание на людете издигат народа ни така, че да заслужава напълно тази възхвала. Както мъртвото тяло, лишено от душата, остава неподвижно и вече

[32] Папанек – Juraj Papánek (1738–1802), словашки историк и католически свещеник.

за нищо не става, така и човек, който по природа има способностите да води почтен живот, но няма воля за това, неговите способности не се развиват според тази почтеност и не заслужават възхвала. Виждам тук сред вас, мили мои слушатели, много почтени и набожни словаци, по природа морални люде, чиито качества ги красят до степен, че градят възхвалата на нашия народ пред света със своя набожен плам да следват стъпките на нашите праведни и свети предци и този набожен род все повече да се умножава. Можем да се похвалим, че мнозина от нашите набожни словаци са признати за светци вече от светата църква (20). Може само да ни радва това, което и другите народи виждат – нашата католическа църква има тук на земята мнозина свои набожни учени, които водят свят живот като духовни лица, издигнати във висок духовен сан, които я красят така, както ярко я осветяват свещите на нейните свещници (21).

16. За такъв свят живот засади корени свети Кирил сред словаците, а и сред чехите, разнасяйки Божието слово. Той остана сред тях доста дълго време и когато видя как щастливо разцъфтява католическата вяра по тези земи и как може вместо себе си да постави словашки и чешки свещеници, той направи в кралската църква „Пред Тин“[33] последната проповед пред своя народ, сбогува се с княза, благодари на чешкия народ за всичкото добро, което са му сторили, и им поиска прошка, ако някога някому не е отговорил, както той е очаквал. Християни! Това е живот, който досега се показва като живот апостолски. Заслужава хвала св. Павел за това, че някога със своята набожност е отговорил на обвиненията на милетяните, когато с извинение и молба за прошка си е тръгвал от тях. Такава възхвала е заслужил и св. Кирил от чехите и от словаците, когато ги е помолил да му бъде простено. Похвално се е сбогувал и Сина Божий със своите апостоли. Преди Сина Божий да си тръгне от тях, преди да тръгне към небесните порти, той разперва над тях божествените си ръце и ги благославя с божествена благословия. Така е направил и св. Кирил, когато си тръгвал от чехите и словаците, и им пожелал цялата Божествена благодат.

17. Не само в това св. Кирил е бил подобен на св. Павел или на Сина Божий. Има и нещо друго подобно, щото както Сина Божий е оставил след себе си апостолите, така и св. Кирил оставя след себе си свои последователи – свещеници както сред чехите, така и сред словаците, които самият той е ръкоположил. Не мога за това кратко ми отредено време да не възхваля светия живот на моя народ и ролята на св. апостол Кирил сред него, само ще допълня, че той е достоен за най-великата възхвала, като лице, което в себе си има най-голяма любов към ближния, каквато той наистина има, който е готов да посвети и живота, и душата си за спасението на ближния. Така св. Кирил е положил и живот, и време, и душата си за този велик апостолски труд и в много опасни моменти е отдал всичко това на своите ближни поверени нему словаци. Затова той е достоен за най-голямата възхвала на днешния празник. Украсен с такава велика възхвала и с такива големи заслуги, св. Кирил се разделя с чехи и словаци и се завръща в Рим.

18. Къде е останал през това време неговият брат св. Методий? Докато св. Кирил обръщал към християнската католическа вяра словаци, моравци и чехи, него-

---

[33] Става дума за църквата „Света Богородица Тинска“ (kostel Matky Boží před Týnem) в Прага, чийто най-стар градеж е от XII в.

вият брат Методий е обучавал българи и хървати по българските и хърватските земи. Когато св. Кирил отишъл в Рим, след като напуснал словаците, там се върнал от хърватите и Методий. После Кирил в напредналата възраст завършил там земните си дни и бил погребан в църквата „Св. Климент“, където и досега нашата църква го славослови за безбройните му добри дела и чудесата, които е извършил, така както и ние го възхваляваме като наш свети апостол. После Методий, воден от голямото желание за душевно спасение на народа, се върнал отново в българската земя, а и отново при нас, в словашките земи, после в Моравия, а после и в Чехия при същия този княз Борживой, при когото преди него бил дълго време брат му Кирил. Както първият ни апостол, така и този втори – Методий, участвал в много мисии дълго време. Там той срещал словаци, моравци и чехи, които все още живеели в заблудата на езическата вяра, учил ги, покръствал ги и ги подкрепял, вкоренявал в техните сърца на новопокръстени католици значението и устойчивостта на нашата свята вяра, представил на Светия престол в Рим молба да могат новите словашки и чешки свещеници да служат пред новите словашки и чешки католици светата литургия на своя език. Макар Светият римски престол да отхвърлял тази молба, все пак като по чудо, подкрепено от Светия дух, най-накрая я е приел (22). Така, както магнитът привлича към себе си желязото, така и светата литургия и други свещенодействия на словашки език силно привличали блудните словаци и чехи към католическата вяра, винаги приемали с благодарност св. Методий и с ревностен ум светото му учение благочестиво ??? и се тълпели при него така, както гладни риби се събират при добра храна. Когато и където свети Методий проповядвал нашата вяра на нашия език, неговото сърце било така пламенно като огъня на Синайския връх, когато там Бог е давал своите заповеди на Мойсей; гърмели са страшни гърмежи и страшни светкавици са святкали чрез гласа на Методий от амвона и от този глас езическите богове са треперели, падали и се разпръсвали.

19. После (23) свети Методий, уморен след толкова пътища и работа, в святост починал на стари години в Рим и почива след смъртта си редом до своя брат св. Кирил. И двамата са погребани в църквата „Свети Климент“ и от тогава досега техните тела са осветени с големи чудеса и в Деня на страшния съд техните души ще светят ясно като звездите на небето. Такава света възхвала са заслужили нашите словашки апостоли за своя свят живот, каквато в 78-та година от смъртта им е отдал като почит по-малкият син на Борживой – Болеслав, бащата на свети Вацлав, който във възхвала на тези наши двама апостоли е изградил знаменитата църква в града, на който Борживой дал името на по-малкия си син Болеслав и който и до днес се зове Стара Болеслав[34]. По този светъл пример на първите набожни чешки князе, пресветлата унгарска кралица Мария Терезия също е проявила своето набожно преклонение към нашите свети апостоли, показала е своята майчинска ласка към нашия словашки народ, когато през 1777 година е измолила от Светия римски престол за нас духовната и свята радост да се отслужва във всички нейни

[34] Brandýs nad Labem-Stará Boleslav. Църквата „Св. Климент“ е била построена в края на XI в. Фреските в нея принадлежат на втората половина на XII-то столетие и изобразяват сцени от живота и мъченичеството на третия римски папа след апостол Петър. https://www.waymarking.com/waymarks/WMYRWT_Church_of_St_Clement_Kostel_Sv_Klementa_Star_Boleslav_Central_Bohemia.

земи и всички църкви света литургия за тези двама светци, която да се отбелязва с благочестие на 14-ия ден на месец март като възхвала най-напред на Бога, после на тяхна чест и слава и за наше духовно въздигане и успех[35]. О, радостен и благословен да си в този месец днешни 14-и ден от месец март за всички словаци! Заслужава ние и нашите потомци с най-голяма празничност да го почитаме и славословим, защото чрез нашите светци милостивият Бог ни показва своето милосърдие – какво голямо добро е сторил на нашето словашко поколение, когато е изпратил при него тези двама апостоли. За този ден, в който на народа израелски е дал великденския жертвен агнец, както и за тази нощ, в която го е освободил от египетския затвор, самият Господ Бог е казал: „Паметен да бъде този ден за вас. Празнувайте го във вашите поколения като празник, посветен на Господа“ (Изход 12)“[36]. Тази нощ, в която Бог изведе вас от египетските земи, всички израелци и техните наследници трябва да пазят като набожен спомен. Тези Божии слова мога и аз да повторя за днешния ден и за неговата празнична слава на всички наши народи и поколения словаци, моравци и чехи. Достойно е този днешен ден да почитаме всяка година с такава празничност и слава в памет на светите словашки апостоли Кирил и Методий, които изведоха нашия народ от тъмата на езичеството и заблудата, от затвора на пъкъла и му показаха благословения път към обетованата земя и небесното царство. Бог ни позволи тази наша набожност да пусне дълбоки корени в нас и да разцъфти във всички словашки сърца, за което и унгарската, и австрийската земя и всяка друга също дава пример с почитта към своите патрони, тъй че всички като едно духовно стадо да почитаме единния Бог, едната вяра, да го възхваляваме заедно с апостолите си и свято да им служим.

БЕЛЕЖКИ КЪМ ТЕКСТА ОТ ЮРАЙ ФАНДЛИ

(1) Kázňe II, 447–478[37].

(2) За това, че словашкият народ преди Кирил и Методий е имал други вероучители, говори Юрай Папанек: *Compendiata historia gentis Slavae Juraja Papánka*. В началото на глава X, после на с. 102 „За залеза на католическата вяра след падането на кралството на словаците“ и с. 108[38].

(3) И така неговото кралство (на Светоплук) най-напред се е разпростирало извън тези земи (извън днешна Чехия и Моравия), т.е. в Язигиа[39], Дакия, Мизия и Панония, което потвърждаваме с документи от съвременни свидетели. С други думи – преди още Светоплук да разшири страната си отвъд река Хрон към бреговете на Нитра и днешна Морава, всички тези земи били наричани от тогавашните писатели Чехия (Бохемия), но не и Моравия. Точно това име

---

[35] Виж по-горе в текста и в бележка 2.

[36] Изх. 12:14: „Паметен да бъде този ден за Вас. Празнувайте го във вашите поколения като празник, Посветен на Господа“. Става дума за 14-ия ден на месеца, който Господ посочва на Моисей и Аарон преди излизането от Египет през пасхалната нощ – 14 нисан, и който трябва да стане за евреите пръв месец на годината.

[37] Fándly 1795 2: 447–478.

[38] Papánek, Fándly, Szklenar 1793.

[39] Jászság (лат. *Jazigia*) – етногеографска област в Унгария, в която през XIII в., след унищожаването на Аланското княжество в Кавказ, се заселва иранското племе язиги.

им донесе крал Светоплук с победните си походи, което означава, че това име е възникнало другаде, т.е. в Мизия (в България). И че действително в Мизия е имало река, която гърците наричали Мораба, а ние Морава, то е явно това, което мнозина твърдят. – И така водите, крепостите и градовете, които вземали името си от моравците, дори и да липсват други писмени паметници, прекалено ясно говорят, че кралството на моравците е процъфтявало на територията между Долна Панония и Мизия, и името моравци се отнася за точно тези земи. Именно тези моравци са отправили молба за мисията на апостолите Кирил и Методий. Нека да обобщя: Те са посветили тези моравци на Христос, преди да сторят това сред българите. Така пише ученият Юрай Скленар в своя труд *Vetustissimus Magnae Moraviae situs,* книга I, глава IV, с. 119, 220. Виж *Compend. hist. gent. Slavae,* 95, бележка Vetustissimus[40].

(4) Тази тема е взета от последващата историческа студия: Св. Кирил и Методий заслужават да бъдат наричани учители и апостоли на словаците, защото са им донесли светлината на вярата. *Compend. hist. gent. Slavae,* 102[41].

(5) Пак там, 217, 218.

(6) Пак там, 109,199.

(7) Compendium Hungariae geographicum Mateja Bela, časť II, stolica komárňanská, Compend. hist. gent. Slavae, 200[42].

(8) Compend. hist. gent. Slavae, 149.

(9) Пак там, 91.

(10) Пак там, 103, 106.

(11) Славяните по природа не са нито зли, нито хитри.

(12) Някои приписват на Методий покръстването на Борживой и съпругата му Людмила. Пак там, 192.

(13) Старите храмове, издигнати от славяните, са необорими доказателства за тяхното благочестие. Пак там, 192.

(14) Словакът смята за нечестно да не държиш на думата. Пак там, 192.

(15) Пак там, 243.

(16) Унгария е имала крале, славяни по произход.

(17) Пак там, 234.

(18) Пак там, 238.

(19) Пак там, в увода на Папанек[43].

(20) Пак там, 215, 216.

(21) Пак там, 238.

(22) Пак там, 94, 271, 274.

(23) Kázňe II, 481–464[44].

---

[40] Szklenár 1784; католическият свещеник Юрай Скленар (Juraj Sklenár/Georgius Szklenár) (1745–1790) е знаменит словашки историк и педагог, наричан понякога „гордостта на Братислава“.

[41] Papánek, Fándly, Szklenar 1793.

[42] Bel 1753. Матей Бел (1684–1749) е учен – историк, географ и етнограф, определящ себе си като славянин по език, унгарец по гражданство, немец по начетеност („lingua Slavus, natione Hungarus, eruditione Germanus“); съвременно критично издание на част I – Tóth 2011.

[43] Papánek, Fándly, Szklenar 1793: XXX (Proemium Adm. Rever. Ac Claris Domini Papánek).

[44] Fándly 1795 2: 481–464.

ЛИТЕРАТУРА

Беновска-Събкова 2004 — Б е н о в с к а - С ъ б к о в а, М. *Размисли върху методите за проучване на традиционната култура в съвременността*. – Етно-културолошки зборник, 9 (2004), с. 29–34 [Benovska-Sabkova, M. Razmisli varhu metodite za prouchvane na traditsionnata kultura v savremennostta. – Etno-kulturoloshki zbornik, 9 (2004), s. 29–34].

Библия 2019 — *Библия или Свещеното писание на Стария и Новия завет и неканоничните книги*. София, 2019 [Biblia ili Sveshtenoto pisanie na Staria i Novia zavet i nekanonichnite knigi. Sofia, 2019].

Бърлиева 1998 — Б ъ р л и е в а, Сл. *Оломоуцкият и Пражкият мисал и службите за св. Кирил и Методий* [Barlieva, Sl. Olomoutskiyat i Prazhkiyat misal i sluzhbite za sv. Kiril i Metodiy]. – Palaeobulgarica 22 (1998), № 1, с. 12–25.

Бърлиева 1999 — Б ъ р л и е в а, Сл. (Рец.) *Martin Eggers. Das Erzbistum des Method. München, 1996*. – Старобългарска литература, 31 (1999), с. 135–145 [Barlieva, Sl. (Rets.) Martin Eggers. Das Erzbistum des Method. München, 1996. – Starobalgarska literatura, 31 (1999), s. 135–145].

Бърлиева 2014 — Б ъ р л и е в а, Сл. *Хомилетиката като свидетелство за западната кирило-методиевска традиция*. – В: Празникът на свети Кирил и Методий – пространства на духа. София, 2014, с. 42–57 [Barlieva, Sl. Homiletikata kato svidetelstvo za zapadnata kirilo-metodievska traditsia. – V: Praznikat na sveti Kiril i Metodiy – prostranstva na duha. Sofia, 2014, s. 42–57].

Джевиецка 2020 — Д ж е в и е ц к а, Е. *Юбилейно и модерно. Кирило-методиевският разказ през социализма в България* (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 29). София, 2020 [Drzewiecka, E. Yubileyno i moderno. Kirilo-metodievskiyat razkaz prez sotsializma v Bulgaria (= Kirilo-Metodievski studii. Kn. 29). Sofia, 2020].

Ковальская 2013 — К о в а л ь с к а я, Э. *Традиция национальных святых Кирилла и Мефодия: возникновение и использование в политической пропаганде словацкого национализма*. – Славяноведение, 2013, № 2, с. 68–78 [Koval'skaia, E. Traditsiia natsional'nykh sviatykh Kirilla i Mefodiia: vozniknovenie i ispol'zovanie v politicheskoĭ propagande slovatskogo natsionalizma. – Slavianovedenie, 2013, № 2, s. 68–78].

Сотиров 2003 — С о т и р о в, Г. *Светополк (Svatopluk)*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 3. София 2003, с. 569–572 [Sotirov, G. Svetopolk (Svatopluk). – V: Kirilo-Metodievska entsiklopedia. T. 3. Sofia 2003, s. 569–572].

Станев 2016 С т а н е в, К. *Среднодунавските славяни в българските земи през Ранното средновековие*. – В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 25. София, 2016, с. 320–335 [Stanev, K. Srednodunavskite slavyani v balgarskite zemi prez Rannoto srednovekovie. – V: Kirilo-Metodievski studii. Kn. 25. Sofia, 2016, s. 320–335].

Чешмеджиев 2000 Ч е ш м е д ж и е в, Д. „Моравия“ и „Велика Моравия“ в средновековната българска традиция. – В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 13. София, 2000, с. 176–186 [Cheshmedzhiev, D. „Moravia“ i „Velika Moravia“ v srednovekovnata balgarska traditsia. – V: Kirilo-Metodievski studii. Kn. 13. Sofia, 2000, s. 176–186].

Bagin 1993 B a g i n, A. *Cyrilometodská tradícia u Slovákov*. Bratislava, 1993.

Barlieva 2015 B a r l i e v a, S. *La cristianizzazione dei Moravi secondo le prediche Barocche di Klosterneuburg.* – In: Studi cirillometodiani. Nel 1150° anniversario della missione tra gli Slavi dei santi Cirillo e Metodio. A cura di Krassimir Stantchev e Giorgio Ziffer (= Fonti e studi, 22). Milano–Roma, 2015, p. 79–102.

Bel 1753 B e l, M. *Compendium Hungariae geographicum*. Posonii, 1753.

Bernolák 1787 B e r n o l á k, A. *Dissertatio Philologico-Critica: De Literis Slavorum, De Divisione Illarum, Nec Non Accentibus, Cum Adnexa Lingvae Slavonicae Per Regnum Hungariae Usitatae Compendiosa Simul. Et Facili Orthographia, Ad systema Scholarum Nationalium in Ditionibus Caesareo-Regiis introductum plene accommodata, In Usum Omnium Lingvae Hujus Cultorum.* Turčiansky Svätý Martin, 1787.

Biblia 1983 *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. T. 2. Stuttgart, 1983.

Boba 1971 B o b a, I. *Moravia's History Reconsidered: A Reinterppretation of Medieval Sources.* The Hague, 1971.

Bohačiaková 2007 B o h a č i a k o v á, M. *Cyrilometodský odkaz u Juraja Papánka, Juraja Sklenára a Juraja Fándlyho*. – In: Poznávanie Kultúrneho dedičstva sv. Cyrila a Metoda. Monografia príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencii Nitra, 3. júl 2007. Ed. J. Michalov, M. Hetényi, P. Ivanič, Z. Taneski. Nitra, 2007, p. 170–181.

Chronicon 2018 *Chronica de gestis Hungarorum e codice picto saec. XIV / Chronicle of the deeds of the Hungarians from the 14th c. illuminated codex.* Ed. by J. M. Bak, L. Veszprémy. Budapest, 2018.

Dupeni 1758 *Fünfzig jähriges Lob- und Dank-bezeignuß deren Mährischen Landes- kindern Über die empfangene Wohlthaten Ihrer zwey Heil. Landes-Vättern CYRILLI Und METHUDII.* Da eine Hoch-löbliche In der Kaiserl. Haupt – und Residenz-stadt Wien versammlete Mährische Lands-genossenschaft Ihren gewöhnlichen Fest-tag den 9. April, als den 2 Sonntag nach Ostern in der Kaiserl Hof pfarr kirchen zu St Michael fenerlichst begienge In einer Ehren-rede Zusamm- und vorgetragen Von P. Nepomuceno Dupeni des Canonischen und Exempren Præmonstratenser ordens zu Closter Obrowig nächst Brünn regulirten Chor-herrn, Proto-Notario Apostolico, und der Böhmischen Provinz besagten Ordens am Kaiser. Königl. Hof Procuratore. Wien, mit von Ghelischen Schriften, 1758.

Eggers 1996 E g g e r s, M. *Das Erzbistum des Method. Lage, Wirkung und Nachleben der Kyrillomethodianischen Mission*. München, 1996.

Erasmus 1534 *De immensa Dei misericordia* Des. E r a s m i Rot. *Concio*. Parisiis, 1534.

Erasmus 1641 Desiderii E r a s m i Roterodami *De Puerto Jesu Concio*. Lugduni Batavorum, 1641

Fándly 1795 F á n d l y, *G. Príhodné a swátečné kázne, od mnohowelebného pána Fándli Gura naháčského farára zložené ai kázané Príhodné a swátečné kázne, od mnohowelebného pána Fándli Gura naháčského farára zložené ai kázané*. 1–2. Trnava, 1795.

Jabes 2011 J a b e s, D. F. A *Second Counter-Reformation? Aspects of the pontificate of Pius VI reconsidered.* Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy. University of York, 2011.

Kowalská 2007 K o w a l s k á, E. *Kyrill und Method. Ihre Tradition in Politik und Geisteswelt der Slowaken.* – In: Die Renaissance der Nationalpatronen. Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20./21. Jahrhundert. Hrsg. von S. Samerski. Köln–Weimar–Wien, 2007, p. 116–127.

Latin Dictionary 1879 *A Latin Dictionary*. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. Revised, enlarged, and in great part rewritten by Charlton T. Lewis, Ph.D. and. Charles Short, LL.D. Oxford, 1879.

Mahlmann-Bauer 2013 M a h l m a n n - B a u e r, B. *Henrichi Glareani concio de coena domini: Glarean as a theologian*. – In: Fenlon, I., I. M. Groote (eds.) Heinrich Glarean's Books. The Intellectual World of a Sixteenth Century Musical Humanist. Cambridge, 2013.

Mihalková 2020 M i h a l k o v á, G. *Deixa ako prostriedok aktualizácie Cyrilo-Metodskej témy v úvode kázne Juraja Fándlyho*. – Konštantínove listy, 13 (2020), № 1, p. 167–176.

Papánek, Fándly, Szklenar 1793 P a p a n e k, G., G. F a n d l y, G. S z k l e n a r. *Compendiata historia gentis Slavae. De regno regibusque Slavorum.* Quam compendiavit Georgius Fandly. Tyrnaviae, 1793 http://data.onb.ac.at/imgk/AZ00730347SZ-01113707SZ01113811.

Szklenár 1784 S z k l e n a r, G. *Vetustissimus Magnae Moraviae situs et primus in eam Hungarorum ingressus et incursus*. Posonii, 1784. https://books.google.co.uk/books?id=XZ-QwAAAAYAAJ&hl=bg&source=gbs_navlinks_s.

Tóth 2011 T ó t h, G. (ed.*) Notitia Hungariae novae historico geographica, divisa in partes quatuor.* Elaboravit Matthias Bel. Academiae Scientarum Hungariae. Budapestini, 2011.

Welzig 1989 W e l z i g, W. *Lobrede*. *Katalog deutschsprachiger Heiligenpredigten in Einzeldrucken – aus den Beständen der Stiftsbibliothek Klosterneuburg*. Auf Grund der Vorarbeiten von M. Kastl unter Mitwirkung von H. Kabas, R. Woytek. Hrsg. u. mit e. Nachwort zur Amplifikation in der barocken Heiligenpredigt versehen v. W. Welzig (= Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 518. Band). Wien, 1989.

THE CYRILLO-METHODIAN LEGACY IN THE LIGHT OF THE SLOVAK ENLIGHTENMENT AND JURAJ FANDLY'S *CONCIO HISTORICO-PANEGYRICA DE SANCTIS SLAVORUM APOSTOLIS CYRILLO ET METHODIO*

(Summary)

The article describes the peculiarities of an 18th c. preaching text, written by the Slovak Catholic priest, writer and historiographer Juraj Fándly in the first codified variant of the Slovak literary language (the so-called Bernolacs language). The *Concio* is an eulogy to the saint brothers from Thessaloniki, proclaimed as spiritual ancestors and apostles of the Slovak people, byzantine missionaries to "Great Slovakia". The imaginary Slovak state is identified with Great Moravia, and the name Moravia is explained as being brought by king Svetopluk from "Moesia in Bulgaria", where the river "Moraba" flows. The sermon locates Magna Moravia between Lower Pannonia and Moesia, and the missionary area of St Cyril – "in two states: the Great Slovak and the Great Bohemian". According to the narrative, it was St Cyril who baptized the Slovaks, and then they sent him to the Czechs. The text is repleted with a lot of non-historical information, but the main pathos is focused on the "God's chosen Slovak people", to whom the Lord

sent the holy brothers to bring them out of the darkness of paganism. Juraj Fándli's sermon is one of the examples of how the images of Cyril and Methodius function as a fundamental element in the construction and maintenance of collective identity in epochs of deprived or unfulfilled statehood. The text is full of information from previous sources but interpreted in the spirit of mythological thinking and biblical imagery. Distorted information and anachronisms are layered on the memory of the baptismal missions of the holy brothers, coloured by the messianic idea of the Slovak supremacy among all Slavic peoples to whom they gave their apostles and salvation in the faith of Christ. The whole text carries the strong patriotic charge that laid down the Cyril and Methodius tradition centuries ago as the cornerstone of Slovak national identity.

The text of the Concio Historico-Panegirica, translated in Bulgarian, is published as an addendum.

Keywords: Cyril and Methodius; Juraj Fándly; national identity; sermon; Great Moravia.

Slavia Barlieva,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences

Петер Женюх (Братислава, Словакия)

ЗА ИЗПОЛЗВАНЕТО НА ЛИТУРГИЧНИЯ ЕЗИК В СРЕДАТА НА СЛОВАШКИТЕ ВЯРВАЩИ ОТ ВИЗАНТИЙСКИЯ ОБРЕД*

I. ВЪВЕДЕНИЕ

Писмените източници и паметници на материалната култура от по-стария период в историята на Словакия се считат за важна част от християнското духовно и културно наследство на словаците, което се датира от периода на Велика Моравия. Те документират връзката на словашкия етнос с християнски мисии от латински и византийски конфесионален произход. Словашкият етнос активно допринася за установяването на великоморавската държавност и участва изцяло във формирането и изграждането на унгарската държавност. Той действа и като определящ в различните обществени и културни процеси, свързани с прилагането на германската и влашката икономическа система в унгарския контекст. Славистичните изследвания в областта на лингвистиката предлагат няколко открития, които дават възможност за цялостно познаване на историческото и културното развитие на словашкото общество. Важен компонент на писмените източници е лексиката и най-вече терминологията, която навлиза в писмените паметници от икономическата сфера, земеделието или занаятите, а също така и терминологията с административен и правен характер. Славистичните изследвания в областта на лингвистиката предлагат възможността за по-специално проучване на различните етапи от развитието на културния, социалния, икономическия и църковния живот на словаците чак до наши дни (Pauliny 1965; Pauliny 1961).

* Проучването е един от резултатите от проекта VEGA № 2/0002/21 озаглавен „Литургичен език на вярващите от византийско-славянската традиция в Словакия/ Liturgical language of the Byzantine-Slavic tradition faithful in Slovakia“.

Отделните етапи в развитието на словашкия език и словашката култура в историческите региони на Словакия могат, например, да се проследят чрез влиянието на словашките диалекти върху писмените паметници, възникващи на латински, немски, църковнославянски и вернакуларен (народен) език. Писмените паметници на отделните езици и с различен характер са интегрална част от словашката културна и етническа среда. Неразделна част от изучаването на езиковото и културното развитие на словашкото общество е изследването на връзката между националния език и отделните езици, използвани в средата на писмената култура, или с отделните литургични езици, използвани в различните етапи на националното развитие в словашката конфесионално разнообразна среда.

За един езиковед и историограф познанието за развитието на националната култура е неразривно свързано с развитието на лексиката на националния език, а не само с развитието на неговите системни фонетични и морфологични закони. Лексиката и цялата терминология отразяват развитието на езика в средата на ежедневната му употреба. Заради това лексиката е важен източник на знания за последователното езиково и културно развитие на носителите и потребителите на националния език. Езикът запазва важни и исторически верифицирани данни от обществения, конфесионалния и културния живот на нацията. Езикът е образ на културната идентичност на общността. Той е трайна, валидна и устойчива стойност и представлява неразделна част от развитието на историческото съзнание на нацията. Езикът е съвкупност от знаци, свързани с общото конвергентно културно мислене на неговите носители за различните исторически събития, за културата и обществото, и предлага възможности за разбирането на отношенията на нацията с близки и далечни съседи. Езикът е непрекъснат носител на идентичността, която определя всяка нация и етнос външно, и в рамките на своята общност действа като обединяващ фактор, проявяващ се във всеки етап от културно-историческото им развитие (Žeňuch 2013).

II. ЕЗИКОВО-КУЛТУРНА ИДЕНТИЧНОСТ НА СЛОВАШКИТЕ ВЯРВАЩИ ОТ ВИЗАНТИЙСКИЯ ОБРЕД

Специална част от писмените източници представляват паметници, които, наред с латинската писмена култура, документират връзката на словашката нация с византийско-славянската традиция. Въз основа на тях е възможно да се посочи значителен дял на словаците в културно-идентификационните процеси, свързани с функционирането на Византийската църква на славянския обред в словашката езикова среда, особено в Карпатите (Žeňuch 2008a; Žeňuch 2015; Žeňuch 2017a; Žeňuch 2019). Писмените паметници на византийско-славянската традиция предоставят възможности за разбиране на културно-религиозните мащаби на идентичността на словашкото население, което е свързано с конфесионалната среда на Византийската църква.

От лексикална гледна точка този факт доказва различни езикови заемки от религиозния контекст, които могат да бъдат използвани за документиране на синкретизма на културните влияния върху развитието на словашкия език от времето на Великоморавия и които до днес засягат езиковото и културното развитие на словашкия национален език. Те включват редица термини, които са били използвани паралелно и все още се използват във връзка с латинската или византийската конфесионална среда. Днес много лексикални ресурси живеят в езика на словашките последователи на византийската и латинската традиция. Те включват термини от литургичната среда, напр. *omša* покрай думата *služba*, които означават богослужебни или литургични чествания на церемонии във Византийската или Латинската църква. В този контекст трябва да се отбележи названието *kríž* покрай *krest,* което означава инструмента на Христовите страдания; също термини като *jerej*, *pop*, *duchovný otec*, *kňaz* или *pán*, които се използват за означаване на представители на духовенството. Във връзка с обръщението, което се използва за свещенослужители, е необходимо да се посочи това, че гръкокатолическият духовник (sacerdos, presbyter, pop, jerej) отдавна е принадлежал към почетните лица на местната общност от вярващи. Това е една от причините, поради които обръщението към представителите на църковната власт с титлата *pán* (на гръцки *kyrios*, на латински *honoratus*, на църковнославянски *владыка*, *кнѧзь*) започва да се използва много скоро, след като между почетните личности започват да означават и местните епархийски свещеници или попове. Това документира прехода на първоначалното значение на думата *кнѧзь* (*knieža, šľachtic*), което се отнася до членовете на привилегированата класа, към по-тясното и специализирано значение на термина *kňaz* със значение на *pop, jerej, farár*, лат. *sacerdos* (човек по професия, извършващ религиозни действия) или *presbyter* (според догматичното подчертаване на освещението, за да се различава от некатолическите свещеници, които се означават с термина *kazateľ*). Известните църковни термини *кѵръ*, *владыка* или *кнѧзь* също често са използвани от църковния историк от XVIII в. Михал Брадач (1740–1815) в историческото му дело *Енѵтомъ Исторїи Церковныѧ Новагѡ Завѣту (Rukoväť k dejinám cikvi)*, за да се отбележат светски и духовни предстоятели, които в рамките на обществената структура на тогавашната общност принадлежат към свободните ѝ жители, т.е. не към неволниците (Žeňuch, Zubko 2021: 42, виж специално бележка 55). Друг термин е *oltár*, който се използва за обозначаване на жертвената маса според традицията на латинския обред, а във византийската терминология се отнася до пространството в апсидата на храма, където се намира тази жертвена маса и др.

Старославянският език, използван във Велика Моравия, а по-късно и църковнославянският е източник на знания за развитието на най-стария славянски културен език. Конфесионалната и религиозна терминология на словашки е допълнена от лексеми, които са станали неразделна част от

речника на носителите на езика чрез християнските мисии още преди пристигането на св. Кирил и Методий. Те са все още живи в словашкия език, напр.: *mních, mníška* (мънихъ, мънишица), *kaluger* (калѫгеръ), *služba* (служба), както и *omša* (мьша), *večerňa* (вечернѧ), *povečerňa* (повечернѧ), *masopust* (мѧсопѫстъ), *ceta* (цѧта; със значение ‘дребна монета’), *čeľaď* (челѧдь), *ocot* (ѡцътъ), *igumen* (игѫменъ), *imanie* (иманїе), *archijerej* (архиерей), *prosfora* (просфѫра), *dežma* (*decima,* със значение ‘църковен десетък’) и др. Тази терминология е уникално доказателство за връзката между най-стария хоризонт на славянската и великоморавската духовна култура и нейното продължение в славянските църкви от византийския обред и в словашкия език. Промените в лексиката са важно свидетелство за живота и развитието на културното общество. Тя съдържа терминология, която включва различни области на социалния, обществения и културния живот, съдържа имената на различни занаяти и дейности, както и административни, религиозни и правни термини. По този начин се съхраняват преки исторически доказателства за съществуването на обединяващо християнските, обществените и културните ценности наследство, което се формира без прекъсване от времето на нашите предци (Žeňuch, Белякова, Найденова, Zubko, Marinčák 2018: 24–25). Синергията на духовните ресурси на обредната латинска и византийско-славянска традиция играе решаваща роля особено при формирането на писмената култура и това взаимоотношение между културните влияния се потвърждава от повече или по-малко известни писмени източници от различни области на славянската европейска културна среда (вж. Olteanu 1947; Mareš 1979; Stanislav 1978; Женюх 2013 и др.).

Византийският обред, църковнославянският като литургичен език и езикът на писмената култура са неразделна част от европейското, славянското и словашкото езиково и културно съзнание. И днес най-много доказателства за това откриваме в живите словашки диалекти, които включват и диалекти в Източнословашката област, Спишска, Шаришска, Ужска, Абовска и Земплинска жупа, но също така и диалекти на жителите на Бережска и Марморожска жупа в Подкарпатската област. В този регион, освен словаци, има и русински, и украински вярващи от църквата от византийско-славянския обред, които заедно с румънските, унгарските и полските вярващи от тази църква формират уникално културно пространство, основаващо се на особеностите на местната карпатска, респ. на мукачевската културна традиция. Тази традиция представя главно самите носители на византийско-славянския обред, което в подкарпатско-руското и източнословашкото пространство се проявява в различни етнически и езикови образувания. Тя свързва принадлежността към църквата, обредността, използването на църковнославянския богослужебен език и кирилската графична система, което е знак религиозна или конфесионална идентичност. Следователно произходът и развитието на кирилската литературна продукция, нейните езикови,

тематични и съдържателни компоненти не могат да бъдат напълно разбрани без цялостно познаване на историко-социалните и културно-религиозните отношения, в които се проявява не само конкретно езиково влияние, но най-вече местната езикова и духовната практика (Žeňuch 2020a).

От църковна гледна точка тези региони съставляват неразделна част от територията под юрисдикцията на Мукачевския епископ, използвайки правото на викарий по обреда като суфраган на латинския епископ в Егер. Въпреки това подчинение на латинския епископ в Егер Мукачевската църква е запазила своята църковна идентичност не само по отношение на Латинската църква в Унгария, но и по отношение на други църкви от византийския обред в Украйна, Молдова и т.н. (Zubko 2016). Основната културна и идентификационна характеристика на вярващите от византийската традиция под Карпатите е била и все още е принадлежността към Мукачевската църква като майка, която обединява съвременните гръкокатолици в епархиите в Закарпатската област на Украйна, в Словакия, Унгария и Румъния. Историческата Мукачевска епархия се е разпростирала на територията на бившата столица Спишска, Шаришска, Ужска, Абовска, Земплинска, Бережска и Марморожска жупа. Разпределението на жупи не само зачита географската и политическата фрагментация, но и копира диалектните области, където са били разположени отделните общности на вярващите. От църковна и правна гледна точка споменатите по-горе жупи са принадлежали на администрацията на Латинската епархия в Егер и на администрацията на Византийско-славянската Мукачевска епархия (юрисдикцията ѝ през 1777 г. включва не само вярващи от Североизточната Унгария, но и преселниците в Алфьолд през първата половина на XVIII в.). Но историческата Мукачевска епархия запазва не само своето църковно единство, а и своята независимост и административно-юрисдикционна идентичност през цялото си съществуване. Вярващите от византийски обред в Карпатското пространство въпреки това са обединени главно от културно-историческото развитие на Мукачевската църква, където се формира културната и църковна идентичност на византийско-славянската традиция под Карпатите и в Словакия (Žeňuch 2014; Žeňuch 2016).

Милош Марек (Marek 2006: 253) във връзка с влашката колонизация в Западните Карпати и в Словакия отбелязва, че докато на територията на Трансилвания доминира румънският етнически елемент, в Североизточните Карпати надделява русинският етнос и с преместването му на запад все повече се включва местният словашки компонент, докато източнославянската етническа група през XIV–XVI в. формира своята житейска база в Източна Словакия, която остава почти непроменена и до днес[1].

---

[1] Границата между словашката и русинската етническа и езикова среда е добре описана при Само Цамбел (Cambel 1906) и Ян Хусек (Húsek 1925).

Фактът, че коренното словашко население се е включило в процеса на колонизация, свързан с влашката социална среда, която е неизменно свързана с византийско-славянската литургична традиция (Doruľa 2012: 19, 85–86), може да се докаже и в имената на руската (източнославянската) етническа група, която идва в Словакия в Закарпатската област през XIV в. като влашки пастирски елемент. Семантичната мотивация за назоваването *rusnák* има обаче освен етническо и конфесионално значение.

Името *Rusnák* представлява западнославянската форма на етнонима, свързан с източнославянската етническа и езикова среда. Западнославянска му форма е посочена главно чрез наставката *-ák*. Този суфикс започва да се използва по-широко при формирането на етнически и подобни имена в западнославянската и словашката езикова среда (Геровский 1957), където в крайна сметка преобладава като словообразуващ суфикс в имената на жителите. Това се доказва от западнославянските форми, използвани за обозначаване на етнически групи като словашки, полски и други имена като *Slovák, Poliak* или като *Soták, Lipták, Slezák, Serbak* (получено от името сърбин, поради неприлагането на гласните *r* и *l* като сричкотворни сонорни съгласни), *Prušiak, Záhorák, Dolniak, Horňák,* също названията *Spišiak* и *Spišan*, *Pražák* и *Pražan*, *Moravák* и *Moravan*, *Rusák*, *Prusák* и др.

Етнонимът *Slovák/Slovjak* също е създаден чрез добавянето на наставката *-ak/-iak* към най-стария словообразуващ корен Slov-, който като алтернативен суфикс замества оригиналния суфикс *-en-*, респ. *-ěn-,* или неговия вариант *-jan-* (Doruľa 1993). Следователно терминът *Sloviak* (*Slovjak*) е само източнословашка диалектна вариация на словашкия етноним и няма друга етническа мотивация. В този контекст и Ян Станислав (Stanislav 1950: 8) споменава много документи за формирането на собствени имена, които запазват сдвоената съгласна мека корелация и са все още живи не само в кръга на източнословашките диалекти, но и в други словашки етнографски и езикови области, напр. *Noviak, Suroviak*, включва и формите *Skybjak, Babjak, Hutorjak, Starjak, Dzuriak* и други (Žeňuch 2014: 127–129).

В лексемата *Sloviak/Slovjak* се използва омекотената съгласна *v',* която корелационно образува двойка с неомекотената съгласна *v*. Именно корелацията на мекота *b-b'; p-p'; m-m'; v-v'* заедно с меките консонанти *š'* и *ž'* е характерна за източнословашките диалекти досега. Посочената корелация на мекост е особено добре запазена в сотацката и ужската езикова диаспора, където названието на словашкия етнос се изразява с термина *Slovjak*. Това доказва също и компендиумът *„Енѵтомъ Історіи Церковныѧ Новагѡ Завѣту" (Rukoväť k dejinám cirkvi)*, който е запазен в Ужгородската национална библиотека (за поредицата на текста на ръкописа виж Žeňuch, Zubko 2021). Като название на словаци в него се използват термини като *Товты, Славы*, но също *Славѧне* и *Словѧки* (Žeňuch 2014: 128–129). В този исторически документ на Михал Брадач се посочва:

Иже намъ днєсъ нарицаю[тъ] сѧ Рwссїанє, Полѧки, Моравы, Чєхи или Богєми, Товты-Славы, албо Словѧки, Болгари, Іллѵ̆ры, Хорваты, Рацы, Сєрбы, Далматы и проч. вси єдинагw плємєнє соу[тъ]: что ꙗзыкъ вси[мъ] єди[нъ] ꙗзыкъ, ꙗвствує[тъ] и Історїографы исповѣдоую[тъ]. Ѿ сюдоу ꙗкожє ꙗзыкъ славєнскїй, такои сами; хотѧй по прємноги[хъ] мїра страна[хъ] рwссїѧны, со разными народами смишаны, и разлѣчны[мъ] благочєстїє[мъ] владѣємы соу[тъ], єдини[мъ] слово[мъ] Славѧне имєноуютъ сѧ. Моравы, или Моуравы (Latinis dicti Mara[c]henses) [...] знатны[хъ] Кнѧзєй или Королєвъ имили: Моѵ̆мира (нєгли Коцєлѧ), Растїслава и С[в]ѧтополка (Moymarum, Rasticem, et Sviatoplugum) подъ которими и многw прославишасѧ. Разрушенїѧ крѣпкаго царства своєго подѧли ѿ Оугровъ во началѣ вѣка 10го ѿнакожъ толь разпложденый народъ, не вєсма заглаждєнъ быс[тъ]; ибо и днєсъ вєликоую частъ оугорскаго царства дєржи[тъ] во столицє Пожонской или Прєшбурской, Нїтранской, Трєнчанской, Турчанской, Оравской, Лїптовской и ины[хъ] по вышнєй Оугрїи вєлїимъ число[мъ] wбѣтающъ. Сей єдинъ и[зъ] славєнски[хъ] народwвъ имѧ Славѧновъ бєз[ъ] всѧкаго прилога содєржи[тъ], и сєбє Словѧками называєтъ (Женюх 2013:107–114; Žeňuch, Zubko 2021: 29–32, 319).

Жителите на Великоморавия се наричали *Словѣнє*; формата за ед. ч. от този колективен етноним е *Словѣнинъ*. Названието е образувано с помощта на суфикса *-инъ,* който е добавен към основата *Словѣн-*. По същия начин е образувано и названието на полските жители във формата Полянинъ, за жителите на Българското царство се използвало названието Болгаринъ. За наименование на жителите на Киевска Рус в най-стария период на развитието на славянските езици се използвало названието *Русинъ*, което също е получено със суфикс *-инъ* и деривация на думата *Русь* и представлява колективен етноним за жителите на границата на тази феодална държава в източнославянското пространство. Названието *Русинъ* в най-старите исторически документи се използва като наименование на жителите от древноруски произход[2]. За жителите на Унгария в славянските езици се използ-

[2] В латинските писменни паметници се използва терминът Ruthenus.

вало названието *Угринъ*, което е образувано чрез суфиксация (с помощта на суфикс *-in*) от колективното название на жителите на Унгария, които са били с различна етническа и езикова принадлежност, но са принадлежали към едно общо държавно-политическо пространство[3].

С названието *Русинъ* се посочвала принадлежността към държавно-политическата общност на (Киевска) Рус, това название обаче се използвало и за носители на източнославянския език. Наименованието *Русинъ (Rusín)* е общо за всички носители, произхождащи от староруска езикова среда (Чучка 1993)[4]. В същия вариант това название се използва в Словакия за определяне на членовете на етническите групи от източнославянски произход (предимно в контактните диалектни области в Източна Словакия) отвъд Карпатската арка. В живата народна реч в източнословашката диалектна среда и досега по този начин се наричат жителите на съвременна Украйна, Русия и Беларус (Žeňuch 2014: 129)[5].

В Словакия, където словашкото коренно население от XIV до XV в. се идентифицира със западнославянската форма на етнонима *Slovák*, за да образува етническа група от източнославянски произход, се формира аналогично име *Rusnak* (*Руснакъ*). Названието *Rusnák,* респ. *Rusňák* в средата на етническата руска колонизация става толкова разпространено в системата на влашкото право, че е възприето и от членовете на този пасторален начин на живот. Под прякото влияние на словашкото коренно население названието *Rusnak* започва да се използва не само като етноним, за да отбележи пасторалния езиково-източнославянски елемент, но също така и за обозначаване на общностите, които са се присъединили към Византийско-славянската църква, тъй като тази традиция е типична за влашкия пасторален колонизационен елемент.

През XVII–XVIII в. други преселници от Халич идват в околностите на Западните Карпати. В началото те използват етническото название *Rusín* (*Русинъ*) (Чучка 1993). Езикът на тези преселници от Галиция изобщо не се различава от този на влашкия пастирски елемент от първата вълна на

---

[3] Този факт доказва и името на киево-печенският монах Мойжиш Унгарски, който произхожда от Унгария. С най-голямата вероятност е от известно старославянско семейство и е живял близо до киевския княжески двор, който се е състоял от благородници от приятелските страни, към които Мойжиш Унгарски със сигурност е принадлежал. В същото време той е бил един от представителите и основателите на монашеския живот според студийските правила в Киевска Рус, което дава възможност да предположим неговия висок социален статус (Bugan 2009).

[4] П. Чучка (Чучка 1993) в тази връзка отбелязва, че в това име освен държавно-политическата принадлежност се изразява и етническата идентичност.

[5] Това може да бъде документирано чрез примера от ежедневната езикова ситуация, когато дребните търговци, идващи от Украйна с евтини стоки, са наричани от словаците Rusin, Rusinka, напр. „Prišla do nas (do valala) Rusinka z Ukrajiny, ta mi od nej kupila dvoji punčochi," или „Rusinka z Ukrajiny na pijacu predavala tote ľachi za paru korunki" и др.

колонизация. Това е език, който принадлежи към украинския езиков ареал и по същество не само запазва типичните древни езикови изменения, които са еднакви във всички източнославянски езици, но също временно я отличават от западнославянската група езици. Тази езикова единица обаче не може да бъде свързана по никакъв начин с който и да е от словашките диалекти в източнословашката езикова област, от които ясно се разграничава например т.нар. „polnoglasie“ (-oro-, -olo-, -ere-; рус. и укр. город, молоко, голова, дерево, берег; белорус. горад, малако)[6]; съгласните č и ž на местата, където в западнославянските езици се срещат c и z/dz за оригиналния *tj, *dj (напр. рус. свеча, укр. свіча, белорус. свяча – слов. svieca; рус. межа, печь – слов. medza, pec, чеш. mez, pec); последователното използване на епентетично ľ след неподвижните съгласни пред j (напр. bj, pj, mj, vj, в сравнение с рус., укр., белорус. земля, слов. zem, чеш. země, пол. ziemia). Към тези процеси се включва и специалното развитие на съгласната група kv-, gv- в началото на думата преди ѣ (слов. kvet, hviezda), в съгласните групи cv-, zv- (рус. цвят, звезда; укр. цвіт, звеіда). Същевременно това включва и опростяването на съгласната група -dl-, -tl- на -l-, която е обща за цялата източнославянска и южнославянска езикова област (мило, сало, плела против слов. mydlo, sadlo, plietla) и други (може да се сравни със Žeňuch 2018).

Трябва обаче да се подчертае, че това русинско, първоначално източнославянско население не образува териториално компактна среда в Словакия, тъй като селата и селищата с това население също са основани от представители на коренното словашко население, с които този пасторален елемент се смесва и слива. И до днес добре познатите русински райони по цялата дължина на Карпатите не са били и все още не са езиково еднакви, т.е. не са чисто русински или чисто словашки.

Терминът *Rusnak* има и друго значение, което изразява силния социален аспект на носителите на тази идентичност (Plišková 2009). Този факт се споменава и във въведението към граматиката на Коцак от 1788 г „*дабы і насъ мѣзерных Руснаковъ не судили всѣ аки спростаковъ*“. Можем да констатираме факта, че социалният статус на днешните русини в съзнанието на жителите на Словакия се свързва със стереотип, основан на своеобразно културно-обредно съперничество (Šoltés, Žeňuch 2001; Šoltés, Žeňuch 2002; Šoltés 2009). Това е една от причините терминът *gréckokatolík* да се иденти-

---

[6] В случая с източнославянската дума селезёнка (слов. slezina, чеш. slinivka) трябва да се знае за праславянската форма *selezenь, въпреки мнението, че тази дума произхожда от праславянската *selzenь. Трябва обаче да се вземе предвид особеното наличие на църковнославянската форма слѣзена, старогръцката форма σπλήν, както и латинската лексема lien. По-подробно обяснение предлага Андре Ваян (Вайан 1960: 66–67). В случая с руската форма на думата жёлоб, желобо́к (слов. žľab, žliabok), въпреки външното сходство, т.нар. „polnoglasie“ също не е документирано.

фицира стереотипно с термина *rusnak* и на практика тези термини съвсем естествено се използват като взаимозаменяеми синоними, което позволява на всички вярващи от византийско-славянския обред да се наричат членове на източнославянската езикова среда.

Въпреки че византийската конфесионална традиция има своето продължение, особено сред южните и източните славяни, където е изцяло приложена и където е възникнала богата славянска писмена култура, славянското религиозно измерение на тази традиция остава във Вишеград край Дунав, докато не е предадено в началото на XIII в. на латинските монаси (Avenarius 1992: 113–132). Посредством влашката колонизация влиянието му се засилва в словашката езикова и културно-историческа среда (Žeňuch 2015: 21). Това е документирано от езика на литургията и литургичните обреди, изпълнявани на църковнославянски език, заедно с духовното и религиозното творчество и писмената култура. Духовната и религиозна традиция се проявява в редица църковни правила, които посочихме не само с публикуването на ръкописа *Užhorodského rukopisného Pseudozonara* (Žeňuch, Белякова, Найденова, Zubko, Marinčák 2018), но и в други писмени славянски паметници, публикувани в поредицата *Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae* (Žeňuch 2020b), в които има езикови явления, свързани с най-стария словашки езиков и културен хоризонт и църковнославянската писмена култура, приложима и в Източна Словакия.

III. ЦЪРКОВНОСЛАВЯНСКИЯТ КАТО ЕЗИК НА ГРЪКОКАТОЛИЧЕСКАТА ЦЪРКВА В СЛОВАКИЯ

Пряк наследник на старославянския е църковнославянският, който е богослужебният език на литургичните обреди на славянските църкви от византийския обред. Църковнославянският като литургичен език не може да се възприема като представител само на една езикова цялост, тъй като в отделни славянски национални общности, където се прилагат византийският обред и църковнославянският богослужебен език, се реализира и конкретен вариант (редакция) на този славянски богослужебен език. Литургичният църковнославянски език на националната редакция или местната подредакция отразява на фонетично и отчасти на морфологично ниво националното езиково съзнание на вярващите. Това е влиянието на майчиния език на потребителите върху литургичния църковнославянски език.

Езиковото съзнание на вярващите в богослужебния църковнославянски език напълно се проявява и в прилагането на езикови средства, които представляват неразделна част от тяхното национално езиково съзнание.

На този принцип са създадени отделни местни издания на литургично-църковнославянския език (българска, руска или сръбска редакция на църковно-литургичния език), както и различни местни подтипове на литургично-църковнославянски език (например галицийско-украински, подкарпатско-руски

и със сигурност *източнословашки вариант на украинската редакция на църковнославянски език*[7] и др.). За редакциите на църковнославянския отговаря ортоепичният (произносителният) компонент, тъй като морфологичните, синтактичните и лексикалните аспекти на църковнославянските богослужебни текстове обикновено запазват модела (Žeňuch 2015: 25).

Църковнославянският като славянски богослужебен език, написан на кирилица, от формална гледна точка е един вид обединяваща, универсална черта, която е обща за всички вярващи в църквите от византийско-славянския обред в цялата славянска среда, независимо от тяхната етническа или езикова принадлежност. В този контекст може да се види наличието на локален вариант на църковнославянския език в Словакия, въпреки че поради обстоятелствата след разпадането на Великоморавия църковнославянската литургична и писмена култура се развива предимно сред южните и източните славяни. Трябва обаче да се подчертае, че особено чрез влашката колонизация славянският богослужебен език и религиозността на Византийската църква се разпространяват отново в словашката среда. Следователно може да се каже, че словашкият местен елемент е участвал активно не само в процеса на заселване, който се е провел в Словакия във връзка с влашката икономическа система, но и в развитието на славянската духовност, свързана с византийската традиция, церемония и църковнославянската писмена култура. След няколко века словашкото население, особено под Карпатите, отново се слива с тази византийско-славянска религиозна среда и се превръща в нейния формиращ и преобладаващ елемент в Словакия. Това се доказва от развитието и сегашното състояние в средата на словашката гръкокатолическа църква. Този характер на развитието е посочен и в езикови документи в няколко писмени източника на кирилица.

В средата на византийската традиция в Словакия редица езикови особености, които свързват много писмени паметници със словашката езикова област, сочат този езиков характер на писмените паметници. Въпреки това тази форма на църковнославянски език все още не е описана в Словакия.

---

[7] Словаци, русини и украинци от византийския обред са живели в мултилингвални (би-, трилингвални) общества, които са се формирали в зависимост от доминиращото образувание. При всекидневната комуникация са употребявали майчиния език, но и други (живи) езици като словашки, русински, украински или полски. Също така са знаели и някои неславянски езици, предимно административния латински език, немски, но и унгарски. По време на литургията вярващите гръкокатолици са използвали в зависимост от своята езикова и етническа идентичност източнословашки или русински вариант на украинската редакция на църковнославянския език (Žeňuch 1998; Žeňuch 2000; Žeňuch 2008a; Žeňuch 2008b; Žeňuch 2017 2017a или 2017b).

IV. КИРИЛСКИ ПИСМЕНИ ИЗТОЧНИЦИ КАТО СВИДЕТЕЛСТВО ЗА САМОЛИЧНОСТТА НА СЛОВАШКИТЕ ВЯРВАЩИ ВЪВ ВИЗАНТИЙСКАТА ТРАДИЦИЯ

Текстовете, писани на кирилица в словашка среда, образуват уникален кръг от документи. Те включват ръкописни и по-късно отпечатани книги и сборници, които имат разнообразно съдържание и характер. Голям брой са не само богослужебни текстове (служебници, триоди, минеи, требници, синодици, псалтири и други), които съдържат предписани богослужебни молитви и химни на литургичен църковнославянски език. Тези стандартизирани текстове са били предназначени за богослужения. Използването на църковнославянските текстове, записани в тези книги, обаче е предмет на строги правила за спазване на църковнославянската езикова форма.

Освен тях съществуват редица ръкописни сборници на кирилица, възникнали в народна среда. Те са например сборници с проповеди, които са се използвали като помощни средства при създаването на последования. Съдържат обаче и записи с исторически характер, които предават на днешния човек различни реалии и обстоятелства от културното развитие на местната общност на вярващите гръкокатолици. Освен това можем да споменем правилата на светския и църковния живот, които са служили за организиране на ежедневието. Включват се и различни тълкувания, примери, уроци, апокрифи, легенди, катехизиси, дидактически текстове и набори от истории за живота на светците и произхода на празниците. Жанрово и тематично разнообразните сборници съдържат редица истории, чиито сюжети се коренят в църковната и в светската среда. Обикновено това са преписи от по-стари оригинали или са стилизации и преводи на текстове от латински и гръцки оригинали. Много текстове на кирилица са пренаписани, преписани или написани като компилации от няколко оригинала, формирайки по този начин картината на традиционната местна писмена култура и образование.

Специален компонент на тези писмени паметници е лексикалната основа, представена с езикови средства, произхождащи не само от богослужебния църковнославянски език, но най-вече от употребата на диалекта на автора, а също и от писмените текстове на оригиналите. Заемките от словашката, чешката, полската и русинско-украинската езикова среда или заемките от източнославянските (особено руските) или от южнославянските документи (предимно от български произход) доказват контактите на Карпатския регион с по-широк славянски ареал и по този начин с широката славянска литературна среда. Кирилската литературна традиция под Карпатите представлява неразделна част от славянската и по-широката европейска духовна и културна среда, в която кирилското литературно наследство се е формирало именно в контекста на съществуването на византийско-славянската културно-религиозна и конфесионална традиция.

Въпреки че развитието на кирилската литература под Карпатите все още не е достатъчно проучено, все пак може да се твърди, че тя е възникнала в условия, при които влиянията от западната и източната културно-конфесионална традиция са позволили да се създаде уникално пространство за контакта ѝ с всички славянски писмени традиции. Не само латинският, но и църковният славянски играе тук значителна роля като литургичен и литературен език, който е жив сред славяните от Кирило-Методиевите времена насетне.

Характерно за кирилската писмена култура под Карпатите е, че в нея е използвана форма на култивиран език, чиято отправна точка е езикът на изповедта – в обкръжението на византийско-славянския обред такъв език е литургичният църковнославянски. По този начин в литературния език на тази среда елементите на народния и църковнославянския език се припокриват и правилото е, че *не пишем, както говорим, а пишем така, както се молим, както четем.* Всички паметници, написани на кирилица, с изключение на литургичните текстове, съдържат езикови елементи, произхождащи от местни словашки и карпатски диалекти.

Използването на църковнославянския като литургичен език в обкръжението на Византийската църква в подкарпатско-руската и източнословашката среда е вече неизвестно за автора на църковнославянската интерпретация, който коментира в ръкопис на кирилица от 1660 г. (ръкописът е запазен в архива на дружеството „Св. Войтех“ в Търнава), че в честването на литургичните церемонии на Църквата участват прости хора, които не само не разбират гръцки, латински или иврит, но често вече не разбират и славянския богослужебен език. Той заявява, че езикът на хората в средата на Мукачевската църква под Карпатите се различава значително от писмения богослужебен език, от който се отдалечава. Вярващите в славянската църква под Карпатите и до днес служат литургията на славянски език. Своя богослужебен език те наричат *български* език – него са разбирали добре, докато не са се отклонили от този стар език по същия начин, както другите славянски диалекти. Както се вижда, работата му върху литургичния език и византийско-славянската литургична практика в Карпатите отразява познанията му за българския произход на византийско-славянската култура и език в областта под Карпатите. Авторът на документа обаче добавя, че сега, въпреки че всички славяни от византийската традиция използват кирилицата, те не разбират славянския богослужебен език, езикът вече не се разбира от българи, хървати или руснаци, нито от нашите руснаци. Той също така отбелязва, че обикновеният вярващ ще може да разбере църковния език само ако го научи, като чете Свещеното писание, защото единствено този стар славянски език е запазен в първоначалния си вид. В същото време обаче той заявява, че обикновените вярващи вече познават само своя диалект (Женюх 2013: 126).

Кирилицата и църковнославянският език са тема и в циркулярните писма на Мукачевския епископ Андрей Бачински (1732–1809). Той е наясно, че институционалното функциониране на етнически и езиково разнообразната епархия не може да бъде координирано чрез административно-правни или догматично-религиозни принципи и затова основава управлението на епархията според нейните нужди и изисквания, свързани с религиозната идентичност и церемониалните особености. Чрез системно образование и просвещение в духа на славянската литургична традиция той забранява националната идентичност и гордост на вярващите в традицията на своята църква, подчертавайки необходимостта от запазване на обреда, литургичния език и кирилицата, тъй като вижда в тези три компонента средство за консолидиране на съзнанието за самоличност на вярващите от църквата от византийския обред под Карпатите независимо от техния език и етническа принадлежност[8]. Епископ Андрей Бачински категорично се противопоставя на усилията на някои унгарски свещеници да използват унгарски език в литургичния процес. Той не предпочита като литургичен език, нито унгарския (Удвари 2000: 78; Véghseő 2010; Kocsis 2014), нито украинския, русинския или дори словашкия и т.н. В своите циркулярни писма говори за запазването на майчиния език по време на литургията, като има предвид литургичния език на местния църковен славянски обред, който в традицията на църквата под Карпатите все още се смята за свещен език и символ на изповедта на своите носители[9].

В този контекст е необходимо да се спомене по-късното развитие, което повлиява не само на използването на богослужебния църковнославянски език, но и на публикуването на него на богослужебни текстове. Във връзка с тенденциите на унгаризация в гръкокатолическата църква Й. Цоранич (Coranič 2007) заявява, че унгарските правителствени кръгове, със съгласието на унгарския примас, са представили пред императорския двор само онези кандидати за гръкокатолически епископи, които са подвластни на

---

[8] Епископ А. Бачински успява да вдъхнови учените от византийския обред по това време, към които принадлежат например литургистът и протоигумен на Мукачевския манастир Юрай Йоанникий Базилович (1742–1821), роден в Хливищя близо до Собранце, езиковедът и автор на граматика Арсений Коцак (1737–1800), гръкокатолическият учен и историк Михал Брадач, брат на мукачевския епископ Ян (1732–1772). Към тях спадат и църковният цензор на петтомната Библия, по-късно прешовски епископ Грегор Таркович (1754–1841), и авторът на катехизма Ян Кутка (1750–1812). Тези учени и други свещеници и кантори напр. Ян Юхасевич (1741–1814), Микулаш Теодорович (1755–1819) и др., по това време са били първите автори на научни, исторически, литургически и образователни съчинения и популяризатори на практическото им използване в средата на Мукачевската епархия.

[9] Въпреки че епископ Андрей Бачински в многобройните си писма се оплаква от лошото познаване на богослужебния език от свещеници и вярващи, това състояние на използване на литургичния език е резултат от процеси, които са свързани с приложението му в условията на разнообразната откъм езици и етноси епархия (Žeňuch 2017b).

проунгарската политика. Така за епископския престол в Мукачево и след създаването на Прешовската епархия в Прешов са предпочетени кандидати, които работят в тясно сътрудничество с унгарските политически кръгове, за да денационализират собствените си (гръкокатолически) вярващи.

През последните десетилетия на XIX в. в Унгария започва да се използва ново наименование – *унгарски гръкокатолици*, за да се определят католиците от източния обред, което е свързано с програмата за постепенно формиране на единна унгарска нация. Основната цел е да се убедят вярващите, че те са унгарци – гръкокатолици. Един от начините за „обединяване" на всички гръкокатолически свещеници и вярващи около тази идея е де факто тяхното постепенно унгаризиране. Унгаризацията на гръкокатолическото население в Унгария обаче не продължава в планирания обем. Поради това унгарските политически кръгове избират нова стратегия и така започват кампания за въвеждане на унгарския език в източната византийска литургия. Тези факти са особено подчертани при поклонението на словаците през 1881 г. в Рим, по време на честването на Кирило-Методиевите празници. Въпреки че това е било израз на благодарност на католическите славяни за енцикликата на папа Лъв XIII *Grande munus* от 30 септември 1880 г., в която папата подчертава значението на св. Кирил и Методий за християнството и за славянските нации[10], само няколко словаци участват в празника, тъй като тогавашните унгарски власти интензивно възпрепятстват участието им под заплаха от преследване, а накрая пристигат хърватите и чехите[11].

Усилията на политиката на унгаризация в църквата са насочени към това, унгарският да стане литургичен език в средата на гръкокатолиците в Унгария. Въпреки че това не се случва, скоро се увеличава преписването на църковнославянски литургични текстове с унгарски елементи, което, разбира се, причинява трудности в онези части на гръкокатолическата епархия, където живее не-унгарското население (Pekar 1968: 32–33; Dwornik 2020), а то представлява огромното мнозинство.

Би трябвало също така да се обърне внимание на усилията, свързани с русинизацията на словашкото население от византийския обред в съответ-

---

[10] Енцикликата Grande munus установява честването на празника на св. Кирил и Методий в Католическата църква всяка година на 5 юли.

[11] „Това се случи по молба на епископ Мойзес, както и на чешко-моравските и хърватските епископи. Дотогава празникът на тези светци беше отбелязван непоследователно. Само малка група патриоти от Словакия взеха участие в тези тържества, заради заплашването и пречки от страна на унгарските власти и унгарските служители. Имаше само осем словашки поклонници. Но тяхното участие в римските празници не беше незначително" (Gajdoš 1971). Католическият историк Л. Хромяк (Hromják 2010: 77–116), отделя голямо внимание на въпроса за католическия славизъм и поклонението на словаците в Рим и Велеград и също така на участието на гръкокатолиците в тези тържества и унгаризацията на гръкокатолиците в Унгария.

ствие с теорията за един и същ етнически произход на всички вярващи във византийския обред в Словакия. По този начин много словашки вярващи от църквата на византийско-славянския обред в източна Словакия се присъединяват към русините[12].

V. ЦЪРКОВНОСЛАВЯНСКИЯТ ЕЗИК В СЪВРЕМЕННАТА ЛИТУРГИЧНА ПРАКТИКА

Разликите в традиционното разбиране за принадлежността на кирилските текстове към определена езикова и културна традиция имат донякъде политически амбиции. В научноизследователските среди този факт се разглежда от гледна точка на езикови, етнически, културни и религиозни особености, затова е много важен като част от интердисциплинарните изследвания в религиозно и конфесионално разнообразна среда. Следователно в славянски контекст е важно да се разбере връзката, която се осъществява при прилагането на езиковото съзнание на членовете на църквата от византийския обред към литургичния църковнославянски език. Т.е. църковнославянският език е *lingua franca* във византийско-славянската религиозна среда и се сравнява с латинския, който също служи като литургичен език в Римокатолическата църква и в един момент служи и като език на литературната писменост.

В този контекст може да се констатира, че църковнославянският все още се използва като литургичен език в църквите от византийско-славянския обред в словашката езикова среда. По отношение на езиковата форма е необходимо да се изброят поне основните явления, които характеризират църковнославянския език в нея.

Това включва например неразличаването между предно [i] и задно [y] при изговарянето на гласни, маркирани с графеми *и, ы, і, ї, ѵ*; системното палатализиране на съгласните *l, n* преобладава пред фонемите [i] и [e], обозначени с графеми *и* и *е* (понякога се палатаризират и *d, t*). В църковнославянските молитви и песни на вярващите днес също е възможно да се документира промяната ѣ в [e]: тебѣ, себѣ – [tebe], [sebe]. Във всички записи може да се наблюдава прилагането на ударението върху предпоследната сричка в съответствие с практиката в източнословашките диалекти. Възможно е също така да се документира използването на *-l-овото* окончение при минали свършени деятелни причастия вместо църковнославянски суфикс -въ, прилагането на суфикса *-оно* вместо църковнославянския суфикс -аго, липсата на морфема -тъ в тематичните глаголи в 3-то лице единствено число в сегашно и бъдеще време, с което е свързана стилистичната недиференциация между 3-то лице единствено число на сегашното време, реа-

[12] Относно тези факти, които са свързани предимно с организацията на живота при словаците гръкокатолици и за потребността им от печатни литургични и нелитургични текстове на словашки език, говори в своите спомени Ян Мурин (Michalková 2013: 132 и сл.).

лизирана без времевата морфема -тъ, и 3-то лице на единственото число на аорист, завършващо на -е. Други прояви включват подмяната на семантично и слухово близки църковнославянски лексеми с изрази от диалектната област и др. Такива промени могат да бъдат проследени и в кирилските паметници, създадени в тази област от древни времена.

Византийско-славянската традиция, заедно с кирилската азбука, представлява уникална част от словашката култура (Žeňuch 2002: 26–27; Žeňuch 2015: 37). Тя отразява не само древното наследство на Великоморавската църква с византийско-славянска духовност и церемонии, които са намерили подходящи условия за нейното продължаване, особено между южните и източните славяни, където е била приложена изцяло и където е създадена богата славянска писмена култура. Нейните припокривания и влияния благодарение на контактите с южнославянската и източнославянската среда (Avenarius 1992) и възраждането и укрепването ѝ чрез пасторална колонизация предизвикват развитието на византийската духовна и конфесионална идентичност и в словашката среда. Културно-исторически реалности и езикови документи, които са очевидно записани в живата народна традиция и в текстовете на различни кирилски писания, свидетелстват за преплитането на византийската церемония със славянската традиция и връзката ѝ чрез писмени източници със словашкия културен хоризонт. Голяма част от ръкописната традиция се състои не само от богослужебни текстове (служебници, триоди, минеи, псалтири и др.), които съдържат предписани молитви за поклонение и химни на литургически църковнославянски език. Именно тези стандартизирани текстове са предназначени за богослужения и се запазват на един и същ език в продължение на векове от времето на Великоморавската църква. В допълнение към тях в тази среда са били създадени и използвани ръкописни колекции от интерпретации и проповеди, апологетични писания, важни правила на светския и църковния живот, които са служили като ръководство за ежедневието. Специална група ръкописни източници се състои от тълкувания и поучения, апокрифи, легенди и набори от истории за живота на светците и произхода на празниците. Обикновено това са преписи от по-стари оригинали или са стилизации и преводи на текстове от оригинали на латински и гръцки. В езика на кирилските ръкописи от по-ранен период от региона под Карпатите са наблюдават елементи, взети не само от източнославянската редакция на църковнославянския език, но също така съдържащи следи от българската писменост. Такива текстове, в които се проявява влиянието на източната славянска и на българската книжовна традиция, включват например *Башковският евангелиар* от XV в. (Žeňuch, Vasiľ 2003: 357–359), *Нижнотварожският евангелиар* от XVI в., *Хуменският ръкописен сборник от тълкувания към евангелските перикопи* от XVII в. (Женюх 2013: 432–433), *Ладомировите тълкувания на перикопи* от XVII в. (Панькевич 1923), *Скотарското учително евангелие* от XVI в.

(Кочиш 1997), *Углянски ръкописи* от XVII в. (Šašerina 2019), *Тереблинският Пролог* (Яворскій 1931: 104–109) или *Ужгородският Псевдозонар* от XVI в. (Žeňuch, Белякова, Найденова, Zubko, Marinčák 2018), но и *Ханиговското евангелие* (Šima 2007), *Герлховският апостол с тълкуване на перикопи* от XVI в. (Сливка, Исаевич, Масловский 1989: 28) или т.нар. Ужгородски „Полустав“ от XIV в. с правилата на монашеския живот (Колесса 1925), *Мукачевският псалтир* (Соколов 1883; Сопко 2015) и много други ръкописни източници, които няма да споменем тук. Кирилските текстове са преписани, записани или създадени като компилации от няколко източника в това пространство. Те предлагат не само информативни и дидактически четива, но преди всичко формират картината на традиционната местна култура и образование. Характеризират се с това, че съдържат езикови елементи, проникнали в писмените кирилски текстове от местни диалекти.

VI. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Словашката общност от вярващи от византийския обред никога не е възприемала майчиния си език (диалект) като пречка за идентифицирането си с византийско-славянския обред. Тази ситуация е сравнима с използването на библейско-церемониалния език на словашката евангелска църква, чийто функционален обхват е строго ограничен в употребата си до религиозно-църковната област. При това използването на библейски чешки и на църковнославянски език при словаците напълно съвпада по отношение на функцията на този език. В същото време трябва да се подчертае, че както при словаците евангелисти библейският език изпълнява функция на символ на вярата, подобна функция има църковнославянският при словаците от византийско-славянския обред (Doruľa 2017; Doruľa 2015: 13).

Обединяващата черта на идентичността на нацията е говоримата форма на езика и тази в словашката среда е била и е словашка, която може да бъде разбрана във всички области на ежедневието. Езикът вече е бил използван във всички диалектни форми, през които е преминал при различни степени на развитие до формата на културна или култивирана единица в съвременния литературен език.

Влиянието на словашката езикова среда и езиковото съзнание на словашките потребители върху литургичния език (независимо дали е църковнославянски от източнославянски или подкарпатско-украински тип при гръкокатолиците, или например библейски чешки при протестантите) е доказателството за развитието на езиковата и културната идентичност на словашките вярващи именно в контекста на конфесионалната традиция.

ЛИТЕРАТУРА

Геровский 1957 — Г е р о в с к и й, Ю. *Южно-карпатское название руснак и его западнославянские соответствия* [Gerovskiĭ, Iu. Iuzhno-karpatskoe nazvanie rusnak i ego zapadnoslavianskie sootvetstviia]. – Československá rusistika, 2 (1957), № 3, p. 429–442.

Женюх 2013 — Ж е н ю х, П. *Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии* [Žeňuch, P. Istochniki vizantiĭsko-slavianskoĭ traditsii i kul'tury v Slovakii] / *Pramene k byzantsko-slovanskej tradícii a kultúre na Slovensku* (= Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae. Vol. 4). Bratislava–Roma, 2013.

Колесса 1925 — К о л е с с а, О. *Ужгородський „Полуставъ“, у періаміновій рукописі XIV в.* – Записки Наукового тов. Шевченка, 141–143 (1925), с. 1–59 [Kolessa, O. Uzhhorods'kyĭ „Polustav'“, u periaminoviĭ rukopysi XIV v. – Zapiski Naukovogo tov. Shevchenka, 141–143 (1925), s. 1–59].

Кочиш 1997 — К о ч и ш, М. *Скотарське учительне євангеліє – український гоміліар 1588 року* [Kochish, M. Skotars'ke uchytel'ne evanhelie – ukraïns'kyĭ homiliar 1588 roku] (= Bibliotheka Slavica Savariensis. T. 4). Szombathely, 1997.

Панькевич 1923 — П а н ь к е в и ч, І. *Ладомирôвске Учительне Евангеліе* – В: Науковый зборник товариства „Просвѣта“ в Ужгородѣ. Ужгород, 1923, с. 93–107 [Pan'kevich, I. Ladomyrovske Uchytel'ne Evangelie – V: Naukovyĭ zbornyk tovarystva „Prosvěta“ v Uzhhorodě. Uzhhorod, 1923, c. 93–107].

Сливка, Исаевич, Масловский 1989 — С л и в к а, Ю., Я. И с а е в и ч, В. М а с л о в с к и й. *Украинские Карпаты. История.* Київ, 1989 [Slivka, Iu., Ia. Isaevich, V. Maslovskiĭ. Ukrainskie Karpaty. Istoriia. Kiïv, 1989].

Соколов 1883 — С о к о л о в, И. *Мукачевская Псалтырь XV вѣка* – В: Сборник статей по славяновѣдѣнію. Составленный и изданный учениками В. И. Ламанскаго по случаю 25-ти лѣтія его ученой и профессорской дѣятельности. Санкт-Петербург, 1883, с. 450–464 [Sokolov, I. Mukachevskaia Psaltyr' XV věka – V: Sbornik stateĭ po slavianověděniiu. Sostavlennyĭ i izdannyĭ uchenikami V. I. Lamanskago po sluchaiu 25-ti lětiia ego uchenoĭ i professorskoĭ děiatel'nosti. Sankt-Peterburg, 1883, s. 450–464].

Сопко 2015 — С о п к о, О. *Структура рукопису „Мукачівського псалтиря“ XIV–XV століття: інтерпретація шрифтової форми.* – Вісник Закарпатського художнього інституту, 7 (2015), с. 78–81 [Sopko, O. Struktura rukopysu „Mukachivs'koho psaltyria“ XIV–XV stolittia: interpretatsiia shryftovoï formy. – Visnyk Zakarpats'koho khudozhn'oho instytutu, 7 (2015), s. 78–81].

Удвари 2000 — У д в а р и, И. *Образчикы з історії пудкарпатськых Русинув. XVIII. столїтіє. Изглядовання з історії культуры и языка.* Ужгород, 2000 [Udvari, I. Obrazchyky z istoriï pudkarpats'kyh Rusynuv. XVIII. stolïtie. Izhliadovannia z istoriï kul'tury i iazyka. Uzhhorod, 2000].

Чучка 1993 — Ч у ч к а, П. *Етнонім русин та руснак і їх деривати в південнокарпатських говорах.* – Наукові записки, 18 (1993), с. 121–128 [Chuchka, P. Etnonim rusyn ta rusnak i ïh deryvaty v pivdennokarpats'kikh hovorakh. – Naukovi zapysky, 18 (1993), s. 121–128].

Яворскій 1931 — Я в о р с к і й, Ю. *Новыя рукописныя находки в области старинной карпаторусской письменности XVI–XVIII вѣков*. Praha, 1931 [Iavorskiĭ, Iu. Novyia rukopisnyia nakhodki v oblasti starinnoĭ karpatorusskoĭ pis'mennosti XVI–XVIII věkov. Praha, 1931].

Avenarius 1992 — A v e n a r i u s, A. *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI.–XII. storočí: k problému recepcie a transformácie.* Bratislava, 1992.

Bugan 2009 — B u g a n, B. *Mojžiš Uhorský (Mojsej Uhrin) a jeho bratia v kontexte slovenských dejín.* – Historický zborník, 19 (2009), № 2, p. 137–146.

Cambel 1906 — C a m b e l, S. *Slovenská reč a jej miesto v rodine slovanských jazykov.* Turčiansky Sv. Martin, 1906.

Coranič 2007 — C o r a n i č, J. *Východná cirkevná tradícia a maďarizačné hnutie v Prešovskom gréckokatolíckom biskupstve v rokoch 1867–1918.* – In: Cyrilské a latinské pamiatky v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí na Slovensku. Bratislava, 2007, p. 173–192.

Doruľa 1993 — D o r u ľ a, J. *Tri kapitoly zo života slov.* Bratislava, 1993.

Doruľa 2012 — D o r u ľ a, J. *Čarovný svet a skutočný život v slovenskej rozprávke.* Bratislava, 2012.

Doruľa 2015 — D o r u ľ a, J. *Slováci medzi starými susedmi (môžu byť aj Slováci starí?)*. Bratislava, 2015.

Doruľa 2017 — D o r u ľ a, J. *Bibličtina.* – In: Liturgické jazyky v duchovnej kultúre Slovanov. Bratislava, 2017, p. 13–20.

Dwornik 2020 — D w o r n i k, K. *First Subcarpathian Episode of Ruthenian Alphabet War in 1873–1874.* – Slavica Slovaca, 55 (2020), № 2, p. 198–210.

Gajdoš 1971 — G a j d o š, V. J. *Slovenský rodoľub Móric Alster (náčrt jeho života a činnosti so zvláštnym zreteľom na jeho pôsobenie v Račišdorfe v rokoch 1862 až 1894).* – Biografické štúdie 2 (1971), p. 42–63.

Hromják 2010 — H r o m j á k, Ľ. *Lo slavismo cattolico di Leone XIII. e gli Slovacchi (1878–1903)*. Praha, 2010.

Húsek 1925 — H ú s e k, J. *Národopisná hranice mezi Slováky a Karpatorusy s mapou a obrázky.* Bratislava, 1925.

Kocsis 2014 — K o c s i s, M. *Két, ruszinok számára nyomtatásban megjelent mű (az ún. Bacsinszky-biblia és a Kutka-féle katekizmus) és a legújabb kutatások* (= Collectanea Athanasiana I. Studia 6). Nyíregyháza, 2014. p. 131–136.

Marek 2006 — M a r e k, M. *Cudzie etniká na stredovekom Slovensku.* Martin, 2006.

Mareš 1979 — M a r e š, F. W. *An Anthology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin: with an Outline of Czech-Church Slavonic Literature and with a Selected Bibliography.* München, 1979.

Michalková 2013 — M i c h a l k o v á, V. *Ján Murín. Spomienky I. 1913–1950.* Košice, 2013.

Olteanu 1947 — O l t e a n u, P. *Rumunská kultúra a slovanstvo.* Bratislava, 1947.

Pauliny 1961 — P a u l i n y, E. *Začiatky kultúrneho jazyka slovenskej národnosti.* – Jazykovedné štúdie, 6 (1961), p. 5–39.

Pauliny 1965 — P a u l i n y, E. *Západoslovanské výpožičky v staromaďarskej lexike.* – In: O počiatkoch slovenských dejín. Bratislava, 1965, p. 190–203.

Pekar 1968 — P e k a r, A. *Historic Background of the Eparchy of Prjashev.* Pittsburgh, 1968.

Plišková 2009 — P l i š k o v á, A. *Language and National Identity: Rusyns South of Carpathians.* New York, 2009.

Stanislav 1950 — S t a n i s l a v, J. *Zo života slov a našich predkov.* Bratislava, 1950.

Stanislav 1978 — S t a n i s l a v, J. *Staroslovienskyy jazyk. 1. Veľká Morava a Panónia. Kultúrny jazyk a písomníctvo. Konštantín Filozof, Metod a Kliment sloviensky. Fonetika.* Bratislava, 1978.

Šašerina 2019 — Š a š e r i n a, S. *Dva uglianske rukopisy ponaučení a exempiel zo 17. storočia. / Две углянские рукописи поучений и притч XVII века* (= Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae. Vol. 6). Bratislava, 2019.

Šima 2007 — Š i m a, P. *Hanigovské evangelium.* Trnava, 2007.

Šoltés 2009 — Š o l t é s, P. *Tri jazyky, štyri konfesie. Etnická a konfesionálna pluralita na Zemplíne, Spiši a v Šariši.* Bratislava, 2009.

Šoltés, Žeňuch 2001 — Š o l t é s, P., P. Ž e ň u c h. *Sociálne a spoločenské postavenie gréckokatolíkov na východnom Slovensku a v Podkarpatskej Rusi v 18. storočí. I.* – Slavica Slovaca, 36 (2001), № 2, p. 133–146.

Šoltés, Žeňuch 2002 — Š o l t é s, P., P. Ž e ň u c h. *Sociálne a spoločenské postavenie gréckokatolíkov na východnom Slovensku a v Podkarpatskej Rusi v 18. storočí. II.* – Slavica Slovaca, 37 (2002), № 1, p. 37–47.

Вайан 1960 — В а й а н, А. *Славянское название селезенки.* – Вопросы языкознания, 9 (1960), № 6, с. 66–67 [Slavianskoe nazvanie selezenki. – Voprosy iazykoznaniia, 9 (1960), № 6, s. 66–67].

Véghseő 2010 — V é g h s e ő, T. *Nikolaus Nilles és magyar görög katolikus liturgia ügye.* – In: Symbolae. Ways of Greek Catholic heritage research. Papers of the conference held on the 100th anniversary of the death of Nikolaus Nilles SJ. Nyíregyháza, 2010, p. 91–97.

Zubko 2016 — Z u b k o, P. *O dokumente Užhorodskej únie z 24. apríla 1646.* – Slavica Slovaca, 51 (2016) № 1, p. 3–9.

Žeňuch 1998 — Ž e ň u c h, P. *Cirkevná slovančina vo východoslovenskom kultúrno-historickom a jazykovom priestore*. – Historický časopis, 46 (1998), № 3, p. 649–662.

Žeňuch 2000 — Ž e ň u c h, P. *Cirkevná slovančina v bohoslužobnej praxi Slovákov byzantsko-slovanského obradu na východnom Slovensku.* – In: Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodenia po súčasnosť. Bratislava, 2000, p. 231–274.

Žeňuch 2002 — Ž e ň u c h, P. *Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku.* Bratislava, 2002.

Žeňuch 2008a — Ž e ň u c h, P. *Patria cyrilské paraliturgické piesne do kontextu slovenskej kultúry?* – Slavica Slovaca, 43 (2008), № 2, p. 97–107.

Žeňuch 2008b — Ž e ň u c h, P. *Preklady perikop v rukopisných poučiteľných evanjeliách zo 17. a 18. storočia v Mukačevskej eparchii.* – In: Pohľady do vývinu slovenského jazyka a ľudovej kultúry. Bratislava, 2008, p. 82–107.

Žeňuch 2013 — Ž e ň u c h, P. *Slovensko-slovanské dimenzie duchovnej kultúry Slovenska.* – In: Jazyk a kultúra na Slovensku v slovanských a neslovanských súvislostiach. Bratislava, 2013, p. 11–30.

Žeňuch 2014 — Ž e ň u c h, P. *Kultúrne stereotypy v byzantsko-slovanskom konfesionálnom prostredí na Slovensku.* – Slavica Slovaca, 49 (2014), № 2, p. 121–137.

Žeňuch 2015 — Ž e ň u c h, P. *K dejinám cyrilskej písomnej kultúry na Slovensku.* Nitra, 2015.

Žeňuch 2016 — Ž e ň u c h, P. *Andrej Deško a Bohuš Nosák-Nezabudov o kultúrnych stereotypoch na východnom Slovensku a v Podkarpatskej Rusi v 40. rokoch 19. storočia.* – Slavica Slovaca, 51 (2016), № 1, c. 10–32.

Žeňuch 2017a — Ž e ň u c h, P. *Cirkevná slovančina slovenských veriacich byzantského obradu.* – In: Liturgické jazyky v duchovnej kultúre Slovanov. Bratislava, 2017, p. 21–36.

Žeňuch 2017b — Ž e ň u c h, P. *Vydanie Bačinského Biblie pre gréckokatolíkov v systéme kultúrnych a konfesionálnych identifikačných procesov*. – Theologos, 19 (2017), № 1, p. 128–142.

Žeňuch 2018 — Ž e ň u c h, P. *Vojvodinskí Rusnáci a slovenskí rusnáci: Jazyková, konfesionálna a etnická identita v komparácii.* – Slavica Slovaca, 53 (2018), № 3–4, p. 75–85.

Žeňuch 2019 — Ž e ň u c h, P. *Cyrilské písomníctvo na Slovensku v kontexte aktuálnych výskumov*. – In: Pohľady do problematiky cyrilskej písomnej tradície na Slovensku. Bratislava, 2019, p. 11–30.

Žeňuch 2020a — Ž e ň u c h, P. *Byzantsko-slovanská tradícia v staršom období vývinu slovenskej kultúry.* – Konštantínove listy, 13 (2020), № 1, p. 112–125.

Žeňuch 2020b — Ž e ň u c h, P. *Prameň ako východisko kultúrnej pamäti: Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae*. – Slavica Slovaca, 55 (2020), № 3, p. 482–493.

Žeňuch, Vasiľ 2003 — Ž e ň u c h, P., C. V a s i ľ. *Cyrillic Manuscripts from East Slovakia. Slovak Greek Catholics: Defining Factors and Historical Milieu / Cyrilské rukopisy z východného Slovenska. Slovenskí gréckokatolíci, vzťahy a súvislosti* (= Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae. Vol. 1). Roma–Bratislava–Košice, 2003.

Žeňuch, Белякова, Найденова, Zubko, Marinčák 2018 — Ž e ň u c h, P., Е. Б е л я к о в а, Д. Н а й д е н о в а, P. Z u b k o, Š. M a r i n č á k. *Užhorodský rukopisný Pseudozonar. Pravidlá mníšskeho a svetského života z prelomu 16.–17. storočia / Ужгородский рукописный Псевдозонар. Правила монашеской и светской жизни рубежа XVI–XVII вв.* (= Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae. Vol. 5). Bratislava–Москва–София–Košice, 2018.

Žeňuch, Zubko 2021 — Ž e ň u c h, P., P. Z u b k o. *Michal Bradač – Rukoväť cirkevných dejín / Михаилъ Брадачъ – Єпѵтомъ Історїи Церковныѧ* (= Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae. Vol. 8). Bratislava, 2021.

ON THE USAGE OF LITURGICAL LANGUAGE IN THE ENVIRONMENT OF SLOVAK BELIEVERS OF THE BYZANTINE RITE

(Summary)

The paper deals with the liturgical Church Slavonic language in the environment of Slovak Greek Catholics under the Carpathians. The linguistic identity of Slovak believers is fully and naturally manifested in liturgical Church Slavonic, especially in the celebration of liturgical ceremonies and in prayers. Besides that, the study provides a description

and characteristics of selected linguistic and cultural conditions that enabled the functioning of the liturgical Church Slavonic language among Slovaks. These conditions are explained in the study in the context of the Cyril and Methodius tradition and taking into account the active participation of Slovaks in the Wallachian colonization. Using selected examples from the range of linguistic and cultural realities, the article emphasizes that the Slavic liturgical language and religiosity of the Byzantine Church spread again in the Slovak environment under the Carpathians through Wallachian colonization. A special share in the development of Byzantine-Slavic religious culture is also played by written monuments, which document the fusion of a part of the Slovak ethnic group under the Carpathians with the Byzantine-Slavic religious context. At the same time, the role of Slovaks in shaping the local form of the liturgical Church Slavonic language and Cyrillic written culture is pointed out.

Keywords: Church Slavonic; liturgy; written monuments; Slovak language and culture; Byzantine-Slavic tradition.

Peter Žeňuch,
Jan Stanislav Institute of Slavistics
of the Slovak Academy of Scinces, Bratislava

Татьяна Пентковская (Москва, Россия)

ХРАМ, КОСТЕЛ, МЕЧЕТЬ, ЦЕРКОВЬ В ПЕРЕВОДАХ *КОРАНА* ПЕТРОВСКОЙ ЭПОХИ*

Переводы *Корана* на европейские языки раннего Нового времени непосредственно с арабского оригинала открываются трудом французского дипломата и востоковеда Андре Дю Рие 1647 в. В этом году в Париже вышло первое издание, озаглавленное *L'Alcoran de Mahomet*, translaté d'Arabe en François. Par le Sieur Du Ryer, Sieur de la Garde Malezair (Du Ryer 1647)[1]. С этого перевода в свою очередь были выполнены переводы на другие европейские языки: на английский (1649 в.), на голландский (1658 в.), на немецкий (1688 г.) – через посредничество голландской версии (Larzul 2009: 149–153).

Уже в первой четверти XVIII в. появились два независимых друг от друга русских перевода *Корана*, сделанные с более позднего переиздания перевода Дю Рие, вероятнее всего, с гаагского издания 1685 в. (Пентковская 2021)[2]. Один из этих переводов, судя по всему, хронологически более ранний, был напечатан в Санкт-Петербурге в Синодальной типографии в 1716 г. (*Алкоран о Магомете, или Закон турецкий*). В Российском государственном архиве древних актов сохранились и корректурная (кавычная) рукопись этого перевода с редакторской правкой, принадлежащей справщикам Михаилу Волкову и Ивану Кременецкому (РГАДА ф. 381 (Син.тип.) № 1034), и сигнальный печатный экземпляр с дополнительной правкой тех же лиц (РГАДА ф. 1251 (БМСТ) № 3 (36). При этом про личность самого переводчика до настоящего времени ничего не известно, поскольку сведе-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта №20-012-42009 „Перевод Корана Петровской эпохи“.

[1] https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k87050263?rk=42918;4. Дата обращения 05.03.2022.

[2] Далее французский текст *Корана* цитируется по изданию (Du Ryer 1685). https://books.google.ru/books?id=lJ5-oBXNndsC&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false. Дата обращения 05.03.2022.

ний о переводчике ни в рукописи, ни в издании нет (Круминг 1994: 233; Запольская 2002: 436–437).

Второй русский перевод (*Закѡн Магѡметанский*) сохранился в двух рукописях – БАН 33.7.6 и РГАДА МГАМИД (ф. 181) № 148/217. Эта недатированная рукопись была переплетена в 1726 в. (Запольская 1988). Рукопись БАН, вероятно, была написана раньше рукописи РГАДА, однако она является неполной (содержит только 20 глав). Вторая рукопись (РГАДА МГАМИД (ф. 181) № 148/217) имеет 780 листов, на последнем листе запись: „Переводилъ сію кн҃гꙋ петръ посниковъ“, однако это почерк не Постникова и не самого писца (Круминг 1994: 236–238). Трудности в атрибуции этого перевода связаны еще и с тем, что братьев Постниковых (Посниковых), происходящих из известной династии переводчиков и дипломатов, было два, и оба они носили одинаковое имя Петр, что породило путаницу и, как следствие, длительную исследовательскую полемику (Круминг 1994: 231; Запольская 2002: 445; Густерин 2013; Кислова 2019: 57).

Показательным примером, позволяющим продемонстрировать разницу в переводческих подходах, а также высказать суждение о возможном авторстве первого перевода, является передача обозначения сакральных построек, и прежде всего мечети.

Сам Дю Рие применяет в данном случае принцип унифицирующего перевода, передавая различные номинации арабского текста, обозначающие сакральные сооружения, одним словом *temple*. Это слово может употребляться во французском языке со следующими интересующими нас значениями: 1. ‘Святилище, в котором поклоняются одному или нескольким божествам’; 2. ‘Место отправления культа, в котором собираются верующие’; ‘здание, возведенное для богослужения’[3]. При этом в переводе Дю Рие не встречается заимствование *mosquée*, имеющее узкое конкретизированное значение ‘мусульманское богослужебное архитектурное сооружение’. Оно встречается в различных вариантах написания (*musquette, muscat, musquete, mesquite, mousquaie, musquée, Mosquée*) уже в источниках XIV в. и известно в средневековой латыни в виде *meschita* с конца XI в.[4]

В определенной степени это решение Дю Рие может быть связано с традицией латинских переводов *Корана*, в частности, в латинском переводе швейцарского востоковеда Теодора Библиандера 1543 в., выполненном на основе перевода Роберта Кеттонского в XII в., соответствием для арабск. المسجد является именно *templum*. При этом, в отличие от французского перевода Дю

[3] http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=434548050. Дата обращения 11.08.2021.

[4] http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=434548050. Дата обращения 11.08.2021.

Рие, у Библиандера البيت переводится как *domus*, например, 2:125 le temple de la Meque (Дю Рие), ср. orationis domum (Библиандер)[5].

Кроме того, основания для такого решения Дю Рие дает сам арабский корень سَجَدَ ‘кланяться, падать вниз; поклоняться’, то есть буквально مَسْجِدٌ – это ‘место поклонения’ (в наиболее общем значении)[6].

Помимо унификации, Дю Рие иногда прибегает к приему элиминации: как минимум в одном случае Заповедная мечеть, находящаяся в Мекке, вообще исчезает из французского перевода, заменяясь общей номинацией „к Мекке“: 2:149–150 Tourne toi toujours du côté de la Meque (ср. المسجد الحرام)[7]… tournez-vous du côté de la Meque (с. 17) – 1-ый перевод: токмо обрати ліце твое къ мекѣ… обратітеся къ мекѣ (с. 15), РГАДА ф. 381 (Син.тип.) № 1034 то же (л. 15об.); 2-ой перевод РГАДА МГАМИД (ф. 181) № 148/217 ѡбрати себѣ всегды во страну амека… ѡбрати лице свое на страну аамека (л. 28об.). Ср. в латинском переводе Библиандера uersus centrum templi Mechae[8].

Не исключено, что такой выбор единственного переводящего эквивалента и соответствующей переводческой стратегии отражает ориентацию Дю Рие на широкий круг европейских читателей, не нуждающихся в детальной экспликации коранических реалий.

Два русских перевода *Корана* кардинально различаются способами передачи лексемы *temple* своего французского оригинала. Это различие заметно уже в переводе авторского предисловия Дю Рие, то есть той части, которая не имеет соответствия в арабском тексте *Корана*. Во втором предисловии, Sommaire de la Religion de turcs („О вѣрѣ турецкои“ в первом переводе), лексема *temple* встречается 4 раза. Все 4 раза во втором переводе ей соответствует лексема *храмъ*. В двух из этих контекстов в первом переводе обнаруживается пропуск фрагмента, причем во втором случае речь, вероятнее всего, должна идти о сокращающем переводе при описании минарета: à l’heure de leurs Oraisons leurs Prêtres montent au plus haut d’une Tour qui est en un des coins **du Temple**, & apelent à haute voix le Peuple à l’Oraison (с. 8) – 2-ой перевод: БАН 33.7.6 егда при^и^дет время молению, свщ҃енни^к^ ѡны^и^ восходи^т^ наве^р^х единыя башни которая ѡ^б^ретается вь едино^м^ углꙋ **храма**, и

---

[5] Перевод Библиандера цитируется по наборному тексту переиздания 1550 в., размещенного на сайте проекта Qur’ān 12-21. Qur’ān translations in Europe, 12th–21st c.: https://quran12-21.org/en/surahs/s2. Дата обращения 11.08.2021. Здесь и далее фрагменты сур *Корана* цитируются по каирскому изданию 1924 в., размещенному на сайте: https://quran12-21.org/en/.

[6] http://arabus.ru/word/14175_b6a8976/?w=%D8%B3%D9%8E%D8%AC%D9%8E%D8%AF%D9%8E. Дата обращения 11.08.2021.

[7] „Откуда бы ты ни вышел, обращай лицо в сторону Заповедной мечети“ (здесь и далее цитируется перевод Э. Кулиева). https://xn----8sbemuhsaeiwd9h5a9c.xn--p1ai/chitat-koran-na-arabskom/al-bakara/.

[8] https://quran12-21.org/en/surahs/s2. Дата обращения 11.08.2021.

во^{з}глашаетъ велегласнѡ поя млт҃вы (л. 6об.), то же РГАДА МГАМИД (ф. 181) № 148/217 **храма** (л. 7); 1-ый перевод: и во время молітвы, всходітъ ихъ попъ на башню, и крічітъ веліимъ гласомъ народу, да бы шли на молітву (с. 3), в рукописи РГАДА ф. 381 (Син.тип.) № 1034 и во время млт҃вы всходит ихъ попъ на башню, I кричитъ велиімъ гласомъ народу, дабы шли на млт҃вѵ (л. 4).

В двух оставшихся случаях в первом переводе используется слово *мечеть*: ils sont grands fondateurs **de Temples** & d'Hôpitaux (с. 6) – 1-ый перевод: Велікія созідатели **мечетеи**, и госпіталенъ (с. 1), РГАДА ф. 381 (Син. тип.) № 1034 великихъ создателей **мечетей** и госпиталенъ (л. 2об.). 2-ой перевод: БАН 33.7.6 великие созидатели **храмо^{в}** бг҃оделе^{н} (л. 3об.), то же РГАДА МГАМИД (ф. 181) № 148/217 **храмо^{в}** бг҃одѣлнѣ' (л. 4об.); Ils ont **des Temples**, des Colleges & des Hôpitaux bien rentés (7) – 1-ый перевод: Имѣютъ **мечети**, школы, и гошпітални, изрядно убраны (с. 2), то же РГАДА ф. 381 (Син.тип.) № 1034 имѣютъ **мечети** школы и гошпиталны, изрядно ѵбраные (л. 3). 2-ой перевод: БАН 33.7.6 приходомъ д҃нжнымъ ѡныхъ **храмы**, школы, и бг҃адѣлны, зѣло ѡбогащены (л. 5), то же РГАДА МГАМИД (ф. 181) № 148/217 **храмы** (л. 5об.).

Наличие слова *мечеть* в кавычной рукописи свидетельствует о принадлежности данного словоупотребления переводчику. В печатном тексте русского перевода *Корана* 1716 в. лексема *мечеть* как перевод лексемы *temple* в основном тексте употребляется 16 раз, и еще два раза в переводе авторских примечаниий Дю Рие.

24:63 Dieu connoit ceux qui sortent honteusement **du Temple** (с. 279)[9]. 1-ый перевод: Богъ знаетъ, которые выходятъ со стыдомъ **изъ мечети** (с. 202), РГАДА ф. 381 (Син.тип.) № 1034 то же (л. 241об.). 2-ой перевод: РГАДА МГАМИД (ф. 181) № 148/217 бг҃ъ бо знаетъ оны^{х} и^{с}ходящи^{х} бе^{с}че^{с}но **и^{з} храма** (л. 460об.–461).

28:38 O Haman, fais-moi faire des sacrifices & bâtir **un Temple,** m'abuserai-je au Dieu de Moïse? (c. 304) – أَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَل لِّي **صَرْحًا** لَّعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى[10]. 1-ый перевод: О гаманъ сотвори ми жертву, и созіжди **едіну мечеть**, сравнюся ли азъ съ Богомъ моѵсеовымъ (с. 220), РГАДА ф. 381 (Син.тип.) № 1034 … **едину мечеть** помѣшаюся ли а^{з} в бозѣ моісеове (л. 272). 2-ой перевод: РГАДА МГАМИД (ф. 181) № 148/217 ѡ хама^{н}, повели мнѣ жертвы со^{т}ворити и со^{з}дати **единыі храмъ**, накажеши ли Бж҃е мене моисеомъ? (л. 504).

---

[9] В арабском оригинале здесь нет точного соответствия лексеме *temple*.

[10] „О Хаман! Разожги огонь над глиной и сооруди для меня башню, чтобы я смог подняться к Богу Мусы“: https://xn----8sbemuhsaeiwd9h5a9c.xn--p1ai/chitat-koran-na-arabskom/al-kasas/. Лексема صَرْحٌ (мн. صُرُوحٌ) означает 'большое здание', 'замок', 'дворец'; 'башня': http://arabus.ru/search/%D8%B5%D8%B1%D8%AD. Дата обращения 18.08.2021.

Дважды в первом переводе *мечеть* появляется ошибочно, из-за смешения слов *temple* и *temps*, последнее из которых и находится во французском оригинале. Второй переводчик этой ошибки избегает:

24:58 vos esclaves & vos serviteurs de libre condition vous demanderont permission d'entrer où vous serez **en trois temps**, savoir avant l'oraison de l'aube du jour, après midi, & après souper (с. 278) – ثَلَاثَ مَرَّاتٍ[11]. 1-ый перевод: ваши неволніки, и ваши слуги свободны проізволеніемъ будутъ просіти вніти, гдѣ вы будете **въ трехъ мечетехъ** молітвы, по утру, въ полдни, и въ вечеру (с. 201), РГАДА ф. 381 (Син.тип.) № 1034 то же (л. 240об.). 2-ой перевод: РГАДА МГАМИД (ф. 181) № 148/217 невоˡники ваши и служители вш҃и воˡные будуᵀ поᵊволения просити внити гдѣ вы будите **по три раза**, си'рѣчь, преᶜᵏде моления утреᴺнегѡ, полудеᴺнагѡ, ивечеᴿнегѡ (л. 459).

24:58 ils n'ofenseront pas d'entrer sans permission où vous serez **en autre temps** (с. 278). 1-ый перевод: они не внідутъ безъ проізволенія **въ мечеть** въ которои вы будете (с. 201), РГАДА ф. 381 (Син.тип.) № 1034 они невнидꙋтъ безпроизволения в которой **мечети** вы бꙋдете (л. 240об.). 2-ой перевод: РГАДА МГАМИД (ф. 181) № 148/217 недосадяᵀ внити беᶜ поᵊволения гдѣ вы будите **выное время** (л. 459).

По данным старорусского корпуса, лексема *мечеть* (ж.р.) встречается в текстах на деловом языке (*Наказ Борису и Семену Пазухиным, посланным в Бухару, Балх и Юргенч* (1699 в.), 2 раза). Имеется она и в сочинениях на гибридном церковнославянском (Максим Грек. *Послание о фортуне* (1515–1525 гг.), 1 раз; *Казанская история* (1564–1565 гг.), 1 раз)[12]. Старорусские источники знают это слово в двух основных значениях: 'здание, в котором происходит моление у мусульман, мечеть' и 'культовое здание у язычников'. Во втором из этих значений данная лексема соотносится со словом *костелъ*, ср. в переводе с польского языка: На другой странѣ острова при брегу морскомъ есть невеликая, но довольно цѣлая мечеть (kościółek) Венеры (*Похождение в Святую землю князя Радивила Сиротки* (1582–1584 гг.) (СРЯ 9: 133–134). Такое словоупотребление, тем самым, представляет определенную переводческую традицию. Обозначение иноверческого храма оказывается общим компонентом для лексем *костелъ* и *мечеть*.

Примечательно, что, по данным Словаря русского языка XVIII века, лексема *мечеть* (с вариантами *мечет* м.р., *мезчид* м.р.) фиксируется уже

---

[11] Приведем перевод данного контекста по арабскому оригиналу: „Пусть невольники… спрашивают у вас разрешения войти в покои *в трех случаях*“: https://xn----8sbemuhsaeiwd9h5a9c.xn--p1ai/chitat-koran-na-arabskom/an-nur/. Дата обращения 18.08.2021.

[12] https://processing.ruscorpora.ru/search.xml?env=alpha&api=1.0&mycorp=&mysent=&mysize=&mysentsize=&dpp=&spp=&spd=&mydocsize=&mode=mid_rus&lang=ru&sort=i_grtagging&noaccent=1&text=lexform&f=fi&req=%D0%BC%D0%B5%D1%87%D0%B5%D1%82%D1%8C. Дата обращения 12.08.2021.

только в значении ‘мусульманский храм’[13]. Для аттрибуции первого перевода *Корана* в связи с этим особенно важно, что в близкой по тематике *Книге Систима, или состояние мухаммеданския религии* (Напечатася повелением его величества Петра Великаго императора и самодержца всероссиискаго в типографии царствующаго Санктъпитербурха 22 декабря 1722 в.), написанной по-латыни Д. К. Кантемиром и переведенной И. Ильинским, эта лексема имеет не совпадающий с *Кораном* орфографический облик и глоссируется словом *храмъ*: Пророкъ показалъ, яко кромѣ взаімныхъ протівностеи и раздоров, МЕЗЧІДЫ [Храмы] будут премногія, молітвы же в тѣхъ храмѣхъ дѣющыи, зѣло малочісленни (с. 61)[14]. Более того, лексема *храмъ* в значении сакральной постройки вообще не используется в печатном переводе *Корана*. Это наблюдение, в совокупности с выявленной разницей в передаче яркой исламской реалии (название волшебного животного Бурак) (Пентковская 2020: 46), позволяет со всей определенностью сделать вывод о том, что И. Ильинский и, соответственно, Д. К. Кантемир не мог быть переводчиком напечатанного в 1716 в. *Корана*, несмотря на тематическое сходство двух переводов, их печать „повелением его величества Петра Великаго“, принадлежность обеих изданий к ранним образцам гражданской печати и, наконец, на неоднократно доказанное знание анонимным переводчиком *Корана* латыни (Пекарский 1862 2: 370; Круминг 1994: 233; Запольская 2002: 437; Пентковская 2020: 50).

Характерной особенностью печатного перевода *Корана* 1716 в. является, однако, то, что наиболее частым эквивалентом французского *temple* в нем является слово *костелъ*, которое в основном тексте употребляется 27 раз. Приведем некоторые примеры:

مسجد (‘мечеть’) – temple – костелъ

17:1 Loüé soit celui qui a fait aler la nuit son serviteur **du Temple de la Meque au Temple de Jerusalem**, nous avons beni **ce Temple** (с. 218–219) – مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى[15]. 1-ый перевод: да будетъ хвала тому которыи повелѣ своему слузѣ идти въ нощи **изъ костела меккіна**, **въ костелъ іеросалімскіи**, благословенъ есть сеи **костелъ** (с. 158), РГАДА ф. 381 (Син.тип.) № 1034 то же (л. 173об.). 2-ой перевод: РГАДА МГАМИД (ф. 181)

---

[13] http://feb-web.ru/feb/sl18/slov-abc/. Дата обращения 12.08.2021.

[14] https://kp.rusneb.ru/item/reader/kniga-sistima-ili-sostoyanie-muhammedanskiya-religii. Дата обращения 12.08.2021.

[15] „из Заповедной мечети в мечеть аль-Акса“: https://xn----8sbemuhsaeiwd9h5a9c.xn--p1ai/chitat-koran-na-arabskom/al-isra/. Масджид аль-Харам („Запретная мечеть“) – главная святыня мусульман, находящаяся в Мекке (ИЭС 2007). Мечеть аль-Акса („Отдаленнейшая“) находится в Иерусалиме (Паппе 2005: 544).

№ 148/217 да будетъ хвала ему повѣлѣниемъ сею нощию гряды рабъ его **и^с^ храма** амече^с^ка^г^ **во храмъ** иерусалимски, ѡ^с^вяти^с^ се’ **храмъ** (л. 355).

17:7 & ont ruiné **le Temple de Jerusalem** (с. 219) – الْمَسْجِدَ. 1-ый перевод: и тако разоріли **костелъ іеросалімскіи** (с. 159), РГАДА ф. 381 (Син.тип.) № 1034 то же (л. 174). 2-ой перевод: РГАДА МГАМИД (ф. 181) № 148/217 и сокрушили **храмъ** иеросалимски (л. 356).

22:25 parce qu’ils ont empêché le peuple d’embrasser la foi, & de visiter **le Temple de la Meque**, que Dieu a établi pour y être adoré de tout le monde (с. 261) – الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ („Запретную мечеть“). 1-ый перевод: понеже они препятствовали народу, быти въ вѣрѣ, и пріходіть **въ костелъ мекки**, егоже Богъ созда да бы молітіся народу (с. 189), РГАДА ф. 381 (Син.тип.) № 1034 то же (л. 221). 2-ой перевод: РГАДА МГАМИД (ф. 181) № 148/217 понеже запретили народу прияти вѣру, и посещати **храмъ аамече^с^ки**, которѡі Бг҃ъ сотворилъ дабы вси ему в немъ покланялися (л. 428об.).

بيت ‘(молельный) дом’ – temple – костелъ

22:26 Souvien-toi que nous avons montré à Abraham le lieu pour bâtir **le Temple de la Meque** (с. 261) – وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ[16]. 1-ый перевод: Воспомяни, како показали аврааму, да бы создати **костелъ мекки** (с. 189), РГАДА ф. 381 (Син.тип.) № 1034 то же (л. 221). 2-ой перевод: РГАДА МГАМИД (ф. 181) № 148/217 Припомни что а^з^ указа^л^ аврааму мѣ^с^то дабы по^с^троити **храмъ аамече^с^киі** (л. 429).

22:26 & de purger **mon Temple** d’Idoles (с. 261) – وَطَهِّرْ بَيْتِيَ[17]. 1-ый перевод: и очісти мои **костелъ** отъ ідоловъ (с. 189), РГАДА ф. 381 (Син.тип.) № 1034 то же (л. 221). 2-ой перевод: РГАДА МГАМИД (ф. 181) № 148/217 почи^с^тити мо’ **храмъ** ѡ^т^ идоло^в^ (л. 429).

22:29 & feront aussi des processions **au vieu Temple** (с. 261) – وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ[18]. 1-ый перевод: и будутъ творіти ходъ **въ ветхіи костелъ** (с. 189), РГАДА ф. 381 (Син.тип.) № 1034 то же (л. 221). 2-ой перевод: РГАДА МГАМИД (ф. 181) № 148/217 тако^ж^де путеше^с^твие со^т^ворятъ в дре^в^ниі **храмъ** (л. 429об.).

При этом в кавычной рукописи вариант *костелъ* (и *к**а**стелъ*) встречается несколько чаще: выявлены два случая редакторского исправления *кас-*

---

[16] „Вот Мы указали Ибрахиму (Аврааму) на место Дома (Каабы)“: https://xn----8sbemuhsaeiwd9h5a9c.xn--p1ai/chitat-koran-na-arabskom/al-hadzhzh/. Дата обращения 18.08.2021.

[17] „и очищай Мой Дом (Каабу)“: https://xn----8sbemuhsaeiwd9h5a9c.xn--p1ai/chitat-koran-na-arabskom/al-hadzhzh/. Дата обращения 18.08.2021.

[18] „и обойдут вокруг древнего Дома (Каабы)»: https://xn----8sbemuhsaeiwd9h5a9c.xn--p1ai/chitat-koran-na-arabskom/al-hadzhzh/. Дата обращения 18.08.2021.

телъ → мечеть[19]. Оба эти исправления приходятся на суру „Корова“ (Le Chapitre de la Vache):

2:125 Nous avons établi le temple de la Meque pour assûré refuge du peuple en sa pénitence, il a fait son oratoire au lieu d'Abraham. На поле: Le lieu d'Abraham est un oratoire au temple de la Meque (с. 14)[20] – 1-ый перевод: Поставіхомъ **мечети** въ мекѣ, да очістятся прібѣгающіи покаяніемъ. сотвори молітвенніцу аврааму. На поле: Мѣсто авраамово есть молітвенніца **мечеть** въ мекѣ (с. 12), РГАДА ф. 381 (Син.тип.) № 1034 Мы поставихомъ ~~**кастелы**~~ [исправлено рукой справщика на **мечете**] в меке, да ~~ѹтвердитъ~~ [исправлено рукой справщика на очи^{с}ти^{т}] прибѣгающихъ покаянием, сотвори [зачеркнуто ~~себѣ св~~ (?), сверху рукой справщика написано ~~себѣ~~] мл҃твенницѹ ~~в мѣсте~~ абраамове [-ове исправлено на ѹ]. Примечание на поле: мѣсто а^{б}раамово есть мл҃твенница в **мечете** меке (л. 13об.). 2-ой перевод: РГАДА МГАМИД (ф. 181) № 148/217 у^{т}ве^{р}ди^{л} [~~есть~~] хра^{м} аме^{т}цкиі дабы увѣрити прибѣжище народу ѡ своемъ покаяниі, учинилъ моли^{т}вен^{н}ицу в мѣсте авраамове. Примечание на поле: мѣсто а^{в}раамовѡ. есть молитвенница **во храме** аамеческомъ (л. 24об.).

2:127 Lors-qu'Abraham & Ismaël élévoient les fondemens **du temple de la Meque**, Abraham, dit, Seigneur, reçois nos vœux, tu entens tout, & sais tout (с. 15)[21] – 1-ый перевод: когда авраамъ и ісмаілъ, начало~~о~~ [сверху приписано: ^{и} устрояти] **мечети** меки, рече авраамъ: господи пріими наша гласы, ты слышіши вся, и ты вѣси вся (с. 12), РГАДА ф. 381 (Син.тип.) № 1034 когда абраамъ і исмаилъ, ~~по^{л}няли~~ [начало] ~~оѹндаментъ~~ ~~**кастелъ**~~ **[мечети]** меки, рече авраамъ. Г^{с}ди приіми нш҃а гласы ты слышиши вся і ты вѣси вся (л. 13об.). РГАДА МГАМИД (ф. 181) № 148/217 Егда а^{в}раамъ и и^{з}маил ѡснование полага^{л} **храму** амецкому, авраамъ глаголалъ Г^{с}ду, приіми нш҃е ѡбѣщание, знаеши всѣ и слышиши всѣ (л. 25).

Словарь русского языка XI–XVII вв. фиксирует слово *костелъ* (с вариантами *костель* м.р. и *костела* ж.р.) только в значениях ‘костел, римско-католический храм’ и ‘о римско-католической церкви вообще’ (костелъ италийский, римский; вѣра костела римского) (СРЯ 7: 367). С тем же спектром значений фиксируется лексема *костелъ* в старорусском корпусе (в частности, большое число примеров происходит из *Путешествия стольника*

---

[19] Исправления в первоначальный перевод вносились справщиками без привлечения французского оригинала (Пентковская 2020: 49–50).

[20] В арабском тексте البيت ‘дом’: Вот Мы сделали Дом (Каабу) пристанищем для людей и безопасным местом. Сделайте же место Ибрахима (Авраама) местом моления: https://xn----8sbemuhsaeiwd9h5a9c.xn--p1ai/chitat-koran-na-arabskom/al-bakara/.

[21] В арабском тексте البيت ‘дом’: Вот Ибрахим (Авраам) и Исмаил (Измаил) подняли основание Дома (Каабы): „Господь наш! Прими от нас! Воистину, Ты – Слышащий, Знающий“: https://xn----8sbemuhsaeiwd9h5a9c.xn--p1ai/chitat-koran-na-arabskom/al-bakara/.

П. А. Толстого по Европе 1699 г., что закономерно, исходя из европейских реалий)[22]. Это же значение фиксирует и Словарь русского языка XVIII в.[23] Данное значение, однако, не является для памятников периода раннего Нового времени единственным.

Так, особая ситуация при передаче обозначений сакральных сооружений складывается в двух русских переводах *Метаморфоз* Овидия первой трети XVIII в. Оба перевода выполнены с комментированной польской версии *Księgi Metamorphoseon, to jest, Przemian od Publiusa Owidiusza Nasona Wierszami opisane* Валериана Отвиновского, изданной в Кракове в 1638 г. (Николаев 2008: 189). В. Отвиновский, как и А. Дю Рие, унифицирует перевод различных латинских лексем, обозначающих сакральные постройки (*templum*, *delubrum*, *tectum*, *deae*), в подавляющем большинстве случаев используя лексему *kościół*. Этим его перевод отличается от перевода *Метаморфоз* Я. Жебровского 1636 в., в котором соответствием для лат. *templum* может служить, в частности, лексема *cerkiew*. Первый русский перевод *Метаморфоз* (не позднее 1706 г.), следуя унифицирующей тактике своего польского оригинала, в качестве соответствия лексеме *kościół* для обозначения языческого святилища использует слово *капище*. Второй перевод, имеющий более широкую датировку (первая треть XVIII в.), помимо лексемы *капище* использует также частичные эквиваленты *церковь*, *божница* и *костелъ*, причем как в контекстах, упоминающих храмы без уточнения и конкретизации, так и в случае, когда речь идет о храме, имеющем конкретное посвящение (например, храм Фемиды, который переводится как *костелъ*, или храм Аполлона в Дельфах, который переводится и как *капище*, и как *костелъ*, и как *божница*, или храм Исиды, который обозначается лексемами *церковь*, *божница*, *костелъ*): 2. Otw. (I, 19, N): *Io nierządnica, z krowy w Nimphę przemieniona, była też miana za Boginią, i była chwalona w Kościelech od Xiężey Aegiptskich* (s. 44): Но блꙋ҆нница нс коровы в ннмѳ҇ꙋ прѣворенна, была такъже почтана за богнню н была хвалена в церꙋквахъ ѿ свещенникꙋ егнпецкн҇ (л. 32об.) (Матвеенко 2022).

По данным старорусского корпуса, в значении иноверческой сакральной постройки лексема *церковь* встречается и в других поздних русских источниках, в частности, в *Путешествии стольника Петра Толстого по Европе* (1697–1699 в.): „да на предместии церковь римская ж древянная, у той церкви живут законники римляне“[24].

---

[22] https://processing.ruscorpora.ru/search.xml?env=alpha&api=1.0&mycorp=&mysent=&mysize=&mysentsize=&dpp=&spp=&spd=&mydocsize=&mode=mid_rus&lang=ru&sort=i_grtagging&noaccent=1&text=lexform&f=fi&req=%D0%BA%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B5%D0%BB. Дата обращения 12.08.2021.

[23] http://feb-web.ru/feb/sl18/slov-abc/. Дата обращения 12.08.2021.

[24] https://processing.ruscorpora.ru/search.xml?lang=ru&sort=i_grtagging&sr=1&docid=bWl

Лексема *церковь* употребляется в печатном переводе *Корана* 5 раз. В одном примере выбор данного варианта приходится на единственный случай употребления во французском оригинале лексемы *église* ‘церковь’: 22:40 … si Dieu n’eût soulevé le peuple l’un contre l’autre, les Couvents des Religieux, **les Eglises des Chrêtiens**, les Synagogues des Juifs, & les Temples des fidéles auroient été ruinés (с. 262) – لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ[25]. 1-ый перевод: Аще бы Богъ не воздвізалъ законніковъ (!), **церкви хрістіанскіе**, сінагоги іудеіскія, костелы вѣрныхъ, небыли бы разорены (с. 190), РГАДА ф. 381 (Син.тип.) № 1034 мнᶜтри законникоᵛ, церкви хриᶜтианские, синагоги Іꙋдеᵘ̈ския костелы вѣрныхъ были разорены (л. 222об.). Ср. 2-ой перевод: РГАДА МГАМИД (ф. 181) № 148/217 монастыри чернические, цр҃кви християнские, синаноги евре’ские, и храмы вѣрныхъ (л. 432).

В других случаях это контексты, в которых переводчик мог видеть наиболее общее значение ‘культовое сооружение, предназначенное для богослужений’, ‘храм вообще’: 2:114 qui est plus injuste que celui qui empêche qu’on ne se souvienne de Dieu dedans les temples (с. 13). 1-ый перевод: кто есть неправѣе. како сеи, которыи препятствуетъ воспомінати о бозѣ **въ церквѣ** (с. 11), то же РГАДА ф. 381 (Син.тип.) № 1034 (л. 12об.), ср. 2-ой перевод: РГАДА, МГАМИД (ф. 181) № 148/217 которы’ праведнѣ’шиі есть ѡногѡ которыі вредиᵗ дабы непомнити Бг҃а.**во храме** (л. 23). В арабском тексте مساجد الله[26].

7:32 dis leur, Qui a fait défense de se vétir proprement lors-qu’on va **au Temple** pour adorer Dieu! (с. 120). В арабском тексте нет упоминаний храма. 1-ый перевод: рече имъ: кто заповѣда одѣватіся въ хорошее платье, когда надлежітъ идти **въ церковь** (с. 87), РГАДА ф. 381 (Син.тип.) № 1034 в церкоᵛ (л. 90). Ср. 2-ой перевод: РГАДА МГАМИД (ф. 181) № 148/217 хто бо заповедал чисто ѡдѣятися егда гряду(л. 179об.).

В оставшихся двух контекстах выбор лексемы для обозначения сакральной постройки, по всей вероятности, мог диктоваться упоминанием библейских персонажей:

7:31 O enfans d’Adam, vétez-vous honnêtement lors-que vous irez **aux Temples** (с. 119) – عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ[27]. 1-ый перевод: О отроцы адамовы, обле-

---

kX3J1cy92YXJpYTIvUHV0ZXNoZXN0dmllX1RvbHN0b2dvLnhtbCMwMDAy&f=fi&g=i_doc&dpp=5&spp=50&text=lexform&req=%D1%86%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%B2%D0%B8&kwsz=5&mode=mid_rus&nodia=0&spd=10&out=normal. Дата обращения 12.08.2021.

[25] „То были бы разрушены кельи, церкви, синагоги и мечети“: https://xn----8sbemuhsaeiwd9h5a9c.xn--p1ai/chitat-koran-na-arabskom/al-hadzhzh/. Дата обращения 15.08.2021.

[26] Кто может быть несправедливее того, кто запрещает в мечетях Аллаха поминать имя Его? http://xn----8sbemuhsaeiwd9h5a9c.xn--p1ai/chitat-koran-na-arabskom/al-bakara/.

[27] „О сыны Адама! Облекайтесь в свои украшения при каждой мечети“ (перевод Э. Кулиева). https://xn----8sbemuhsaeiwd9h5a9c.xn--p1ai/chitat-koran-na-arabskom/al-araf/. Ср., однако, так называемый смысловой перевод М.-Н. О. Османова: „О сыны Адама! Облекай-

цытеся честно, когда идете **въ церковь** (с. 87), РГАДА ф. 381 (Син.тип.) № 1034 то же (л. 90). Вероятно, на выбор лексемы для обозначения сакральной постройки повлияла здесь библейская аллюзия („сыновья Адама“). Ср. 2-ой перевод: РГАДА МГАМИД (ф. 181) № 148/217 ѡ сынове адамовы ѡдѣ’теся чеснѡ егда по’дете **во храмъ** (л. 179об.).

38:21 As tu apris la querelle de David lors qu’on l’a empéché d’entrer **dans le Temple**? (с. 355) – وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا **الْمِحْرَابَ**[28]**. 1-ый перевод: научился ты брани (с. 256) Давідовои. когда онъ запретілъ вніти въ церковь** (с. 256), РГАДА ф. 381 (Син.тип.) № 1034 то же (л. 322). Ср. 2-ой перевод: РГАДА МГАМИД (ф. 181) № 148/217 слыша[л] ли еси ѡ брани давыдово’ егда во[с]претили ему внити **во храмъ**? (л. 582).

Единственный раз лексема *церковь* зафиксирована во втором переводе, причем в контексте, где более определенным образом идет речь о мечети: 2:187 ne connoissez pas vos femmes lors-que vous serez dans le temple (с. 22) – فِي الْمَسَاجِدِ ‘в мечетях’. 2-ой перевод: РГАДА МГАМИД (ф. 181) № 148/217 не име’те совокупления с вашими женами егда будете **в цр҃квахъ** (л. 35), ср. 1-ый перевод: не знаіте своіхъ женъ во время, когда есте **въ мечети** (с. 18), то же РГАДА ф. 381 (Син.тип.) № 1034 (л. 19).

С учетом обычного унифицирующего выбора 2-ого переводчика, использующего лексему *храмъ* во всех контекстах, такое решение выглядит необычно. Возможно, это употребление лексемы *церковь* в архаичном для данной эпохи значении след обращения к старшему узусу.

Есть основания полагать, что соответствие *templum – церковь* было задано польской переводческой практикой раннего Нового времени и через посредство югозападнорусской традиции перешло в книжную практику Московского государства и России. Следует отметить, что в югозападнорусских памятниках для обозначения языческих и иноверческих храмов лексема *церковь* могла употребляться как синоним слова *костелъ* (Матвеенко 2022).

Сказанное об особом употреблении лексемы *церковь* в памятниках раннего Нового времени в еще большей мере относится к слову *костелъ*. Польская лексема *kościół*, судя по ее употреблению в источниках, служила

тесь в свои одеяния, где бы вы ни совершали поклоны». https://xn----8sbemuhsaeiwd9h5a9c.xn--p1ai/chitat-koran-na-arabskom/al-araf/?reader=55. Дата обращения 15.08.2021.

[28] „Дошла ли до тебя весть о тех, кто затеял тяжбу и перелез через стену молельни?“: https://xn----8sbemuhsaeiwd9h5a9c.xn--p1ai/chitat-koran-na-arabskom/sad/. Дата обращения 15.08.2021. Михраб в *Коране* – это алтарь, святилище, личная молельня в доме или дворце. Иногда михраб является синонимом мечети (Стародуб 2012: 507). https://bigenc.ru/fine_art/text/2219462.

Этот тип употребления, вероятно, послужил основанием передачи во французском переводе лексемы مِحْرَابَ как temple.

наиболее нейтральным наименованием сакральной постройки. В значении ‘храм, святилище’ лексема *kościół* может применяться в XVI–XVII вв. и по отношению к языческим сакральным постройкам, например, в *Гданьской Библии 1632 г.*: I zeszli się wszyscy chwalcy Baalowi, tak że nie został żaden, któryby nie przyszedł. I weszli **do kościoła Baalowego**, a napełniony był dom Baalowy od końca aż do końca[29].

В XVI в. значении ‘мусульманский храм’, ‘мечеть’ лексема *kościół* часто встречается в сочинениях, посвященных описанию исламских стран, в частности, в *Хронике Мартина Бельского 1564 г.*: [Turcy] ſię ſchodzą niektorey nocy ráz w rok do kościołá w Meſse / kthorey nocy mnimáią dáć kſięgi od Bogá Alkoran Sárácenom (SP XVI 11: 66).

Таким образом, лексема *kościół* заимствуется в книжно-письменную восточнославянскую традицию из польской во всей совокупности ее значений (‘нейтральное обозначение храма вообще’; ‘иноверческий храм’; ‘языческое святилище’; ‘мечеть’; ‘католический храм’) и лишь потом сужает свое значение до современного ‘католический храм’. Для русской книжности раннего Нового времени посредником в освоении этого заимствования может служить, как и во многих других случаях, югозападнорусская книжность, однако важнейшее значение имеют и прямые переводы с польского языка (к которым относятся и *Метаморфозы*). Об укорененности этого спектра значений на этапе сложения русского литературного языка нового типа свидетельствует возможность перевода лексемой *костелъ* нейтрального обозначения сакральной постройки в оригинале, созданном не на польском языке, а на другом литературном языке нового типа – французском. Русскому переводчику, по всей вероятности, облегчало выбор эквивалента устойчивая связь франц. *temple* с лат. *templum*, наиболее очевидным соответствием которому в польской книжности и было *kościół*.

Дважды в первом переводе засвидетельствованы отклонения от типичного выбора переводчика. Так, один раз в первом переводе лексема *temple* передается как *молитвенница* при обозначении Запретной мечети: 8:34 ils ne sont pas en sa grace lors-qu’ils empêchent les vrais croians d’entrer **au Temple de la Meque** (с. 141) – عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَام. 1-ый перевод: сіи не суть въ мілости его; которые препятствуютъ правовѣрнымъ вніти **въ молітвенніцу меки** (с. 102), РГАДА ф. 381 (Син.тип.) № 1034 то же (л. 104). 2-ой перевод: РГАДА МГАМИД (ф. 181) № 148/217 не су^{т} в мл^{с}ти бж҃іі егда воспрещаютъ вхо^{ж}дение **во хра^{м}** аамече^{с}ки (л. 213об.). В значении ‘место для молитв’, ‘молельня, храм’ это слово употребляется уже в переводе *Хроники Иоанна*

---

[29] https://sxvii.pl/index.php?strona=haslo&id_hasla=329&forma=KO%C5%9ACI%C3%93%C5%81#329. Дата обращения 16.08.2021. См. и многочисленные примеры в [SP XVI 11: 66–67]. https://kpbc.umk.pl/dlibra/publication/18620/edition/29934/content.

Малалы (XIII в.) в соответствии с греч. τὸ εὐκτήριον (СРЯ 9: 245). В Словаре русского языка XVIII в. данная лексема отсутствует[30].

В другом случае переводчик выбирает видовое, а не родовое обозначение, возможно, ориентируясь на свое знание церковно-литургических обрядов (литургический вход) или же на библейские реалии (жертвенник в Синайской пустыне, ср. Исх. 20:21): 4:154 Nous avons élévé la montagne sur eux suivant nos promesses, & leur avons dit, Entrez en **la porte du Temple** avec adoration, & avec humilité (с. 79) – ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا[31]. 1-ый перевод: мы подъяхомъ гору на ніхъ по обѣщанію нашему, и рекли имъ: грядіте **во двери олтаря** съ молітвою, и уніженностію (с. 58), РГАДА ф. 381 (Син.тип.) № 1034 то же (л. 59). 2-ой перевод: РГАДА МГАМИД (ф. 181) № 148/217 во^{з}высилъ на^{д} ними гору по ѡбѣщанию своему, и глагола^{л} имъ внидите во врата **храма** с поклонениемъ, и со унижениемъ (л. 115об.).

Таким образом, два русских перевода Корана с французского оригинала Дю Рие обнаруживают разные стратегии передачи ключевой лексемы *temple*. Второй переводчик следует за оригиналом, прибегая к той же унифицирующей тактике использования родового слова *храмъ* практически во всех контекстах. Очевидно, что лексема *храмъ* для него является нейтральной номинацией культовой постройки[32]. Первый переводчик демонстрирует большее разнообразие в способах передачи *temple* (по степени убывания частотности это *костелъ*, *мечеть*, *церковь*, *молитвенница, олтарь*), но главное в его выборе – это опосредованная ориентация на латино-польскую переводческую традицию при оригинале не на польском языке. При этом соответствие *temple* – *храмъ* в первом переводе не обнаружено. Лексемы *мечеть* и *костелъ* в первом переводе могут встречаться в однотипных контекстах и чередоваться в пределах одной главы (Глава пісана ізъ Ваши въ Меку, то есть сура „Корова“ и Глава о родѣ Іоакімовѣ, то есть сура „Семейство Имрана“), что со всей определенностью свидетельствует не о работе разных переводчиков, а о способности данных лексем выступать как частичные синонимы.

Обращает на себя внимание в то же время определенное совпадение в словоупотреблении первого перевода *Корана* со вторым переводом *Метаморфоз*, а также с *Путешествием стольника П. А. Толстого по Европе 1699 г.* Известно, что П. А. Толстой в 1702 в. был назначен чрезвычайным и полномочным послом в Османской империи и до 1714 г. пробыл в Тур-

---

[30] http://feb-web.ru/feb/sl18/slov-abc/. Дата обращения 18.08.2021.

[31] „Мы воздвигли над ними гору, согласно завету с ними, и сказали им: „**Войдите во врата, поклонившись**!“: https://xn----8sbemuhsaeiwd9h5a9c.xn--p1ai/chitat-koran-na-arabskom/an-nisa/. Дата обращения 18.08.2021.

[32] О том, как изменялась динамика употребления данного слова в поздней средневековой русской традиции на фоне инославянской ситуации, см. Пентковская 2019: 268–286.

ции. Именно тогда он перевел с итальянского книгу английского дипломата Поля Рико *The History of the Present State of the Ottoman Empire* („История управления настоящего империи Оттоманской“) (Николаев 1988: 164–166; Бабаева 2021). Х. Роте полагал, что графу П. А. Толстому принадлежит перевод *Метаморфоз* с латинского языка, который был сделан после 1710 в. (Rothe 1984: 57), однако следов этого перевода до сих пор не обнаружено. П. П. Пекарский и А. И. Соболевский приписывали ему перевод *Метаморфоз* с польского языка (имея в виду рукопись поздней редакции первого перевода), однако эта гипотеза в дальнейшем была отвергнута (Николаев 1988: 162–163). Е. А. Бабаева выдвигает гипотезу о владении П. А. Толстым французским языком, бывшим в рассматриваемую эпоху языком дипломатии, что, с учетом деталей биографии П. А. Толстого, позволяет ей высказать предположение о том, что именно он был переводчиком *Корана*, напечатанного в 1716 году в Санкт-Петербурге (Бабаева 2021). Особенности передачи франц. *temple* в печатном *Коране*, как представляется, в определенной мере поддерживают данную гипотезу.

ЛИТЕРАТУРА

Бабаева 2021 — Б а б а е в а, Е. Э. *Еще раз об авторстве первого перевода Корана (1716 г.)*. – В: Переводчики и переводы в России конца XVI – начала XVIII столетий. Москва, 2021, с. 7–14 [Babaeva, E. E. Eshche raz ob avtorstve pervogo perevoda Korana (1716 g.). – Perevodchiki i perevody v Rossii kontsa XVI – nachala XVIII stoletiĭ. Moskva, 2021, s. 7–14].

Густерин 2013 — Г у с т е р и н, П. В. *К вопросу о первенстве в переводе Корана на русский язык*. – Вопросы истории, 2013, № 12, с. 159–163 [Gusterin, P. V. K voprosu o pervenstve v perevode Korana na russkiĭ iazyk. – Voprosy istorii, 2013, № 12, s. 159–163].

Запольская 1988 — З а п о л ь с к а я, Н. Н. *П. В. Постников – выпускник Славяно-греко-латинской академии (новые материалы для биографии)*. – Cyrillomethodianum, 12 (1988), с. 75–91 [Zapol’skaia, N. N. P. V. Postnikov – vypusknik Slavianogreko-latinskoĭ akademii (novye materialy dlia biografii). – Cyrillomethodianum, 12 (1988), s. 75–91].

Запольская 2002 — З а п о л ь с к а я, Н. Н. *Культурно-языковой статус личности и текста в Петровскую эпоху (опыт прогнозирующего анализа)*. – В: Славянская языковая

и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением. Москва, 2002, с. 422–447 [Zapol'skaia N. N. Kul'turno-iazykovoĭ status lichnosti i teksta v Petrovskuiu epokhu (opyt prognoziruiushchego analiza). – V: Slavianskaia iazykovaia i etnoiazykovaia sistemy v kontakte s neslavianskim okruzheniem. Moskva, 2002, s. 422–447].

ИЭС 2007 — А л и - з а д е, А. А. Исламский энциклопедический словарь. Москва, 2007 [Ali-zade, A. A. Islamskiĭ entsiklopedicheskiĭ slovar'. Moskva, 2007].

Кислова 2019 — К и с л о в а, Е. И. *Династия Постниковых: знатоки иностранных языков и переводчики конца XVII–XVIII вв.* – В: Переводчики и переводы в России конца XVI – начала XVIII столетия. Москва, 2019, с. 53–59 [Kislova, E. I. Dinastiia Postnikovykh: znatoki inostrannykh iazykov i perevodchiki kontsa XVII–XVIII v. – V: Perevodchiki i perevody v Rossii kontsa XVI – nachala XVIII stoletiia. Moskva, 2019, s. 53–59].

Круминг 1994 — К р у м и н г, А. А. *Первые русские переводы Корана, выполненные при Петре Великом*. – В: Архив русской истории. Вып. 5. Москва, 1994, с. 227–239 [Kruming, A. A. Pervye russkie perevody Korana, vypolnennye pri Petre Velikom. – Arkhiv russkoĭ istorii. Vyp. 5. Moskva, 1994, s. 227–239].

Матвеенко 2022 — М а т в е е н к о, Е. А. *Номинация святилищ в выполненных с польского языка русских переводах „Метаморфоз" Овидия начала XVIII века*. – В: Славянский альманах, 2022, № 1–2, с. 162–182 [Matveenko, E. A. Nominatsiia sviatilishch v vypolnennykh s pol'skogo iazyka russkikh perevodakh "Metamorfoz" Ovidiia nachala XVIII veka. – V: Slavianskiĭ al'manakh, 2022, № 1–2, s. 162–182].

Николаев 1988 — Н и к о л а е в, С. И. *Об атрибуции переводных памятников Петровской эпохи*. – Русская литература, 1988, № 1, с. 162–172 [Nikolaev, S. I. Ob atributsii perevodnykh pamiatnikov Petrovskoĭ epokhi. – Russkaia literature, 1988, № 1, s. 162–172].

Николаев 2008 — Н и к о л а е в, С. И. *Польско-русские литературные связи XVI–XVIII вв.: библиографические материалы*. Санкт-Петербург, 2008 [Nikolayev, S. I. Pol'sko-russkie literaturnye sviazi XVI–XVIII vv.: bibliograficheskie materialy. Sankt-Peterburg, 2008].

Паппе 2005 — П а п п е, В. М. *Аль-Акса*. – В: Большая российская энциклопедия. Т. 1. Москва, 2005, с. 544 [Pappe, V. M. Al'-Aksa. – V: Bol'shaia rossiyskaia entsiklopediia. T. 1. Moskva, 2005, s. 544]. https://bigenc.ru/.

Пекарский 1862 — П е к а р с к и й, П. П. *Наука и литература в России при Петре Великом*. Т. 1, 2. Санкт-Петербург, 1862 [Pekarskiĭ, P. P. Nauka i literatura v Rossii pri Petre Velikom. T. 1, 2. Sankt-Peterburg, 1862].

Пентковская 2019 — П е н т к о в с к а я, Т. В. *Рецепция книжной справы XIV в. в поздних церковнославянских переводах: московские книжники второй половины XVII в.: между церковнославянской и польской традициями*. – В: Славянское и балканское языкознание: Палеославистика. Т. 2. Москва, 2019, с. 260–290 [Pentkovskaia, T. V. Retseptsiia knizhnoĭ spravy XIV v. v pozdnikh tserkovnoslavianskikh perevodakh: moskovskie knizhniki vtoroĭ poloviny XVII v.: mezhdu tserkovnoslavianskoĭ i pol'skoĭ traditsiiami. – V: Slavianskoe i balkanskoe iazykoznanie: Paleoslavistika. T. 2. Moskva, 2019, s. 260–290]. DOI: 10.31168/2658-3372.2019.13.

Пентковская 2020 — П е н т к о в с к а я, Т. В. *К проблематике изучения русского печатного перевода Корана 1716 г.* – Stephanos, 2020, № 6 (44), с. 43–52 [Pentkovskaia, T. V. K problematike izucheniia russkogo pechatnogo perevoda Korana 1716 g. – Stephanos, 2020, № 6 (44), s. 43–52]. http://stephanos.ru. DOI 10.24249/2309-9917-2020-44-6-43-52.

Пентковская 2021 — П е н т к о в с к а я, Т. В. *Арабские буквы в русских переводах Корана первой четверти XVIII века*. – Вестник Московского государственного университета. Серия 9. Филология, 2021, № 6, с. 94–106 [Pentkovskaia T. V. Arabskie bukvy v russkikh perevodakh Korana pervoĭ chetverti XVIII veka. – Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta. Serica 9. Filologiia, 2021, № 6, s. 94–106].

СРЯ — *Словарь русского языка XI–XVII вв*. Вып. 1–31–. Москва, 1975–2019– [Slovar' russkogo iazyka XI–XVII vv. Vyp. 1–31–. Moskva, 1975–2019–].

Стародуб 2012 — С т а р о д у б, Т. Х. *Михраб*. – В: Большая российская энциклопедия. Т. 20. Москва, 2012, с. 507–508 [Starodub, T. Kh. Mikhrab. – V: Bol'shaia rossiĭskaia entsiklopediia. T. 20. Moskva, 2012, s. 507–508]. https://bigenc.ru/.

Larzul 2009 — L a r z u l, S. *Les premières traductions françaises du Coran, (XVIIe–XIXe siècles).* – Archives de sciences sociales des religions, 147 (2009), № 3, p. 147–165.

Rothe 1984 — R o t h e, H. *Religion und Kultur in den Regionen des russischen Reiches im 18. Jahrhundert* – In: Erster Versuch einer Grundlegung. Opladen, 1984.

Du Ryer 1647 — Du R y e r, A. *L'Alcoran de Mahomet*. Translaté d'Arabe en Francois. Par le Sieur Du Ryer, Sieur la Garde Malezair. Paris, 1647.

Du Ryer 1685 — Du R y e r, A. *L'Alcoran de Mahomet*. The Hague, 1685.

SP XVI — Słownik polszczyzny XVI wieku. T. 1–36. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, 1966–2012. https://spxvi.edu.pl/wersja-cyfrowa/.

TEMPLE, KOŚCIÓŁ, MOSQUE, CHURCH IN THE TRANSLATIONS OF THE *QURAN* FROM THE PETRINE ERA

(*Summary*)

The article discusses the ways of rendering the lexeme *temple* in two Russian translations of the *Quran* of the Peter the Great era. These translations were made from the French translation of the *Quran* by André Du Ryer, first published in 1647. Du Ryer himself applies in this case the principle of unifying translation, rendering various nominations of the Arabic text denoting sacred buildings, by the one word *temple*. Two Russian translations of the *Quran* from the same French original reveal different strategies of rendering the lexeme *temple*. In the second (unpublished) translation, the lexeme *temple* is almost always translated as a *khram*. In the first translation, published in St. Petersburg in 1716, the translator demonstrates a greater variety in the ways of translating the word *temple*, using the lexemes kostiol (kościół), mechet' (mosque) and tserkov' (church). These lexemes in the first translation can occur in the same type of contexts and alternate within the same chapter, which indicates their ability to act as partial synonyms. In this usage, there is a certain similarity between the first translation of the *Quran* and the second translation of *Metamorphoses*, also made in the Petrine era from the Polish language, as well as with Petr Tolstoy's *Journey* through Europe in 1699. The peculiarities of the translation of the French word *temple* in the printed *Quran* of 1716 to a certain extent support the hypothesis of E. Babayeva considering Petr Tolstoy as the translator of this text.

Keywords: Quran translations; Petrine era; temple; Petr Postnikov; Petr Tolstoy.

Tatiana Pentkovskaya,
Lomonosov Moscow State University

Константинос Нихоритис (Салоники, Греция)

ПЕРЕВОДЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРОИГУМЕНА ФИЛАРЕТА ВАТОПЕДСКОГО (†1873)

Известный историк-византинист Дионисиос Закифинос, оценивая вклад Святой Горы в распространение Православия на север, утверждает следующее: „Святая Гора стала очагом, способствовавшим передаче культурных традиций Вазантии в северные страны. Она была школой не только духовного подвижничества, но и воспитания переписчиков и переводчиков, переносивших творения греческого христианского духа на церковнославянский (русский), древнесербский, среднеболгарский, грузинский и другие языки...“ (Ζακυθηνός 1963: 184).

Переводческая деятельность святогорских отцов продолжается и по сей день. Переводы осуществляются не только с греческого, но и на греческий язык. Предметом данного исследования будут переводы с церковнославянского и русского на греческий язык, выполненные проигуменом Филаретом Ватопедским (†1873).

I. ПЕРЕВОДЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Переводы проигумена Филарета впервые были обнаружены Евлогием Куриласом (Εὐλογίου Κουρίλα 1930а 7; Εὐλογίου Κουρίλα 1930б: 79). Речь идет о произведении, содержащемся в рукописи № 55 собрания Иосафеев из Кавсокаливского скита, под следующим названием:

1. „Указатель актов, хранящихся в обителях Святой Горы Афонской“, составленный на русском языке архимандритом Порфирием Успенским[1] и изданный в Санкт-Петербурге в типографии Императорской Академии наук, 1847 (Журнал народного просвещения, том 55, стр. 36–74, 169–200). Переведен с русского языка Филаретом, проигуменом Ватопедским (Ватопедский монастырь, 1868) (Εὐλογίου Κουρίλα 1930а 7: 205).

[1] О Порфирии Успенском см.: Παπουλίδη 2005.

(Монограмма) /Ф.П.В.

Курилас сообщает о Филарете следующее:

„В рукописи под номером 55 из библиотеки иконописцев братьев Иоасафеев в Кавсокаливском скиту мне удалось найти перевод указателя Афонских документов, выполненный Филаретом Ватопедским (коего прочие труды нам неизвестны, как и в принципе ничего о его жизни)“ (Εὐλογίου Κουρίλα 1930a 7: 180).

В рукописи XIX века собрания Ватопедского монастыря № 717 согласно каталогу Евстратиадиса мы находим и другие произведения Филарета. Кодекс озаглавлен следующим образом:

> „Συλλογή ἐκ διαφόρων/ ἐντύπων καὶ ἀρχαίων χειρογράφων/ Διηγήσεις τε καὶ θαύματα ἁγίων/ὑπὸ τοῦ/ Προηγουμένου Φιλαρέτου Βατοπαιδινοῦ/ ἐν ἔτει 1865./ ἐν Βατοπαιδίῳ./ Κατὰ τὸ Ἅγιον Ὄρος τοῦ Ἄθω“ (Сборник из разных/ печатных книг и древних рукописей/ Рассказы и чудеса святых/ составленные/ проигуменом Ватопедским Филаретом/ в 1865 году/ в Ватопедском монастыре/ на Святой Горе Афон).

Как следует из заглавия, перед нами сборник смешанного состава. Часть его была написана Филаретом и содержит списки агиографических произведений, в том числе:

– *Чудо святого Спиридона (Тримифунтского) на Корфу*
– *Сообщение о мощах святого Спиридона*
– *Чудо святого великомученика Георгия*
– *Чудо святого Николая в Константинополе*
– *Повествование о Божественном Свете у Гроба Господня*
– *Историческое повествование о Великом Ватопедском монастыре.*

Помимо этого, часть рукописи составляют переводы русских произведений. В частности, на л. 35 сообщается:

2. „ΔΙΗΓΗΣΙΣ – τοῦ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Στεφάνου Ἁγιορείτου, περὶ τῆς ἐν σώματι ἐλεύσεως εἰς τὸ Ὄρος τοῦ Ἄθω τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου Μαρίας, ὅ, ἔκτοτε ἔλαβεν εἰς τὸν κλῆρον καὶ προστασίαν αὐτῆς (ἐκ τῆς τοῦ Φιλοθέου ἱστορίας). Ὅρα εἰς τὸν κατὰ πλάτος βίον τῆς Θεομήτορος τὴν 15-ην Αὐγούστου (**Ρωσσιστί**)“ (Повествование богоносного отца нашего Стефана Святогорца о иже во плоти посещении Горы Афона Пресвятой Богородицей Марией, принявшей отсель ее в Свой удел и под Свое покровительство (из „Истории“ Филофея). Смотри в пространном житие Богоматери на 15 августа (с русского).

> **Инципит:** „Ὅτε οἱ Ἅγιοι Ἀπόστολοι ἐπεφάσισαν νὰ βάλλωσι κλήρους, ἤτοι, λαχνοὺς, περὶ τοῦ: ποῖον μέρος ἕκαστος ἐξ αὐτῶν κληρονομήσει διὰ τὸ κήρυγμα τοῦ ἁγίου Εὐαγγελίου, ἡ Ὑπεραγία Θεοτόκος εἶπε πρὸς αὐτοὺς, «καὶ ἐγὼ ὁμοίως μεθ’ ὑμῶν θέλω νὰ λάβω κλῆρον...“ (Когда святые апостолы решили бросить жребий, то есть удел, о том, какое место каждый из них наследует для проповеди Святого Евангелия, Пресвятая Богородица сказала им: „И я, как и вы, хочу получить жребий...“).
> **Окончание:** л. 39. „Τούτου δὲ τοῦ τόπου ἐγὼ θέλω εἶσθαι ἀντιλήπτωρ καὶ θερμὴ ὑπὲρ αὐτοῦ μεσίτρια πρὸς τὸν Θεὸν. Ταῦτα εἰποῦσα ἔτι μίαν φοράν εὐλόγησε τὸν λαόν, ἀπέπλευσεν ἐκ τοῦ Ἄθωνος διὰ τὴν Κύπρον.“ (Μετάφρασις ἐκ τοῦ ρωσσικοῦ. 1865, ὑπὸ Φ. Π. Β.) (Сего же места хочу быть Покровительницей и горячей к Богу Ходатаицей. Сказавши сие, она благословила народ еще раз и отплыла с Афона на Кипр. (Перевод с русского. 1865, выполнен Ф.П.В.).

В конце Филарет дает и собственное заключение: „Из сего становится ясно, что все как православные, так и иноверцы и даже совсем неверующие во все прошлые столетия признавали и сейчас признают, что Святая Гора Афон находится под непосредственным покровительством Пресвятой Девы нашей Богородицы Марии, и что место сие называется Ее уделом, полученным Ею по жребию для Ее Евангельской проповеди в нем! П.Ф.В.“.

На листах 138–154 помещены греческие переводы богослужебных текстов, посвященных святой Варваре, под следующим заглавием:

3. „Ὁ Ἐγκωμιαστικός /Ἀκάθιστος Ὕμνος τῆς Ἁγίας/ Μεγαλομάρτυρος Βαρβάρας./ Μεταφρασθείς/ ἐκ τοῦ Σλαβορωσσικοῦ/ ὑπὸ/ τοῦ Πανοσιοτάτου Προηγουμένου/ Κυρίου Φιλαρέτου Βατοπαιδινοῦ./ Ἐν τῇ Ἱερᾷ Μονῇ τοῦ Βατοπαιδίου/τῇ κατὰ τὸ Ἅγιον Ὄρος τοὺ Ἄθω./ Ἐν ἔτει 1869. Φευρουαρίου 20.

(Μονόγραμμα) /Ф.П.В.“ (Похвальная песнь/ Акафист святой /великомученице Варваре./ Переведен/ с церковнославянского/ преподобнейшим игуменом/ Филаретом Ватопедским./ В священном Ватопедском монастыре/ на Святой Горе Афон./ В году 1869. 20 февраля. (Монограмма) / Ф.П.В.).

4. На л. 140 восклицание „Читающие да возрадуются!“ вводит повествование Филарета о чуде, произошедшем в Киеве в 1710 году. Тогда святая спасла город от эпидемии холеры.

В связи с этим: „Братия всечестного Монастыря Святых Архангелов воссылает с тех пор благодарения сии своей взбранной воеводе и избавительнице, святой великомученице и чудетворице Варваре, совершая всенародно и соборно Чин акафиста каждый вторник во славу и вечную память о сем сверхприродном чуде святой великомученицы Варвары!“.

Ниже проигумен Филарет сообщает о причине, побудившей его перевести вышеуказанное произведение:

> „Прими же ныне сверхжеланный сей дар от меня и прочти содержащиеся в нем чудеса Святого Бога, через Его святую невесту совершаемые! Кир Манолис! Сегодня выполняю я обет мой, данный во время пребывания моего в вашем христолюбивом городе, в год 1854, когда поразила его губящая народ холера. И вот исполняется твое христианское желание почтить святую великомученицу и чудотворицу Варвару, в храме во имя которой и в благоворительной больнице ты служишь. Поминай же в числе первых и мое имя.
>
> Кроме того, прошу прощения у христолюбивых и любящих музы жителей г. Серры! Если вдруг обнаружат они недочеты в данном переводе, прошу их исправить и украсить его благообразно подобающими выражениями и словами, дабы приобщиться и им к трудам благодати от образования.
>
> Да поклонимся же смиренно (как говорю я вместе с Иоанном Златоустом) святой Варваре, чья святая икона несет ее первообраз, и не только в день ее памяти, но и каждый день будем прибегать в ее всечестной храм, и да будет она нашей покровительницей. Ибо она имеет величайшее дерзновение к человеколюбивому Богу, чья слава и бесконечная милость по благоприятным молитвам святой Варвары да пребудет со всеми нами. Аминь.
>
> С пожеланиями здоровья и счастья“.
>
> (Великого и священного Ватопедского монастыря смиренный/ проигумен Филарет./ В Ватопедском монастыре/ 1869 год, 20 февраля/ на Святой Горе Афон)

Следом на листах 142–151об. помещен Акафист святой.

5. На листах 152–153об. содержатся две молитвы святой Варваре.

6. На листах 154–154об. – помещено нижеследующее повествование:

„Μερική Διήγησις Περὶ τῶν Σεβασμίων Λειψάνων τῆς Ἁγίας Μαγαλομάρτυρος καὶ θαυματουργοῦ Βαρβάρας. / Συγγραφεῖσα,/ ὑπὸ τοῦ Πανοσιολογιωτάτου Καθηγουμένου τῆς Χρυσοκορύφου μονῆς τῶν Ἁγίων Ἀρχαγγέλων Κυρίου Θεοδοσίου, τῆς ἐν τῷ Κιέβω, ἔνθα καὶ νῦν εὑρίσκονται σῶα τά Ἅγια λείψανα τῆς ἁγίας Μεγαλομάρτυρος Βαρβάρας“ (Краткое повествование о честных мощах святой великомученицы и чудотворицы Варвары/ написано/ преподобнейшим игуменом Златорожского монастыря Святых Архангелов Феодосием, в Киеве, где и поныне пребывают в целости святые мощи святой великомученицы Варвары).

Текст начинается следующим образом:
Инципит: „Τὰ σεβάσμια Λείψανα τῆς Ἁγίας Μεγαλομάρτυρος Βαρβάρας ἐκομίσθησαν ἐκ τῆς χώρας τῶν Ἑλλήνων, εἰς τὴν γῆν τῆς Ρωσσίας εἰς τῆν πρωτεύουσαν πόλιν τοῦ Κιέβου...“ (Честные мощи святой великомученицы Варвары принесены из страны Греческой в землю Российскую в стольный град Киев...).

Святые мощи, согласно данному произведению, были перенесены в Киев при Алексии Комнине по просьбе его дочери Варвары, повенчанной с русским князем Михаилом Святополком (Сергий 1997: 493–494).

„Муж же ее великий князь Киевский Михаил возвел каменную церковь во имя своего покровителя святого архистратига Михаила в год 6616 с сотворения мира (1108) и поместил в ней сии святые мощи с подобающими честью и благоговением. И с тех пор и по сей день они хранятся в этом Храме Святых Архангелов. И совершили множество чудес и совершают ежедневно тем, кто с верой и благоговением приступает и прикладывается к ним, о чем я не буду упоминать ради краткости. Ибо написано об этом много по-русски, целые книги, и желающий узнать больше да ознакомится с ними“[2].

---

[2] В Монастыре Святого Михаила мощи находились до 1930 г., когда они были вновь перенесены в Кафедральный собор святого Владимира в том же городе.

7. Последнее произведение, помещенное в рукопись № 717 (Εὐστρατιάδης 1924), это греческий перевод *Жития святых Кирилла и Мефодия*, изданного в России Г. Ширяевым[3].

„Βίος καὶ Πολιτεία/ Τῶν φωτιστῶν τῶν Σλάβων, καὶ ἱεραρχῶν/ Τοῦ Χριστοῦ, τῶν ἁγίων ἰσαποστόλων Κυρίλλου καῖ Μεθοδίου./ Ἐκδοθείς ὑπὸ τοῦ τυφλοῦ/ Γρηγορίου Συῤῥαέβου,/ Ρωσσιστί./ Ἐν Πετρουπόλει./1864/. Νῦν πρῶτον ἤδη/ ἐξελληνισθεὶς ἐκ τοῦ ῥωσσικοῦ/ Πρωτοτύπου,/ ὑπὸ/ Φιλαρέτου Προηγουμένου Βατοπαιδινοῦ./ Ἐν Βατοπαιδίῳ, 1869“ (Житие и творения/ просветителей славян и иерархов/ Христовых, святых равноапостольных Кирилла и Мефодия./ Издана слепым/ Григорием Ширяевым/ на русском языке/ в Санкт-Петербурге./ 1864./ Ныне впервые/ переводится на греческий с русского/ оригинала/ Филаретом игуменом Ватопедским./ В Ватопедском монастыре, в 1869 г.). Житие содержится на лл. 161–170.

Инципит: „Ὁ μὲν Κωνσταντῖνος, μετονομασθεὶς ἐν τῷ Ἁγίῳ σχήματι -Κύριλλος, ἤκμασεν ἐν τῷ ἐννάτῳ αἰῶνι· ὅστις ἦτο νεώτερος υἱὸς τοῦ πλουσίου καὶ ἐπισήμου ἄρχοντος τῆς ἑλληνικῆς πόλεως Θεσσαλονίκης...“ (Константин, в святой схиме переименованный в Кирилла, жил в девятом веке, был он младшим сыном богатого и знатного архонта греческого города Фессалоники...).

Окончание: „Φωστῆρες τῶν Σλάβων, Ἱεράρχαι τοῦ Χριστοῦ Ἅγιοι Ἰσαπόστολοι Κύριλλε καὶ Μεθόδιε ἱκετεύσατε πρὸς Κύριον τὸν Θεὸν ὑπὲρ ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν, ἵνα σωθῶμεν διὰ τῶν ἁγίων ὑμῶν εὐχῶν ἐκ τῶν θλίψεων, δεινῶν καὶ ἀσθενειῶν, ἐκ τῶν ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ἐχθρῶν καὶ τοῦ αἰφνιδίου θανάτου. Δ’ εὐχῶν τῶν ἁγίων Κυρίλλου καὶ Μεθοδίου, Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ ἐλέησον ἡμᾶς Ἀμήν“ (Просветители славян, иерархи Христовы, святые равноапостольные Кирилле и Мефодие, молитеся Господу Богу о нас грешных, да спасемся мы вашими молитвами от скорбей, бед и болезней, от видимых и невидимых врагов и внезапной смерти. Молитвами святых Кирилла и Мефодия, Господи Иисусе Христе, помилуй нас. Аминь).

После этого Филарет приводит братское приветствие издателя – слепого Григория Ширяева, завершая свое повествование повторением: „Дан-

---

[3] Данный текст является переводом со следующего издания: Ширяев 1864. См. Нихоритис 1989: 202–208.

ный труд переведен с русского языка проигуменом Филаретом Ватопедским. 1869, в январе месяце. В Ватопедском монастыре“.

Данное издание было приурочено к тысячелетней годовщине славянской письменности и книжности. Источниками рассмотренного выше жития были *Синаксарь Четий Миней Димитрия Ростовского* на 14 февраля и на 11 мая. Эти тексты более позднего происхождения и содержат информацию, не соответствующую историческим фактам, в частности, о том, что святой Кирилл создал кириллицу, а Мефодий крестил болгарского хана Бориса и т. д.

В качестве примера, свидетельствующего об уровне переводческого искусства Филарета, ниже приводятся параллельно оригинал и перевод тропаря и кондака славянской службы святым Кириллу и Мефодию.

Тропарь, гласъ д҃ Ꙗко апостоловъ еднноравнїи и словенскихъ странъ оучителе, Кирилле и Меѳодие богомꙋдрїи, Владыкꙋ всехъ молите, всѧ ꙗзыки словенскиѧ оутвердити в православїи и еднномислїи, оумирити мїр и спасти дꙋши наши.	Τροπάριον τῶν ἁγίων, ἦχος δ' Ὡς τῶν ἀποστόλων ὁμότροποι καὶ τῶν Σλάβων διδάσκαλοι, Κύριλλε καὶ Μεθόδιε Θεοφρονες, τῷ Δεσπότῃ τῶν ὅλων πρεσβεύσατε, ἅπαντα τὰ τῶν Σλάβων φύλα στερεῶσαι ἐν ὀρθοδοξίᾳ καὶ ὁμονοίᾳ εἰρηνεῦσαι τόν κόσμον, καὶ σῶσαι τὰς ψυχᾶς ἡμῶν.
Кондакъ, гласъ в҃ Свѧщенноую двонцоу просветителеї нашихъ почитимъ, божественных писанїи преложенїемъ, источникъ богопознаниѧ намъ источившихъ, изъ негоже даже до днесь неоскоудно почерпающе, оублажаемъ васъ, Кирилле и Меѳодие, престолоу вышнѧго предстоѧщихъ и тепле молѧщихсѧ о доушахъ нашихъ.	Κοντάκιον, ἦχος β' Τὴν ἱερὰν ξυνωρίδα τοὺς φωστήρας ἡμῶν τιμήσωμεν, τὴ τῶν θείων Γραφῶν μεταθέσει, πηγὴν τῆς θεογνωσίας ἡμῶν ἐκβλήσαντας, ἐξ ἧς μέχρι σήμερον ἀφθόνως ἀντλοῦντες, μακαρίζομεν ὑμᾶς, Κύριλλε καὶ Μεθόδιε, τῷ θρόνῳ τοῦ ὑψίστατου παρεστώντας καί θερμῶς πρεσβεύοντας ὑπέρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.

В рукописный кодекс № 717 Филарет включил и списки других сочинений, которые мы не будем освещать в настоящем исследовании.

8. В библиотеке Кавсокаливского скита хранится еще один греческий перевод Филарета Ватопедского, на этот раз труда Порфирия Успенского „Афонские книжники: греческие писатели, переводчики и издатели“[4].

---

[4] Чтения в Московском обществе любителей духовного просвещения. Москва, 1883. Кн. 1, с. 142 и далее; Кн. 3–4, с. 268–305. См. Παπουλίδη 2005: 85.

На с. 57 рукописи № 717, где помещен список произведения Серрского митрополита Стефана „Проскинитарий Ватопедского монастыря“, читаем: „Переписано в году 1718 с оригинала иеродиаконом Амвросием Ватопедским. С этого списка вновь переписано мной, недостойнейшим из иеромонахов и проигуменом Ватопедского монастыря, Филаретом из **Измаила Бессарабского**, в году 1865, в Ватопедском монастыре“.

Здесь впервые самим Филаретом упоминается место его рождения, а именно, город Измаил в Бессарабии. В архиве Ватопедского монастыря мы обнаружили и еще одно документальное свидетельство, подтверждающее происхождения Филарета, в переводе с русского языка „Жалованной грамоты“ царя Алексея Михайловича (Νιχωρίτης 1996). Там сообщается следующее:

> „Ἀντίγραφον ἐκ τοῦ αὐτογράφου γράμματος, τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει Αυτοκράτορος ἀπάσης τῆς Ρωσσίας Ἀλεξίου Μηχαηλίδου, πατρὸς τοῦ Μ. Πέτρου τοῦ 1-ου, ἅμα δὲ καὶ ἡ μετάφρασις αὐτοῦ ἐκ τοὺ ρωσσικοῦ εἰς τὴν ἑλληνικὴν γλώσσαν. Παρὰ τοῦ ταπεινοῦ ἱερομονάχου Π(ροηγουμένου) Βατοπαιδινοῦ το 1866. Νοεμβρίου 17. **Φιλαρέτου τοῦ Ρώσσου** ἐκ τῆς πόλεως **Ἰσμαὴλ**. Ἐν Βατοπαιδίῳ κατά τὸ Ἅγιον Ὄρος τοῦ Ἄθωνος“ (Список с подлинника грамоты блаженной памяти императора всея Руси Алексея Михайловича, отца Петра Первого Великого, вместе с переводом ее с русского на греческий язык. Сделано смиренным иеромонахом (игуменом) Ватопедским в 1866 году, 17 ноября, **Филаретом, русским** из города **Измаил.** В Ватопедском монастыре на Святой Горе Афон).

Славянский документ Филарет помещает в двух столбцах. В первом он переписывает русский текст, а во втором приводит греческий перевод документа.

> ***Окончание**:* „Τῷ ἄνωθεν διαληφθὲν Βασιλικόν γράμμα ἐπικυρωμένον μὲ τὴν Αυτοκρατορικὴν Σφραγῖδα τοῦ Στέμματος Οἴκου τοῦ Ρωμάνωβ. Φ.Π.Β. 1866“ (Вышеупомянутая царская грамота скреплена императорскою печатью короны царствующего двора Романовых. Ф.П.В. 1866 год).

Следовательно, мы располагаем еще одним свидетельством того, что Филарет был русским по происхождению Ватопедским монахом, уроженцем Бессарабского города Измаил.

Из архивных документов монастыря также следует, что проигумен Филарет Ватопедский был представителем (эпитропом) монастыря в его

владеньях в Бессарабии (см. документ № 123, л. 56, 63 и документ № 128, л. 234).

III. ДАРЫ ФИЛАРЕТА ВАТОПЕДСКОМУ МОНАСТЫРЮ

Эпиграфика Ватопедского монастыря однозначно свидетельствует о том, что Филарет был благотворителем обители, неоднократно жертвуя средства на ее обновление.

1. Согласно Аркадию Ватопедскому он полностью обновил Святой Престол, новый Престол был сделан „из камня офита, частично позолоченного“[5]:

Надпись, высеченная на мраморном киоте Святого Престола алтаря кафоликона, гласит:

> „Ὁρᾶς, ὦ θύτα καὶ λειτουργὲ Κυρίου, τὸ κάλλος τοῦτο καὶ τὴν λαμπρότητά μου. Φιλάρετος ὁ τῆς μονῆς Ἀρχιμανδρίτης τῆσδε ταῦτά μοι ἐδωρήσατο / δαπάναις ταῖς ἰδίαις. Εὖξαι, λοιπὸν, ὑπὲρ αὐτοῦ ἐν ταῖς ἱερουργίαις καὶ μνείαν ποίησον αὐτοῦ ἐν ταῖς μυσταγωγίαις. + 1848 + Δεκεμβρίου + 20“ *(Видишь, зритель и служитель Господень, красоту сию и сияние мое. Филарет, архимандрит монастыря сего, меня принес в дар/ на свои пожертвования. Итак, помолись о нем на священнодействии и поминовение его сотвори при совершении таинств. 1848 г., 20 декабря*), см.: Μαμαλοῦκος 2001: 241.

2. Кроме того, в 1847 году Филарет „создал на свои средства великолепный синтрон при иконе Пресвятой Богородицы „Виматариссы“ („Алтарницы“) и пространство вокруг него из офита и подобного камня“.

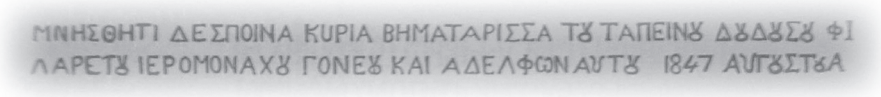
На мраморном аналое иконы Пресвятой Богородицы „Виматариссы“ („Алтарницы“), находящейся в алтарной апсиде кафоликона, высечена следующая надпись:

> „Μνήσθητι Δέσποινα κυρία Βηματάρισσα τοῦ ταπεινοῦ δούλου σου Φι/λαρέτου Ἱερομονάχου γονέου (sic.) καὶ ἀδελφῶν αὐτοῦ 1847, Αὔγ. α΄“ (Помяни, Святая Дева, Госпожа Виматисса смиренного раба своего Филарета иеромонаха, родителей (sic!) и братьев его. 1847, 1 августа)[6].

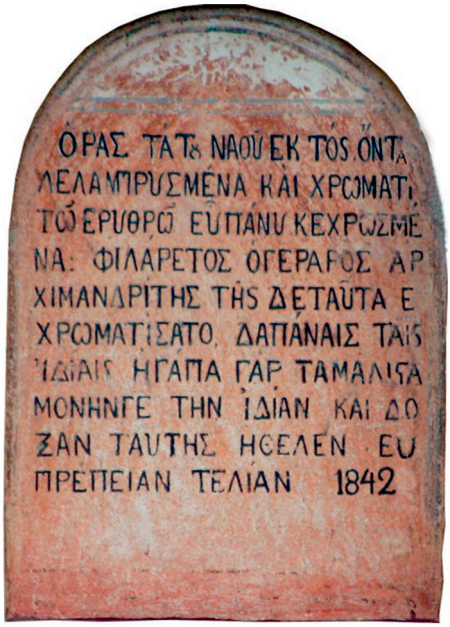
---

[5] Рукописная *История* иеродиакона Аркадия Ватопедского, глава 7, содержит историю монастыря до 1801 г.

[6] См. Аркадия Ватопедского. Там же; Μαμαλοῦκος 2001: 241; Millet, Pargoire, Petit 1904: надпись 79.



3. В 1842 году Филарет украсил и вход в храм. Высоко на арочном своде западной стороны экзонартекса над южной аркой в стену встроена мраморная пластинка со следующей высеченной надписью:



„Ὁρᾶς τὰ τοῦ ναοῦ ἐκτός ὄντα/ λελαμπρυσμένα καὶ χρώματι/ τῷ ἐρυθρῷ εὖ πάνυ κεχρωσμέ/να: Φιλάρετος ὁ γεραρὸς Ἀρ/χιμανδρίτης τῆσδε ταῦτα ἐ/χρωματίσατο δαπάναις ταῖς/ἰδίαις, ἠγάπα γὰρ τὰ μάλιστα/ μονήν γε τὴν ἰδίαν καὶ δό/ξαν ταύτης ἤθελεν εὐ/πρέπειαν τελείαν 1842“ (Видишь внешний вид храма/ блистающий и цветом/ красным благообразно и прекрасно разукрашенный:/ Филарет почтенный архимандрит сего монастыря/ разукрасил его на средства/ собственные, ибо очень любил/ монастырь свой и/ славу ей хотел в совершенстве благолепия. 1842 год)[7].

[7] См. Σμυρνάκης 1903: 432; Μαμαλούκος, 2001: 265; Millet, Pargoire, Petit 1904: надпись 43.

4. Кроме того, согласно Г. Смирнакису, монах Филарет в 1845 году отремонтировал и Часовню Святого Андрея в старом архондарике.

5. В 1847 году было возведено здание у причала монастыря, о чем сообщает нижеприведенная надпись:

„ΟΙΚΗΜΑ ΤΟΔΕ ΑΝΗΓΕΡΘΗ ΕΚ ΒΑΘΡΩΝ ΔΑΠΑΝΗ ΔΑΨΙΛΕΙ ΤΟΥ ΠΑΝΟΣΙΟΤΑΤΟΥ ΑΡΧΙΜΑΝΔΡΙΤΟΥ ΤΗΣ ΤΟΥ ΒΑΤΟΠΑΙΔΙΟΥ ΤΟΥ ΓΕΡΑΡΟΥ ΤΕ ΚΥΡΙΟΥ ΦΙΛΑΡΕΤΟΥ. 1847. ΑΠΡΙΛΙΟΥ 13“ (Эта постройка возведена с фундамента на щедрые пожертвования преподобнейшего архимандрита Ватопедского почтенного господина Филарета. 1847 г. 13 апреля).

На листе 93 рукописного кодекса № 717 нижеприведенные тексты дают нам образцы почерков Филарета для церковнославянского (русского) и греческого языка соответственно:

„Ὁ κώδων τοῦ Κωνσταμονίτου! Φέρει τὴν ἐπιγραφὴν ρωσσιστί, ὡς ἑξῆς (На колоколе Костамонита! есть следующая надпись на русском языке):

<u>Первая строка сверху</u>

Отлитъ сей колоколъ во Светую Аѳонскою гору. В Монастырь Костамонитъ во храмъ Св. Первомученика Стефанна. При Архимандритъ Симеона.

Ἡ παρούσα καμπάνα τοποθετήθηκε στὸ Ἅγιον Ὄρος στὴν Ἱ. Μονὴ Κωσταμονίτου στὸ ναὸ του Πρωτομάρτυρος Στεφάνου. Ἐπὶ (ἡγουμενίας τοῦ) ἀρχιμανδρίτου Συμεών.

Вторая строка снизу

Стараніемъ jеромонаха Мелетію. Литъ въ Москвы на заводы почетнаго гражанина Димитріа Николаева Салегина. Высу 49: пудъ 1866 год.

Μὲ τὴν φροντίδα τοῦ ἱερομονάχου Μελετίου ἐποιήθη (ἐχύθη) στὴν Μόσχα στὸ ἐργοστάσιο τοῦ ἐπιτίμου πολίτου Δημητρίου Νικολάεβ Σαλέγκιν. Ὕψους 49 Πούντων τὸ ἔτος 1866.

Εἰκόνες ἐπ' αὐτοῦ (Иконы в связи с этим)

1. Ἡ εἰκών, τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῶν Ἰβήρων (Икона Пресвятой Богородицы Иверская).

2. Ἡ εἰκὼν τοῦ ἁγίου ἀρχιδιακόνου Στεφάνου (Икона святого архидиакона Стефана).

3. Ἡ εἰκὼν τοῦ ἁγίου μάρτυρος Τρύφωνος (Икона святого мученика Трифона)".

Сопоставив почерк русской надписи с почерком, которым был написан церковнославянский текст вышеописанной царской грамоты, мы убедились в их сходстве. Следовательно, можно сделать вывод, что Филарет одинаково хорошо писал и по-гречески, и по-русски (по-церковнославянски). Однако, по наблюдениям Куриласа, его перевод некоторых выражений на греческий язык выдает в нем русского.

„...и здесь, вместо «εἰπὼν» (сказавший) он пишет «ἔγραψα» (написал): и при отсутствии других данных уже по одной этой фразе я прихожу к выводу, что проигумен Филарет был русским, возможно, одним из тех, которых монастыри нередко назначали своими представителями для сбора милостыни в России, они же впоследствии приезжали и поселялись в монастыре, и действительно, приснопоминаемый Иаков Ватопедский среди отошедших ко Господу в период 1865–1897 Ватопедских насельников, упоминает «проигумена Филарета, именуемого Русским (†1873)» [см. Βραχέα τινὰ περὶ τῆς Θεολογίας ὡς ἐπιστήμης (Краткие заметки о богословии как науке). Москва, 1898, с. 25] (Εὐλογίου Κουρίλα 1930a 7: 183).

Итак, личность Филарета Ватопедского должна быть включена в круг святогорских отцов, связавших Афон с православными славянами. Святогорские подворья (метохи) стали своеобразными духовными посольствами Афона в православном славянском мире. Сам Филарет всегда подписывался своим полным титулом, уделяя ему большое внимание: Филарет проигумен Ватопедский.

Его литературная деятельность, и в целом, его выдающаяся личность, станет предметом отдельной монографии, в которой будет представлена дополнительная и более подробная информация о жизни и творчестве проигумена Филарета Ватопедского.

Печать Ватопедского метоха в Кишиневе

ЛИТЕРАТУРА

Нихоритис 1989 — Н и х о р и т и с, К. *Атонската книжовна традиция в разпространението на Кирило-Методиевските извори* (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 7). София, 1989 [Nihoritis, K. Atonskata knizhovna traditsia v razprostranenieto na Kirilo-Metodievskite izvori (= Kirilo-Metodievski studii. Kn. 7). Sofia, 1989].

Сергий 1997 — Архиепископ С е р г и й (Спасский). *Полный месяцеслов Востока.* Т. 3. *Святой Восток*. Ч. 2–3. Москва, 1997 [Arkhiepiskop Sergiĭ (Spasskiĭ). Polnyĭ mesiatseslov Vostoka. T. 3. Sviatoĭ Vostok. Ch 2–3. Moskva, 1997].

Ширяев1864 — Ш и р я е в, Г. *Краткое житие просветителей славян, святителей Христовых святых равноапостольных Кирилла и Мефодия*. Санкт-Петербург, 1864 [Shiriaev, G. Kratkoe zhitie prosvetiteleĭ slavian, sviatiteleĭ Khristovykh sviatykh ravnoapostol'nykh Kirilla i Mefodiia. Sankt-Peterburg, 1864].

Millet, Pargoire, Petit 1904 — M i l l e t, G., J. P a r g o i r e, L. P e t i t. *Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos*. Paris, 1904.

Εὐλογίου Κουρίλα 1930a — Ε ὐ λ ο γ ί ο υ Κ ο υ ρ ί λ α, *Λαυριώτου, Τὰ ἁγιορείτικα ἀρχεῖα καὶ ὁ κατάλογος τοῦ Πορφυρίου Οὐσπένσκη*. – Ἐπετηρίδες – Εταιρεία Βυζαντινών Σπουδών (Ε.Ε.Β.Σ.), 7 (1930), , σ. 180–222; 8 (1931), σ. 66–111 [Eylogiu Kurila, Luriōtu, Ta agioreitika archeia kai o katalogos toy Porphyriu Uspenskē. – Epetērides – Etaipeia Byzantinōn Spudōn (E.E.B.S.), 7 (1930), s. 180–222; 8 (1931), s. 66–111].

Εὐλογίου Κουρίλα 1930б — *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς ἱερᾶς σκήτης τῶν Καυσοκαλυβίων καὶ τῶν καλυβῶν αὐτῆς συνταχθεὶς ὑπὸ* Ε ὐ λ ο γ ί ο υ

Κ ο υ ρ ί λ α, *Λαυριώτου καὶ ἐκδιδόμενος μετὰ προλεγομένων καὶ πινάκων ὑπὸ μητροπολίτου πρ. Λεοντοπόλεως Σωφρ. Εὐστρατιάδου*. Παρίσι, 1930 [Katalogos tōn kōdikōn tēs ieras skētēs tōn Kusokalybiōn kai tōn kalybōn utēs syntachtheis ypo Eylogiu Kurila, Luriōtu kai ekdidomenos meta prolegomenon kai pinakōn ypo mētropolity pr. Leontopoleōs Sōphr. Ustratiadu. Paris, 1930].

Εὐστρατιάδης 1924 — Ε ὐ σ τ ρ α τ ι ά δ η ς, Σ. *Συμπλήρωμα Ἁγιορειτικῶν καταλόγων Βατοπαιδίου καὶ Λαύρας*. Παρίσι, 1924 [Eystratiadēs, S. Symplērōma Agioreitikōn katalogōn Batopaidiu kai Luras. Paris, 1924].

Ζακυθηνός 1963 — Ζ α κ υ θ η ν ό ς, Δ. *Τὸ Ἅγιον Ὄρος, Ὀρθόδοξος Κοινότης καὶ κεντρόφυγοι ροπαί*. – Νέα Ἑστία, 74 (1963), № 875, σ. 184 [Zakythēnos, D. To Agion Oros, Orthodoxos Koinotēs kai kentrophygoi ropai. – Nea Estia 74 (1963), № 875, s. 184].

Μαμαλοῦκος 2001 — Μ α μ α λ ο ῦ κ ο ς, Στ. *Τὸ Καθολικὸν τῆς μονῆς Βατοαπαιδίου (Ἱστορία καὶ Ἀρχιτεκτονικὴ)*. Αθήνα, 2001. Докторская диссертация [Mamaloykos, St. To Katholikon tēs monēs Batoapaidiu (Istoria kai Architektonikē). Athēna, 2001. Doktorskaia dissertatsiia].

Νιχωρίτης 1996 — Ν ι χ ω ρ ί τ η ς, Κ. *Το σλαβικό Αρχείο της Ι. Μ. Βατοπαιδίου*. – In: Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου. Τ. 2. Άγιον Όρος, 1996, σ. 632–639, 682 [Nichōritēs, K. To slaviko Archeio tēs I. M. Vatopaidiu. – In: Iera Megistē Monē Vatopaidiu. T. 2. Agion Oros, 1996, s. 632–639; 682].

Παπουλίδη 2005 — Π α π ο υ λ ί δ η, Κ. *Πορφυρίου Ουσπένσκη Αγιορειτικών Εποπτεία. Αγιορείτική Βιβλιοθήκη*. Άγιο Όρος, 2005 [Papulidē, K. Porphyriu Uspenskē Agioreitikōn Epopteia. Agiopeitikē Bibliothēkē. Agio Oros, 2005].

Σμυρνάκης 1903 — Σ μ υ ρ ν ά κ η ς, Γ. *Το Άγιον Όρος*. Αθήνα, 1903 [Smyrnakēs, D. To Agion Oros. Athēna, 1903].

FILARETOS THE FORMER ABBOT OF THE MONASTERY OF VATOPEDIOU (†1873) AND HIS TRANSLATIONS

(Summary)

A presentation of the personality and work of Filaretos Vatopedinos is made in this paper for the first time. His origin from Ismailovo (then Russia, today Moldavia), his translations and his contribution to the renovation of the Monastery as founder are detected in archival material and manuscripts from the Monastery of Vatopediou. Filaretos lived in the 19th century. He spent his life not only in Mount Athos but also in the Monastery (Vatopediou) dependencies. The life and work of Filaretos prove the historical spiritual bonds between the Monastery of Vatopediou with the Southern East Europe.

Keywords: Filaretos Vatopedinos; translations; Church Slavonic; Greek.

Konstantinos Nichoritis,
University of Macedonia – Thessaloniki, Greece

Светлана Куюмджиева (София, България)

В ТЪРСЕНЕ НА КОРЕНИТЕ НА СЛАВЯНСКАТА ПРАВОСЛАВНА БОГОСЛУЖЕБНА МУЗИКА

На проф. Светлина Николова – с голямо уважение![*]

Началото на славянската православна богослужебна музика, част от цялата източнохристиянска култура, се свързва с дейността на св. Кирил (826/27 – 14 февруари 869) и св. Методий (ок. 815 – 6 април 885). Това се засвидетелства от изворите, от които черпим сведения за тях: жития, служби, похвали, послания, писма, хроники и др. Черноризец Храбър (IX–X в.) казва в произведението си „За буквите“, че дейността на двамата братя идва като резултат от държавното и културното развитие на славянството, т.е. дейността им става възможна във време, когато християнската религия вече е била разпространена сред славяните и те се включват в движения, характерни както за византийския Изток, така и за латинския Запад.

[*] Съвместната ни работа с проф. Светлина Николова започна преди 40 години, когато заедно участвахме в подготовката и издаването на „Кирило-Методиевски страници от старобългарската литература“ – комплект от четири дългосвирещи плочи с музика и старобългарски текстове по повод 1300-годишнината от основаването на българската държава (издание на БАН, 1981 г.). Като съставители и редактори в екипа тогава още участваха Екатерина Дограмаджиева, Елена Тончева и Красимир Станчев. В комплекта от плочи беше включена стара българска музика в изпълнение на Камерен хор „Средец“ с диригент Александър Куюмджиев в транскрипции на Елена Тончева и моя милост и старобългарски текстове в изпълнение на артиста Кирил Попов под ръководството на проф. Христо Кодов за произношение на текстовете на старобългарски език. Основната организация по издаването на проекта бе подета от г-жа Николова – ангажирана и отдадена на работата си, с отлично чувство за подредбата и изпълнението на произведенията, ерудирана и със солидна аргументация защо е така, а не инак. Оттогава досега тя винаги ме е впечатлявала с оригиналните си идеи, с огромната си енергия и прецизност, с посветеността си на това, което прави – качества, които увличат и вдъхновяват, а не по-малко и задължават онези, които работят с нея. Най-искрено ѝ желая много здраве и още дълги години да ни радва с енергията и всеотдайността си към работата, както и с идеите, които убедено защитава.

За светите братя Кирил и Методий има огромна литература. Знанието ни за музикалната им дейност обаче все още е твърде ограничено и противоречиво. Причина за това е преди всичко фактът, че няма цялостно нотирани произведения от тяхно време – достигналите до нас системно нотирани богослужебни книги и от Изток, и от Запад са едва от X в. насам. Това обаче съвсем не значи, че в утвърдените на времето богослужебни ритуали не е била изпълнявана и музика, стига да е имало комплектувани в писмен вид химнографски текстове (текстовете, предназначени за пеене в църква): музиката, била тя речитативна или мелодична, заема голяма част от богослужебното действо[1]. Сигурен аргумент за това, че ненотирани химнографски текстове са били пети по времето на светите братя са, освен сведенията в изворите за музикално изпълнение на такива в църква, още и гласовите обозначения в ръкописи от тяхното време. В дошлите до нас богослужебни книги от VIII и началото на IX в. системно се откриват такива обозначения: по времето на двамата братя модалната осмогласна система вече е била цялостно изградена на Изток, а оттам е била възприета и на Запад (Nardini 2007: 146). Наличието на гласови обозначения е един от най-важните и необходими параметри за музикалното осмисляне на текстовете: гласът е ориентир за изпълнението на мелодиите, тъй като предава основните им интонационни комплекси, междинните и финалните им опори и каденци, определя обема, характера и протичането им, а заедно с това и тяхната богословска семантика. Всеки изследовател следва да се опира на сведенията в изворите, от една страна, а от друга, да разглежда тези сведения в контекста на историческата ситуация, в която се документира даденият обект на изследване. Изхождаме от убеждението, че историята е процес и нищо не възниква на празно място, а се обуславя от редица обективни и субективни **комплексни** причини, които го подготвят, определят и дават насока за понататъшното му развитие. Към такава методологическа позиция ще се опитаме да се придържаме в хода на изложението, аргументирайки тезите си.

Три различни тези са изказани относно работата на Кирил и Методий по певческите текстове, отчитайки или неотчитайки цялостната ситуация, при която протича тяхната дейност – ситуация, която засяга не само развитието на богослужебната музика по тяхно време, но и развитието на богослужебните ритуали, в които музиката се разполага, както и отношението Изток – Запад (Лазаров 1956; Anfänge 1966; Тончева 1975; Strunk 1977; Velimirović 1984; Hannick 1984–1985; Куюмджиева 1985; Hannick 1988; Hannick 1988a;

---

[1] „Речитативна“ и „мелодична“ музика са понятия, приети в музикознанието. Съобразно тях още в най-ранно време се формират и два вида нотационни системи: екфонетична, с която се нотират текстовете за речитативно изпълнение от *Псалтира*, *Евангелието* и *Апостола,* и мелодична, с която се нотират всички останали текстове и която преминава през различни стадии на развитие чак до XIX в.

Карастоянов 1989; Тончева 1995; Hannick 1999; Drillock 2000; Kujumdzieva 2002; Попов 2003; Иванов 2018). Тезите са: *първо*, двамата братя са превели текстовете на песнопенията, необходими за богослужение по тяхно време, но не са ги нотирали; *второ*, Кирил и Методий са започнали да превеждат текстовете на песнопенията, но не са успели да преведат всичко и делото им в това отношение е било продължено от техните ученици в България; и *трето*, Кирил и Методий не са превели текстовете на песнопенията: културната, историческата и богослужебната ситуация във Велика Моравия не е предполагала създаването на химнография, т.е. на текстове, които да се пеят, и такива не са били създадени по тяхно време[2]. Основните въпроси, които се дискутират във връзка с музикалната дейност на двамата братя по-нататък са следните. Учили ли са те музика? Текстовете на коя или на кои книги от употребяваните за пеене, които ние днес познаваме от малко по-късно време (*Миней*, *Триод-Пентикостар* и *Осмогласник*), са превели? По кой църковен Устав са служили: манастирски или катедрален (асматичен), респективно широко употребявания по тяхно време Студийски или на Великата църква „Св. София“ в Константинопол? Кои принципи са ръководили музикалните им преводи? Какъв вид песенност са използвали: византийска, латинска или пък някаква оригинална славянска, обвързана със славянския фолклор? И т.н.

Преди да се спрем на тези въпроси, трябва да подчертаем следното по отношение на контекста, в който са работили Кирил и Методий, а и по отношение на характера на средновековното изкуство и култура изобщо. *Първо*, двамата братя са изпратени сред западните славяни от „първите мъже“ във Византия, т.е. от най-високо държавно равнище – от император Михаил III (840–867) и от патриарх Фотий (ок. 810–896), които са се ръководили от държавния и културния интерес да привлекат западните славяни към източния модел на богослужение. Изборът на двамата братя съвсем не е бил случаен, а сериозно обмислен: и Кирил, и Методий са получили образованието си във Византия и без съмнение и двамата са били високо образовани, особено в областта на богослужението и богословието. Тъкмо затова точно те са били избрани и изпратени като **византийски мисионери**, отлично познаващи византийския християнски модел и източната култура (последната се свързва преди всичко със създаденото в Египет, Сирия, Антиохия, Йерусалим, Грузия и Армения) (Winkler 1997; Winkler 2004; Тончева 1975: 11), в това число и църковната музика[3]. *Второ*, IX в. е век на динамични промени: след Седмия вселенски събор, състоял се в Никея между 24 септември

[2] Тази теза, лансирана в последно време, категорично е изразена от Мария Йовчева (Йовчева 2008: 105–106; Jovčeva 2015: 253).

[3] Подобно мнение изказва и Георги Попов (Попов 2003: 401).

и 13 октомври 787 г., започва преработка на химнографските форми, център на което става Студийският манастир. Последният се издига като най-голям богослужебно-законодателен център на Изток, измествайки в това отношение Йерусалим. Уставът на манастира показва, че текстовете за празничния годишен богослужебен цикъл така както е бил утвърден в Константинопол, е бил комплектуван към началото на IX в. Реформаторската дейност на студийските монаси по отношение на работата им по химнографските текстове, която днес е добре известна, включва редактиране на репертоара за неподвижния богослужебен кръг (основата на съвременния *Миней*), за службите през Великия пост и Великденското време, определящи се от датата на Възкресение (основата на съвременните *Триод* и *Пентикостар*) и на възкресния и седмичния цикъл (помествани в съвременния *Осмогласник*) (Taft 1982). Всъщност IX в. е времето, когато химнографските книги, по които се извършва източното богослужение, се комплектуват в съвременния си вид. *Трето*, голямата част от репертоара се е предавала по устен път. В книгите са се включвали песнопения, които са се пеели на големи празници, включително и на възкресни дни (събота вечер и неделя) (Wellesz 1961: 163): онова, което се е изпълнявало по-често през годината, не е било включено в книгите – помнело се е по памет[4]. Типикът на Великата църква „Св. София“ в Константинопол от IX в. например не съдържа указания за седмични служби. *Четвърто*, гръцкият език чак до времето на същинското Възраждане през XIX в. (в България някъде до втората четвърт на XIX в.) не е имал само етническа конотация, т.е. той не е бил схващан само като белег за народностна принадлежност: възприемал се е и като култов език, употребяван в цялата източнохристиянска църква, и като език на културното наследство на Античността, и като език на администрацията. В България, която възприема византийския християнски модел, дори след въвеждането на старобългарския език като официален през 893 г., гръцкият език не е бил изместен, а е продължил да се използва наред със старобългарския в книжнината като наследство от Кирило-Методиевата епоха[5]. *Пето*, църковната музика и на Изток, и на Запад е имала общ корен – раннохристиянската музика. Източната византийска и западната латинска (грегорианска) музика

---

[4] Най-ранните нотирани книги съдържат песнопения, пети рядко през църковната година: песнопения, пети често през годината, не са влизали в ранните нотирани книги (Hopin 1978: 45). Тъй като певците са знаели много от песнопенията наизуст (пеели са ги често през богослужебната година), стремежът е бил да се пести скъпият материал, от който са се правели книгите. Някои песнопения, пети от най-ранно християнско време, се записват едва в периода на Балканското възраждане през XVII–XVIII в. Такъв е случаят например с песнопението на вечернята при Входа на йерея – „Свете тихий“, което се нотира чак през XVII в.

[5] През цялото Средновековие гръцкият език е бил употребяван като култов, културен и административен, и то не само в България, но и в Русия, в Сърбия, във Влахия и Молдова.

през IX в. са били генетично сходни (разделянето на двете църкви, както се знае, става два века по-късно – в 1054 г., средата на XI в.). Сходството между двете „музики“ е било това, че и двете на първо място са монодични, т.е. едногласни. Песнопенията им са били разпределени в типологично сходни книги за празниците по църковната година, свързани с Христос, Богородица, светците, възкресните и общите служби. Сходството между тях понататък е и по отношение на: **модалната система** – и на Изток, и на Запад се използва осмогласната система от четири автентични и четири плагални гласове, както и интонационните гласови формули за влизане във всеки отделен глас; **композиционната техника** – и на Изток, и на Запад е действал един основен принцип, принципът *центон*, този на интонационните комплекси или на мелодическите формули[6]; **формите на богослужение** – и на Изток, и на Запад се практикуват две форми на богослужение – манастирско и катедрално, като основната разлика между тях е в използването на *Псалтира* (Strunk 1977); **песенните жанрове** – и на Изток, и на Запад голямата част от използваните песенни жанрове са били пак типологично сходни: псалми, библейски песни, алелуи, различен вид припеви, развиващи свои самостоятелни псалмодични и химнични форми, процесийни песнопения, песнопения, приети в Западната църква от Източната и влезли в употреба още преди IX в., като трисвятое, различни славословия и др. (Nardini 2004; Nardini 2007; Dayer 2018). Ако погледнем в перспектива в следващия X в., когато системно започват да се нотират химнографските текстове, ще видим, че сходството между източната и западната музика продължава – ранните **невмени нотации**, съответно старовизантийска и старофранкска са от адиастематичен (неинтервален) вид, а по отношение на графиите си (начин на изписване) двете имат доста знаци, които са твърде сходни: счита се, че невмените нотации водят началото си от общи първоизточници – прозодичните знаци на текста и хирономията (Floros 1980: 12). И последно, *шесто*, трябва да се има предвид, че книжнината през Средновековието се е поддържала посредством **методи**, съвършено различни от съвременните. Основни между тях са преводът и компилацията. Книгите са предавали свещените писания, завещани от светите Отци на църквата. Тези писания и

---

[6] Това се засвидетелства от един запазен химн от III в. от Египет, нотиран с буквена нотация и посветен на св. Троица. Структурата му е различна от старогръцката музика и близка до музиката на Средна Азия: състои се от известен брой мелодически формули, свързани чрез речитативни пасажи. Някои от тези формули показват връзка с по-късните византийски мелодически модели. Химнът свидетелства, че раннохристиянската музика възприема ориенталски, а не старогръцки композиционни елементи, и че византийската музика се е развивала в непрекъсната връзка с раннохристиянската музика (срв. Тончева 1975: 13). Западната музика се отклонява приблизително към края на X в., когато в нея започва да се търси отразяването на точната височина на звука и невмената нотация постепенно започва да се заменя с нотна.

на Изток, и на Запад се превеждат на основните култови езици, употребявани там. Най-важният постулат при преводите е бил да се запази **смисълът**, вложен в писанията. *Житието на св. Методий* потвърждава това: „Не са думите, към които ние се придържаме, а смисълът им“ се казва там (по Tachiaos 1989: 95). Всяко отклонение се тълкува като ерес и в областта на музиката има немалко писания в това отношение. Същото е и при съставянето на отделни съчинения. Никой не е искал да предаде нещо различно или индивидуално. Книгите са свещени – поставят се на олтара. Писачите често наричат себе си в приписки „окаяни“, „грешни“ и „смирени“, т.е. те се считат за изпълнители на Божията воля. Разночетения на отделни места, което значи вариантно изписани места в преписи на една и съща книга, е можело да има и с такива разночетения изобилства цялата ръкописна традиция. Такива разночетения може да се дължат на различни тълкувания, на евентуална местна практика, на разбирането и вкуса на самия писач и т.н. Затова и различията между отделните ръкописи, школи, народностни традиции, както и почерците на отделните автори се откриват на **структурно**, респективно, композиционно-структурно равнище, а това в пълна степен важи и за музиката. Онова, което абсолютно е било съблюдавано, е бил смисълът – както на текста, така и на самата музика. Писачи, преписвачи, съставители и пр. са имали един основен стремеж: да пазят истиността на смисъла на християнските докрини и ценности, завещани от св. Отци на църквата. Проучването на химнографски текстове на гръцки и съответните им преводи на славянски показва, че два принципа стават особено важни при преводите на песенните текстове (при съблюдаване разбира се на смисъла на преводите): *изосилабия* – запазване членението на оригиналния текст в преводния (търсят се съответни думи, които да са най-близки по смисъл до оригиналния текст), и *хомотония* – запазване разположението на акцентите (Høeg 1953: 47; Filonov Gove 1978; Drillock 2000)[7].

Няколко важни исторически факти от IX в., свързани с дейността на Кирил и Методий, трябва още да се подчертаят.

Кирил и Методий са изпратени сред западните славяни с държавническата мисия да ги приобщят към византийската културна общност. Използ-

---

[7] Ранните нотирани извори засвидетелстват спазването на тези принципи: излишните срички в славянските преводи са неутрализират със знак за повторение (или на онова, изпълнявано на последната сричка, или на цял мотив преди това). Високото професионално ниво на превод е постигнато и чрез усвояването на съответни интонационни комплекси или мелодически формули. Формулите са можели да се съчетават по различен начин в рамките на осмогласието. Натоварени и с богословска семантика, те остават стабилни и са ключ за предаването и усвояването на музиката в различни страни на различни езици. Дори и през XIX в. в певческите книги се откриват музикални идиоми, които се срещат още в най-ранните извори.

ван е моментът, когато Великоморавският принц Ростислав (846–870) се е опитвал да спре влиянието на немското духовенство в страната си и да замени латинските книги със славянски. Борбата на двамата братя за установяване на славянска писменост във Велика Моравия и Панония (части от земите на днешни Чехия, Полша, Словакия, Унгария, Австрия и Сърбия) е добре известна. Известна е и убедителната защита на тази писменост от страна и на двамата мисионери в присъствието на римския папа Адриан II (867–872) и отделно на Методий при следващия папа Йоан VIII (872–882). Това, което постигат Кирил и Методий, е изключително за времето си: официално признаване на славянските богослужебни книги. Двамата братя получават позволение тези книги да бъдат употребявани в църква – славянският език се причислява като четвърти свещен език към употребяваните дотогава три такива езика – еврейски, гръцки и латински. Делото им, обаче, след смъртта на Методий в 885 г., както знаем, пропада. И оттук започва голямата роля на България, която, приемайки Кирило-Методиевите ученици и предлагайки им най-добри условия за работа, възприема и усвоява създаденото дотогава в образователната си система, развива го по-нататък според съвременните постижения в Източната църква и става основа на книжнината в Русия през X в., на Сърбия през XII в. и на Влахия и Молдова през XIII–XIV в.

Разглеждайки запазените извори за живота и дейността на двамата братя най-напред ще отбележим свидетелствата за това, че те са **изучавали и музика**. Какво ни казват изворите в това отношение?

Глава 4 от *Житието на св. Кирил* съобщава, че той е учил музика наред с другите „науки“ във Византия: „Научи и **музиката** (б.м., С.К.) и цялото елинско учение“ („Научи же ся и мусикии и всем прочим елинским учением“) (Лавров 1966; Динеков 1995: 395)[8]. И на Изток, и на Запад по това време музиката е едно от седемте „либерални“ изкуства, които съставят „хуманитарния тривиум“ (граматика, риторика и логика) и „научния квадривиум“ (аритметика, геометрия, астрономия и музика). Един от изворите, *Похвала за св. Кирил и св. Методий*, вероятно писана от прекия ученик на двамата братя Климент Охридски, потвърждава и за Методий, че е учил музика, когато е бил в манастира на планината Олимп. Там се казва „Учеше и псалмите, и **пеенето**, и песните духовни” („поучаюся в псалмех и пениих и песних духовних“) (Лавров 1966: 81). Този израз най-вероятно е топос по отношение изучаването на християнска музика. Близък е до съвета, който св. Павел отправя към последователите на Христос, а именно да се изра-

[8] Тук и нататък в използваните цитирани документи в курсив ще давам „музика“, както и „пея“, „пеят“. Дали тези понятия се използват изцяло в буквален смисъл или се отнасят до богослужение, включващо песенно, респективно, и речитативно напевно изпълнение, не може засега да се каже. Във всички случаи обаче става дума за текстове, които са били пети.

зяват „в псалми, химни и песни духовни“ (Wellesz 1961: 33–43). В същото време изразът свидетелства, че музиката е заемала важно място още в живота на първите християни. Трите понятия (псалми, химни и песни духовни) широко се дискутират от Отците на църквата, като Ориген (ок. 185 – ок. 254), Василий Велики (ок. 330–379), Августин (354–430) и др. Без съмнение те се отнасят до християнска богослужебна музика и са употребявани и на Изток, и на Запад (Wellesz 1961: 33)[9]. Значението им обаче не е обяснено конкретно. Под „псалми” най-вероятно трябва да се разбира изпълнението на псалми и библейски песни, предназначени за вечерното и утринното богослужение: библейските песни (наричани още „оди“) дълго време се помещават в псалтирите след последния псалм 150 или 151 (14, като броят им се задържа по-дълго в Константинопол или 9 в редуцирания им вид, който се запазва до днес) (Schneider 1949: 64, 248). Под „химни” може да се разбира химничната поезия – след IV в. в богослужението навлизат различни химнични песнопения, като „Свете тихий“, песнопение, което се изпълнява на вечернята при Входа на йерея, трисвятое, изпълнявано на различни места в богослужението, включително и в литургията, Херувимската песен, „Единородный Сине“, както и цели химнични цикли. Към „песните духовни” пък вероятно се отнасят алелуи, славословия, хвалебствия и други песнопения, изпълнявани мелизматично при празнично богослужение, включително и във възкресни дни. Оттук следва, че Кирил и Методий са били запознати с богослужебната музика, практикувана в църква по тяхно време – както с двата основни вида песенност, псалмодия и химнодия със съответните им жанрове, така и с основните песенни стилове: силабичен, силабо-невматичен и мелизматичен, доколкото в тези стилове са писани и псалми, и химни, и духовни песни.

Основна задача на работата на двамата братя е била **съставянето на богослужение на славянски**. Какво ни казват изворите за това?

Най-ранната информация по този въпрос идва от **Велика Моравия**. Според *Житието на Кирил* двамата братя прекарали там към 40 месеца или повече от три години: от 863 до 867 г. Глава 15 от това *Житие* говори за преводаческа работа по богослужението[10]: „Скоро преведоха целия цър-

---

[9] Известната пътешественичка по светите места от IV в., Егерия (позната още като Етерия и Силвия), употребява подобен топос, съобщавайки за катедралното богослужение в Йерусалим по време на пребиваването си там между 351 и 354 г. В Дневника си тя пише, че се изпълнявали „химни, псалми и антифони“, придружени от молитви и четения (Куюмджиева 2013: 101).

[10] През Средновековието, както и през Античността, преводаческата работа се разглежда по различен начин от съвремието ни. Компилацията на текстовете, които се произнасят и пеят в църква, е била направена от Отците на църквата, поради което тези текстове се възприемат като свещени: предавали са „абсолютната“ Истина. Авторът през Средновековието е трябвало да повтори тази Истина, установена веднъж и завинаги от св. Отци. Преводаче-

ковен чин и научиха утринната и часовете, обеднята и вечернята, и повечерието и тайните служби“ („Въскоре же ся вес црьковныи чин преложи, и научиа утрени и годинам, обедней и вечерни, и павечерници, и тайней службе“) (Лавров 1966: 28). Същото се потвърждава и от още два извора: глава 8 на *Житието на св. Методий* казва, че книгите били преведени „по целия църковен чин” („по всему църковъному чину“) (Лавров 1966: 73), а Италианската легенда, че двамата братя „оставили там всички писания, необходими за църковното богослужение“ (ЛИБИ 2).

Сведението за преведени части на богослужението широко се обсъждат от изследователите. „Целият църковен чин“ се тълкува от превод на всички части на богослужението до превод на отделни текстове от *Часослова*, *Требника* и *Служебника* (Стойкова 2008). Безусловно молитвите, необходими за богослужението са били преведени. Цитираният израз обаче не дава основание да се смята, че само отделни части на богослужението са били преведени, тъй като ясно казва, че е преведен „целият църковен чин“. „Църковен чин“ се отнася до преведен църковен Устав[11], както и днес се определя църковният чин или Уставът, в смисъл на богослужебен ред, последование (чин), т.е. двамата братя са работили по **целия** църковен ред или по църковния Устав. И тук изниква въпросът – по кой Устав са работили те – по манастирския или по градския катедрален (наричан още „песенен“ или „асматичен“), и респективно – кой Устав е бил използван в богослужението от тях? Преобладаващо е мнението, че Кирил и Методий са използвали катедралния Устав (Чифлянов 1973; Arranz 2000; Temchinas 2001)[12]. Проучвайки ранните извори обаче, се откриват свидетелства за това, че двамата братя може би са използвали и манастирския Устав, утвърден в Студийския манастир или най-малкото, той им е бил познат. Според най-ранните си преписи този Устав, който синтезира елементи и от манастирската, и от катедралната градска богослужебна практика, вече е бил в употреба след 842 г. (Thomas, Hero 2000, &4: 84). Какви са аргументите за това, че Кирил и Методий евентуално са го използвали? *Първо*, Студийският манастир по статут е бил императорски манастир, т.е. той се е управлявал от императорски авторитет: същият статут е имал и манастирът в планината Олимп,

---

ската работа се е свеждала до вярната интерпретация на свещените текстове. Онова, което е можело да изопачи вложения в текстовете смисъл, се е обявявало за ерес. Този постулат се предава и в Стария, и в Новия завет. Точното пресъздаване на смисъла на текста е първа грижа на авторите. Оттук, изборът на изворите, от които ще се превежда и/или компилира, верността към утвърдените стандарти, внимателната стилистическа работа, елиминирането на съмнителните места в концептуално, стилистическо и композиционно-структурно отношение са сред най-важните критерии, по които се е сътворявало дадено произведение.

[11] В този смисъл е обяснението на израза и от Благой Чифлянов (Чифлянов 1973).

[12] Красимир Станчев смята, че Константин-Кирил не е превел нито целия църковен чин, нито цялата колекция от богослужебни книги, а само е обяснил на своите ученици богослужебния ред (по Jovčeva 2015: 251).

където е бил монах Методий и където се е спазвал манастирският ред. *Второ*, в манастира в Олимп е бил Теодор Студит (759–826) – първи игумен на Студийския манастир след въздигането на тази обител в края на VIII в., изиграл водеща роля в богослужебните и химнографските реформи там. И *трето*, студийските монаси са извършвали богослужение седем пъти в денонощието (Thomas, Hero 2000, &4: 92)[13]: утринна, четири малки канонични часове (първи, трети, шести и девети час), вечерня и повечерие, т.е. същите служби, които се цитират в Кириловото житие. Тези факти дават основание да се счита, че двамата братя са познавали Студийския устав и тяхната работа по отношение на това кой Устав да използват, трябва да е била **селективна** – определяла се е от обстоятелствата къде е трябвало да извършват богослужение – в манастирска или в градска църква, тъй като, както се каза, и на Изток, и на Запад са се практикували тези две богослужебни форми[14].

Ако е бил преведен целият църковен Устав, то логично е да бъдат съобщени и частите на богослужението, които двамата братя са можели да отслужват съобразно него. И както виждаме, точно основните богослужебни части са изредени в цитирания пасаж: „**утринна**“ е ясно какво значи; „**часовете**“ според Бл. Чифлянов, който смята, че Кирил и Методий са извършвали само катедрално (асматично) богослужение, се отнасят според него до трети-шести час, което е типично за катедралното богослужение (Чифлянов 1977: 187–192); ако обаче се има предвид манастирското богослужение, което е напълно вероятно, броят на часовете трябва да е пълен; споменатата „**обедня**“ трябва да се отнася до литургията, извършвана към обяд[15]; „**повечерието**“ следва вечернята и както е видно, то се цитира точно след тази служба; изразът „**тайните служби**“ се отнася до редица ритуали: до евхаристийния канон, сърцето на всяка литургия, когато се дава св. Причастие, кръщение, ръкополагане, брак, покаяние и др. (Чифлянов 1977: 265).

---

[13] Цитираните служби принадлежат към така нареченото „публично“ богослужение. Според Стария завет се е служело седем пъти на ден в следния ред: вечерня, среднощна, утринна, в 3 часа след обяд, в 6 часа и в 9 часа. В градските църкви среднощната служба обикновено се е изпускала. Божествената литургия, изпълнявана в неделя и в празнични дни, е центърът на богослужението. Нейното място е след 3-я час. Тези служби са включени в различни богослужебни книги (срв. Gardner 1980: 71–73).

[14] Мария Йовчева смята, че двамата братя са работили само по манастирския богослужебен ред, без да конкретизира кой точно е бил той от употребяваните по тяхно време. Основната част от това богослужение според нея е съставяла химнографията (Йовчева 2008: 105). Засега обаче изследванията показват, че в манастирските църкви основно са се изпълнявали псалми, и то речитативно: голямата част от богослужението там е било медиативно. В градските църкви напротив, основната част от богослужението е включвала музика, откъдето идва и името на това богослужение – „песенно“ или „асматично“ (Strunk 1977).

[15] Става дума за Божествената литургия, извършвана в 10 или в 11 ч. в зависимост от времето и празника.

Преводът на **книги на славянски**, използвани в богослужението, е изключително важен момент от дейността на двамата братя. Счита се, че тази дейност започва още във Византия през 862–863 г. и завършва във Велика Моравия (Динеков 1995: 419). Кои книги те са превели според изворите?

Глава 15 от *Житието на св. Методий* съобщава, че във Велика Моравия Кирил най-напред е превел „Псалтирът и Евангелието с Апостола и избрани служби църковни“ („Псалтир бо бе тъкмо и евангелие с апостолъм и избраними службами църковними с Философом преложил първее“) (Лавров 1966: 77). Първата част на този израз, споменаващ трите свещени книги, е ясна. Втората част, „избрани служби църковни“, не е ясно какво точно означава и предизвиква различни тълкувания. Според Кр. Ханик изразът се отнася до осъществен превод на избран материал от *Ирмолога*, колекцията от химни-ирмоси, служещи за модели на тропарите на канона, означени във византийските извори като „аколутия“ или последование (Hannick 1999: 352). Хр. Кодов интерпретира израза като превод на отделни части от *Евхология (Молитвослова)* (по Jovčeva 2015: 253). Бл. Чифлянов го свързва с тайнствата и обредите, т.е. двамата братя са подготвили в превод на славянски някои специални служби, които биха могли да бъдат погребение, опело, сватба и пр. Те са подготвили според него всичко необходимо за отслужване на денонощния, празничния, великопостния и следвеликопостния богослужебен чин, заедно с тайнствата и обредите (Чифлянов 1973: 61). Специално изразът „избрани служби църковни“ дава основание и тук да се мисли, че работата на Кирил и Методий е била **селективна** – не само по отношение на това какъв Устав да използват, но и кои книги приоритетно да преведат и да вземат със себе си, за да служат в дадено време и на дадено място. Като аргумент за селективната работа на двамата братя например може да се приведе онова, което те постановяват във Велика Моравия: „Щото часовете на канона [т.е. последованието на часовете] и божествената литургия да се **пеят** публично в божията църква на славянски език“.

Изворите не ни казват нищо по интересуващия ни въпрос за това кои химнографски книги са използвали Кирил и Методий – дали някоя от познатите ни откъм края на X в. насам, като *Миней*, *Триод* и *Пентикостар*, или специализираните нотирани химнографски книги от същото време, като манастирските *Стихирар* и *Ирмолог*, и катедралните *Асматикон* и *Псалтикон*. Мълчанието на изворите в това отношение е подчертано от изследователите (Гошев 1938; Чифлянов 1973: 62). Затова е резонен въпросът: ако двамата братя са практикували богослужебна музика в църква, а цитираните дотук извори свидетелстват, че те със сигурност са практикували музика, каква химнографска книга са използвали?

Знанията ни за това какво се е пеело през IX в. за щастие значително се обогатиха през последните години. Химнографската книга, която е съществувала по това време, е *Тропологът* – универсалната богослужебна книга

с много широко разпространение в източнохристиянския свят, позната по обозначенията ѝ на гръцки език като *Тропологъ*, на грузински като *Иадгари*, на сирийски като *Троплигин* и на арменски като *Шаракноц*[16]. В своя „глобален“ репертоар[17], който съдържа песнопения, отвеждащи назад към V в., книгата е комплектувана за цялата година по неподвижния (минейния) и по подвижния (триодно-пентикостарния) кръг в непрекъснат богослужебен ред по празниците на църковния календар, като подвижният цикъл обикновено е включен между Сретение Господне на 2 февруари и празника на св. Георги на 23 април. След изреждането на неподвижни, подвижни и пак неподвижни празници за целогодишния богослужебен кръг най-често следват песнопения в осмогласни последования за възкресното богослужение и за общи служби, които в тези си дялове навсякъде са снабдени с гласови обозначения. До края на X в. не е известна химнографска книга с друго наименование в началната си рубрика или в оставена приписка, която да не се нарича *Тропологъ*[18]. Проучването ѝ показва, че сред основните жанрове, включени в нея, освен тропари, за които се предполага, че дават наименованието ѝ (*Тропологъ* – книга със събрани тропари), са още канони, стихири, седални, ипакои, прокимени и др., т.е. песнопения, които се отнасят и до химничния, и до псалмодичния вид, т.е. с текстове и от църковната поезия, и от псалмите. През първата половина на IX в. книгата се разработва в Студийския манастир от поколението на Теодор Студит: минейният ѝ дял се обогатява с редица нови празници, чествани в и около Константинопол, триодният ѝ дял също се обогатява, особено частта му от следвеликденското време нататък, а към осмогласните възкресни последования се добавят и тези от седмичния кръг. Обемът на книгата нараства извънредно много по отношение на празници, произведения, жанрове и автори и „глобалният“ ѝ репертоар започва да се разделя на части в отделни книги, обхващащи съответно неподвижния кръг, подвижния и осмогласните последования,

---

[16] Тази книга остава непозната за медиевистичната общност, включително и за българската. До края на XX в. единствено Иван Гошев споменава за нея (Гошев 1938) .

[17] „Глобален“ репертоар е определение на Стиг Фройшоф за предаването на книгата във времето до IX в. (Frøyshov 2007: 139–178; Frøyshov 2013: 1–63; Куюмджиева 2013; Kujumdzieva 2018).

[18] Кристиан Ханик смята, че по времето на Светите братя химнографският материал е бил събран в три книги: *Стихирар* със стихири самогласни (идиомела), *Стихирокатисматарион* със седални (катисмата) и стихири подобни (просомойа), и *Канонарион* с каноните (Hannick 1999: 350). Книги с такива наименования обаче досега не са намерени. Позната е само книгата *Стихирар*, която с това наименование се появява към средата на XI в. и най-ранният ѝ препис, в който се чете наименованието „Стихирар“, е ръкопис Vatopedi 1488 от около 1050 г., пазен в библиотеката на Ватопедския манастир на Атон. Всички посочени жанрове, стихири самогласни и подобни, седални и канони, всъщност са включени в книгата *Тропологъ* в различни конфигурации (Куюмджиева 2013).

запазвайки обаче във всички тези отделни книги универсалното си наименование *Трополог*. Това се засвидетелства от синайски гръцки ръкописи от IX–XI в. с най-разнообразен репертоар от минейния и триодно-пентикостарния цикъл, съответно 607, 556, 579, 759 и др., които в началната си рубрика са означени като трополози, макар в тях да е включен репертоар само за неподвижни или само за подвижни празници, както и само за осмогласни последования. Всеки текст в тези книги вече има гласово обозначение. Формирането на съвременните химнографски книги от типа на *Минея*, *Триод-Пентикостара* и *Осмогласника* става именно на основата на „разрояването“ на книгата *Трополог* на отделни части, но новите наименования на книгите се утвърждават постепенно във времето между края на X и XII в., след което старото наименование „Трополог“ престава да се употребява. Книгата е намерила разпространение и в Южна Италия или *Magna Graecia,* от където произхождат два големи трополога, съдържащи и песнопения с архаичен вид нотация, съхранявани понастоящем във Ватиканската апостолическа библиотека в Рим – Vat. gr. 771 от XI в., с репертоар за подвижните празници от Предначинателния период на Великия пост до събота преди Петдесетница, и Vat. gr. 2008 от 1102 г., с репертоар за неподвижните празници от края на декември до края на април (Куюмджиева 2013: 51–70).

*Трополог*ът е химнографската книга, която с много голяма вероятност са използвали в богослужението си светите братя. И тъй като тя е била единствената универсална такава книга, не е било необходимо да се споменава в изворите – това следва да се е подразбирало, когато се казва, че се е пеело в богослужението. Основания да смятаме, че *Трополог*ът е химнографската книга, използвана от двамата братя, ни дава освен фактът, че тя е с много голямо разпространение по тяхно време, още и това, че тази книга е била в употреба в Студийския манастир, чиято практика, както неведнъж дотук беше изтъкнато, двамата братя трябва добре да са познавали. Богослужебната практика на този манастир, следваща традициите на Йерусалимския „Св. Сава“, оказва силно влияние върху уредбата на манастирите на Изток (Гюзелев 2001–2002)[19]. Фактът, че *Трополог*ът е бил използван в богослужението на Студийския манастир, е засвидетелстван от Теодор Студит. Като игумен на манастира, той моли патриарх Тома I Йерусалимски (ок. 807 – ок. 820) да изпрати монаси, които да въведат сава-

[19] Практиката на Студийския манастир оказва голямо влияние и върху книжовния живот в България. Васил Гюзелев подчертава, че ранното българско манастирско богослужение е следвало традицията, установена в този манастир. Като аргумент за това се привежда *Синайският глаголически Евхологий* от X–XI в., който съдържа текстове, заети от Студийския манастирски устав.

итското пеене в неговия манастир (Thomas 2001: 75)[20]. Теодор напомня на идващите оттам монаси да носят специално две книги със себе си: едната да е *Лествицата* (класическият манастирски текст на св. Йоан Лествичник от VI–VII в., определен да се чете в църква през Великия пост), а другата да е *Тропологът* (Troelsgård 2013: 15)[21].

Основания за предположението, че *Тропологът* е бил химнографската книга, позната на светите братя, дават и два много ранни химнографски извори, показващи връзка с тяхното време и дейност, както и с дейността на преките им ученици в България. Тъй като те са славяноезични, и двата извора дават основание да се мисли, че текстове от *Тропология* са били преведени на славянски, като най-вероятно са били записвани на глаголица. На първо място това е откритият неотдавна глаголически фрагмент, съхраняван в библиотеката на Синайския манастир „Св. Екатерина“, Синай NE, за който се предполага че е писан между първата четвърт и средата на XI в., състоящ се от един лист, отвеждащ към Кирило-Методиевата епоха[22]. Фрагментът се оказва един от най-ранните текстове на славянски и единственият известен засега извор на глаголица с певчески указания. По всяка вероятност произхожда от Западна България. Архаичната форма на буквите му го сближава с известния *Синайски псалтир*, а при изписването на някои думи се открива близост с *Киевските листове* от първата половина на X в., които се разглеждат в пряка връзка с дейността на Кирил и Методий във Велика Моравия и като доказателство, че светите братя са използвали в богослужението си славянски книги, написани на глаголица (Glibetić 2015: 19). Песнопенията, които са разчетени по двете страни на фрагмента със сигурност, са следните: богородичен „К Богородице прилежно“ на глас 4, тропар „Мъдрих Дева бдение“ на глас плагален 1, означен със старобългарския термин за плагален глас, „искрь ã“, тропар „Се жених грядет“ на глас 6 от Последованието на Жениха на вечернята в началото на Великата седми-

---

[20] Неслучайно някои автори наричат *Ипотипосиса*, най-ранния Студийски устав, записан към средата на IX в., „амалгама“ от богослужението на саваитите и Великата църква „Св. София“ в Константинопол. Към края на X в. той е бил редактиран съобразно промените в богослужебната практика (Krausmüller 1994: 68).

[21] Още от края на VIII и началото на IX в. в Студийския манастир пребивават много български монаси, които работят там съвместно с византийски, руски и сръбски книжовни дейци. Творенията на студитите оказват силно влияние върху старобългарските книжовници, за което свидетелства „Заветът“ на св. Йоан Рилски (ок. 876–946). Проучването му показва, че това произведение е твърде близко до „Завещание на преподобния и богоносен отец наш и изповедник Теодор, игумен Студийски“ и неговите „Заповеди за братята“ (Гюзелев 2001–2002: 59–61; Гошев 1932; Гошев 1940; Гошев 1955).

[22] Фрагментът е открит през 1975 г., заедно с редица други ръкописи. Дълго време обаче е останал неизвестен, тъй като е бил в сбирката от етиопски ръкописи и глаголическият му текст не е бил разчетен. Затова засега все още няма номер на сигнатурата му (Glibetić 2015).

ца, „Слава“, „Ныне и присно“, началото на 17-та катизма от *Псалтира* по псалм 118 (непорочни), тропар, още една „Слава“ на глас 3, и тропар „Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе“, едно рядко изписвано песнопение, което се открива в среднощната служба в два ранни гръцки часослова (Glibetić 2015: 24). Както се отбелязва, последованието на песнопенията в глаголическия фрагмент не съвпада с друго такова в ръкописи от същото време (Glibetić 2015: 16). За нас тук е важно, че текстовете на някои от песнопенията се откриват в трополози. Така текстът на богородичния тропар се открива в ръкопис от Грузинския национален център за ръкописи „Корнели Кекелидзе“ в Тбилиси, фонд H[23] – 2123 от IX–X в., трополог от вида на един от най-ранните запазени преписи на грузинския *Иадгари*; а текстовете на двата тропара, богородичния и от Последованието на Жениха, се откриват в споменатия ватикански ръкопис от XI в., Vat. gr. 771, триоден трополог с нотирани песнопения[24].

Другият ранен славянски химнографски извор е известната *Илина книга* от XII в., препис от южнославянски или старобългарски ръкопис, със запазени архаични характеристики от Кирило-Методиевата епоха по отношение на структура, език, репертоар, богослужебен уставен ред, нотация и пр. (понастоящем в Руския държавен архив за древни актове в Москва (РГАДА) ф. 381, Син. тип. № 131). Основният ѝ корпус отразява богослужебна практика от края на IX – началото на X в. (Верещагин 2006: X), времето, когато в България работят Климент Охридски, Наум Преславско-Охридски и Константин Преславски. В запазената ѝ част са включени служби за шест месеца – от септември до февруари, последвани от стихири за Успение Богородично (15 август), за Борис и Глеб, за първомъченица Христина Тирска (24 юли) и за пророк Илия (20 юли). Немалко от текстовете са от Кирило-Методиевската традиция, като тук се открива поместен и най-старият канон за Кирил Философ (Верещагин 2006: IV, IX). В книгата като цяло са запазени песнопения от загубени химнографски жанрове, които не се срещат вече през втората половина на XI в.

Това, което свързва *Илината книга* с *Трополога*, е, че в нея се чете указание за началото на Великия пост след Сретение Господне (л. 122б), т.е. ясно е засвидетелстван типичният непрекъснат ред на богослужебните последования, характерен за *Трополога*. Указанието остава уникално – единствено известно засега в славяноезичен ръкопис. Наличието му дава основание да се предполага, че в старобългарския протограф на книгата е имало и триоден дял, което пък – според структурата на един непрекъс-

---

[23] Фондът съдържа сбирката на някогашното Историческо и етнографско дружество в Тбилиси.

[24] В грузинския ръкопис от Тбилиси тропарът е отбелязан като ипакои и е даден на глас плагален 2.

нат богослужебен ред – насочва към това, че този протограф трябва да е бил *Трополог*[25]. Ръкописът засвидетелства стариността си и с факта, че той остава единственият източнославянски богослужебен сборник, който не е редактиран по Студийско-Алексеевия устав, което предполага, че трябва да е бил компилиран преди въвеждането на този Устав в Русия или до средата на XI в.: богослужебните последования не са съгласувани с редакцията на Студийско-Алексеевия устав, а включените песнопения в него се отличават както от гръцките оригинали, така и от съответните им славянски песнопения, влезли в по-късни преписи (Верещагин 2006: IV–XIV)[26]. Предполага се, че времето на първоначалното компилиране на книгата би могло да е това на Кирил и Методий, т.е. ядрото ѝ вероятно е било оформено във Велика Моравия, но малко по-късно, при техните ученици и специално при работата на св. Климент Охридски в Охрид, протографът ѝ е получил вид, близък до дошлия до нас (Верещагин 2006: 351)[27], което, както и по-горе се каза, е времето на активното разработване на отделните дялове на *Трополога*, довело до формирането на химнографските книги *Миней*, *Триод-Пентикостар* и *Осмогласник* в съвременния им вид. С други думи, ако светите братя Кирил и Методий са познавали книгата *Трополог* в нейния „глобален“ синкретичен вид, съставен от целогодишен богослужебен репертоар в непрекъснат богослужебен ред от неподвижни, подвижни, пак неподвижни и осмогласни последования, то техните последователи в България са следвали започналата най-вероятно в Студийския манастир тенденция на разработване на отделните ѝ части до комплектуването на съвременните химнографски книги.

---

[25] За това говори и Верещагин 2006: X. Според него определянето на *Илината книга* като *Миней* не е правилно. Първоначалният състав на този ръкопис, както подчертава авторът, е трудно да се определи и затова той е избрал да използва не видовия (типовия) термин, а родовия – книга (Верещагин 2006: XV).

[26] Студийско-Алексеевският устав се основава върху най-ранните записи на *Ипотипосиса* на Теодор Студит откъм втората половина на X в. Известно е, че този Устав, който Робърт Тафт определя като „първи развит типик“, е компилиран за манастира „Успение Богородично“, основан близо до Константинопол в 1034 г. от патриарх Алексей (патриарх от 1025 до 1043 г.), бивш студийски монах. Алексей е използвал правилата на Студийския *Ипотипосис*, като някои от тях е редактирал. Редакцията му, която е по-пространна от известните преписи на *Ипотипосиса*, в редица случаи показва отклонения от него. Както подчертава Тафт, една от основните цели на тази редакция е била да урегулира противоречието между трите богослужебни кръга – минейния, триодно-пентикостарния и осмогласния, възникващо от подвижната дата на Великден, когато материал от трите кръга е трябвало да се съчетае за една служба (Taft 1994: 287).

[27] Верещагин предполага още, че преписът на ръкописа може да е направен както преди въвеждането на Студийския устав в руската църква, така и в някакво отдалечено от Киев място, където новите уставни изменения са се разпространявали по-бавно и съответно по-късно (Верещагин 2006: X, 351).

Така и глаголическият фрагмент, и *Илината книга* дават основание да се предполага с голяма вероятност, че *Тропологът* е химнографската книга, използвана от светите братя Кирил и Методий, и че той по всяка вероятност е бил компилиран на старобългарски език с глаголическа азбука. Дали наименованието *Трополог* е било използвано в глаголическите книги или как точно това наименование е било възприето на славянски, ако е било възприето въобще, не се знае – засега не са известни химнографски книги на глаголица със запазена рубрика[28].

Освен за богослужебната музикална дейност на двамата братя във Велика Моравия, изворите ни осведомяват за такава тяхна дейност и в западната столица **Рим**, където те отиват в края на 867 или в началото на 868 г. И нещо много важно – съобщават за създадени от тях **оригинални химнографски произведения**. Когато двамата братя пристигат в Рим, те носят със себе си мощите на папа св. Климент Римски, които намерили в морето близо до Херсон по време на Хазарската си мисия през 6369 (= 861). Папа Климент Римски, живял през I в., е първият Отец на църквата и третият от наследниците на апостол Петър на Римския епископски престол. Загинал мъченически, хвърлен в морето, привързан към котва. Кирил написал произведение в чест на папата, което по всяка вероятност се е изпълнявало на 25 ноември, когато се чества паметта на св. Климент Римски. Анастасий Библиотекар (ок. 810 – ок. 879), кардинал, учен, библиотекар на Римската църква, съветник на няколко римски папи (Николай I (800–867), Адриан II и Йоан VIII († 882), пише в обширно писмо до епископ Гаудерих Велетрийски за това произведение, което той нарича **Химн**[29]: „Впрочем, в гръцките училища се **пее** онова, което този наистина дивен Философ е написал по случай откриването на св. мощи на блажения Климент… Свитъкът на химна… аз не се реших да преведа, защото в латинския превод, ако биха излезли или твърде малко, или твърде много срички, не би било добре наредено, отговарящо на напева на хармонията“ (по Георгиев 1969: 132–141).

Химнът се разглежда като оригинално произведение на Кирил. Какво казват изворите за оригиналните съчинения на Кирил и Методий, предназначени за пеене? Легендата, която разказва за откриването на мощите на св. Климент, говори за това (Лавров 1966: 149). След пристигането на двамата братя в Рим, мощите на св. Климент Римски били занесени в катедралата „Св. Павел“. По пътя към катедралата били пети славословия от вида на „Слава Тебе, Господи, слава Тебе“[30]. *Химнът* се изпълнявал след влизане

---

[28] За такива книги съобщава и Искра Христова-Шомова (Христова-Шомова 2018: 30).

[29] Счита се, че писмото е писано между 875 и 879 (Динеков 1995), което, ако е така, означава, че *Химнът* се е изпълнявал дълго време и след смъртта на Кирил в 869 г.

[30] Инципитът на песнопението е същият като този на славословието в глаголическия фрагмент, цитиран по-горе, изпълнявано в среднощна служба според часословите, в които то също е поместено.

в църквата. Споменават се следните му дялове: „втора песен“, „средна песен“, „пение же кондаческое“, „четвърто пение“, „шесто пение“, „славословие“ [„хвалословие“], пято на утринна и на *лития* (шествие). Тези дялове ясно показват, че *Химнът* фактически е бил във формата на канон, втората по големина многострофна композиционна форма, която възниква във византийската химнография след кондака и се утвърждава към VIII в. През IX в. тази форма се разработва извънредно много в Студийския манастир: тук се създават многобройни канони, посветени на индивидуални светци, за разлика от предишното време – това на св. Йоан Дамаскин (676–749), когато канони се пишат изключително за Господ, Богородица и за общи служби, и то най-вече за времето на Великия пост (Patterson-Ševčenko 1998)[31]. Създаването на канони за индивидуални светци е сред престижните тенденции на времето. Формата на канона се разработва от един от най-видните химнографи на IX в. Йосиф Химнописец (ок. 816 – ок. 886). Той е сред първите, които пишат канони за конкретни светци (Patterson-Ševćenko 1998). Това е нова насока в химнографията. Свързва се с утвърждаването на книгите *Синаксар* (книгата с житията на светците) и *Миней* (книгата със службите за светците по дните на 12-те месеца през годината). Канони се създават за всеки светец и за всеки ден от църковната година. Целта е била всеки ден от годината да се сакрализира, за да се осъществи по-пълно духовната връзка между небесния и земния живот (Patterson-Ševćenko 1998). Пишейки канон за св. Климент Римски, Кирил фактически следва тази нова насока в химнографията. Посочването на кондака след „средната“ или третата песен, трябва да е била много стара практика на изпълнение, тъй като почти всички познати извори чак до съвременността ни включват кондака след шеста песен. Следи от такава по-стара практика се откриват в църковен Устав от XI в., съставен от Никон Черногорец, монах от манастира „Св. Богородица” в Черната планина. В този Устав се предписва изпълнение на кондак за св. Богородица също след трета песен в канона (Thomas, Hero 2000, & 20, & 26). Значим факт е, че Уставът на монах Никон се основава върху Устава на Студийския манастир (Thomas, Hero 2000, & 20, & 26)[32], а оттук следва, че изпълнението на кондака след третата песен е стара Студийска практика – още едно свидетелство в полза на това, че Кирил и Методий трябва да са познавали тази практика. Засега не е установено кога точно текстът на *Химна* (канона) за папа Климент Римски, написан, както по всичко изглежда на гръцки език, е бил преведен на славянски: ранните български и руски ръкописи от XII в. насам вече го предават на славянски.

---

[31] Тази тенденция определено е налична в „новия“ *Трополог*, Синайски ръкопис МГ 56 от VIII–IX в., в който броят на индивидуалните светителски памети е значително повече от тези за общите служби от предишното време (срв. Nikiforova 2013: 166).

[32] Кристиан Ханик също посочва кондак след трета песен на канона според Типика от Месина от около XI в. (Hannick 1988a).

Изворите приписват оригинално химнографско съчинение и на Методий: **Канон за св. Димитър Солунски** на глас 4, познат по преписи от XI–XIV в. Методий, както по-малкия си брат, също пише канон и с това и той се приобщава към новите тенденции от развитието на химнографията. Предполага се, че канонът за св. Димитър е бил написан малко преди смъртта на Методий – през 884 г., и изпълнен на 26 октомври, денят на св. Димитър Солунски. В глава 15 на *Житието на св. Методий* се чете: „И отслужи св. Литургия, почитайки паметта на св. Димитър“ („И светое възношение тайное с клиросом своим възнесъ, сътвори памят светаго Димитрия“) (Лавров 1966: 77)[33].

Съобщавайки за дейността на Кирил и Методий в Рим, изворите дават сведения и за тържественото **освещаване на славянските книги** в църквите там. Това става по времето на папа Адриан II. В глава 17 на *Житието на св. Кирил* се чете, че по този повод лично папата е отслужил **литургия на славянски** в четири големи църкви. И за четирите от тях се казва, че папата е **пеел**, когато е освещавал слаянските книги: „Прие папата славянските книги, освети ги и ги положи в църквата „Св. Мария“, наречена „Фатан“, и **пееше** над тях светата литургия... И като ги освети, извърши литургия на славянски език в църквата на св. Петър, и на другия ден **пееше** в църквата на св. Петронила и в третия ден **пееше** в църквата на св. Андрей, и оттук при великия многоезичен учител апостол Павел **пееше** през нощта светата литургия на славянски над светия гроб...“ („Приим же папет книги словенския, освяти и положи я в църкви святиа Марии, яже се нарицает Фатнъ, пеша же с ними литургию… И яко я святиша, тогда пеша литургию в църкви святаго Петра словенским езиком, и в други ден пеша в църкви святая Петронилы и в трети ден пеша в църкви святаго Андреа, и оттуду пакы у великаго учителя язическаго Павла апостола, в църкви в нощи пеша святую литургию словенскы над святым гробом…“) (Лавров 1966: 33–34). Изворите не уточняват коя литургия е била отслужвана: дали тази на св. Василий Велики или на св. Йоан Златоуст. И двете литургии по това време са обичайни ежедневни литургии. Разликата между тях е, че литургията на св. Василий е по-дълга и по-тържествена. Едва към началото на XIII в.

---

[33] Някои съвременни учени оспорват авторството на Методий на този канон, тъй като в негови преписи след XIII в. се открива в акростих името „поп Константин”, който се идентифицира с ученика на Кирил и Методий Константин Преславски. Засега обаче авторството на Константин остава недоказано. За този канон има нотирани образци още от XII в. в ръкописи на гръцки език и в един славянски ирмолог също от XII в. Американският учен-музиколог Милош Велимирович прави опит да реставрира музиката на този канон, като използва модела на канона за св. Богородица, изпълняван на Успение Богородично на 15 август (Velimirović 1984). За ранните славянски канони, писани във времето между 870 и 880 г., е установено, че показват текстова и метрическа цялост между ирмосите и тропарите на песните, т.е. те вече се предават в познатия им съвременен вид (Jakobson 1965).

употребата на двете литургии вече ясно се разграничава: изпълнението на литургията на св. Василий се редуцира до десет дни през годината, а литургията на св. Йоан Златоуст остава обичайната ежедневна литургия (Kujumdzieva 1998; Афанасьева 2015)[34].

Интересно е да се знае дали всички части на богослужението, както са били преведени от Кирил и Методий във Велика Моравия, са били изпълнявани на славянски в Рим. Този въпрос обаче остава отворен. Това, което засега се знае е, че в западната църква е съществувала разлика между задълженията на духовника, който е имал правото да произнася божествените формули, и задълженията на паството. Общите места в богослужението, като молитвите в ежедневните служби, някои псалми, славословия, деянията на апостолите, формулите за покаяние, четенията и тълкуванията на *Евангелието* и др., вероятно са били изпълнявани първо на латински, а след това и на славянски. Глава 8 на *Житието на св. Методий* дава информация в това отношение за литургията. Там се казва: „Пазете обичая на **месата** [б.м., С.К.: латинското наименование на литургията] Апостолът и Евангелието да се четат най-напред на латински, а след това на славянски" („Съ же йедин хранити обычаи, да на **мъши** първейе чътут апостол и евангелийе римски, таче словенскы") (Лавров 1966: 73–74)[35]. Евхаристийният канон при причастяване едва ли е можел да се изпълнява на славянски, тъй като се отнася до много важно и стриктно пазено „тайнство". Методий обаче след смъртта на брат си Кирил изглежда е изпълнявал тази част от литургията също на славянски, тъй като папа Йоан VIII в писмото си до принц Светополк от 880 г. се обръща към него с думите: „Ние чухме, че **пееш** литургиите на варварски език, т.е. на славянски. В нашето послание [до теб] в това отношение… бяхме ти забранили да изпълняваш свещените и тържествени

---

[34] Литургията на св. Василий се отслужва срещу Рождество Христово, срещу 1 януари, срещу Богоявление, на първите пет недели от Великия пост, на Велики Четвъртък и на Велика събота. Има и мнение, че Кирил е превел литургията на св. Йоан Златоуст (Kazhdan 1991 2: 737–738). По мое знание литургията на св. Василий се споменава в два извора. *Първо*, Карл II Плешиви (Charles de Bald) (823–877), западнофранкски крал и от 875 – Римски император, пише до духовенството в Равена: „…Тържествената литургия се отслужва в наше присъствие... по начина, по който се отслужва в Константинопол, чийто автор е св. Василий" (Atkinson 1993). *Второ*, старобългарският писател Презвитер Козма от втората половина на X в. казва, че „…великы и Василеи предасть намь литургию" (цит. по Смядовски 1995: 542). Според Татяна Афанасиева през XI в. литургията на св. Йоан Златоуст започва да се записва преди тази на св. Василий Велики и постепенно тя става основната литургия във Византийската църква, измествайки в това отношение литургията на св. Василий Велики (Афанасиева 2015: 55).

[35] Известно е, че в Хърватска, където славянската литургия по римския ритуал се е запазила, е била възприета следната процедура: свещеникът казва на славянски само онези места от литургията, които е трябвало да се изпълнят на глас или да се пеят от паството. Останалите части се пеят на латински (срв. Dostal 1965).

части на литургията на този език и [ти бяхме наредили да ги изпълняваш] или на латински, или на гръцки, както те се изпълняват навсякъде по света в Божията църква“ (Пикио 1981)[36]. От същото писмо става ясно, че ако се е служело на славянски, най-важното е било да се пази смисълът на онова, което се отслужва и пее в църква – факт, който подчертахме още в началото. Там четем: „…не е в противоречие с вярата и божественото учение, **литургията да се пее на славянски… както и всички други служби** (б.м., С.К.), ако те са добре преведени и изтълкувани“ (по Георгиев 1969: 90–91, 279). В този смисъл папата още казва: „…и ние разпитахме този Методий... дали той **пее** св. Литургия… както е пазена от светата Римска църква и както е приета и предадена на св. Отци от Апостолските писания… Той твърди, че я **пее** според Апостолските писания на св. Римска църква и както е предадена от св. Отци“.

Много моменти от дейността на светите братя Кирил и Методий остават недостатъчно документирани и осветлени. Ясно е обаче, че те са превели на славянски основните богослужебни книги за всички части на богослужението, както то се е практикувало през IX в.: *Псалтир*, *Евангелие*, *Апостол*, *Молитвослов*, както и за отделни специални празници и служби, необходими за денонощния, седмичния, месечния и годишния кръг. Изследователите подчертават, че и на Изток, и на Запад частите на богослужението по това време са едни и същи: вечерня, утринна, часове, литургия и среднощна[37]. Двамата братя според изворите са използвали в богослужението си освен славянския език, още и другите два свещени езика, употребявани в християнските църкви в Европа – гръцки и латински, които те добре трябва да са знаели. В глава 17 на *Житието на св. Методий* например се удостоверява за Горазд, когото Методий определя за свой заместник, че е „начетен добре в латинските книги...“[38] На гроба на Методий след смъртта му през 885 г., учениците му **пеели** и на трите езика – латински, гръцки и славянски. Тези езици вероятно са се използвали и по-рано при погребението на Кирил през 869 г. В глава 18 на неговото *Житие* четем: „Тогава папата заповяда на всички гърци, които бяха в Рим, а така също и на римляните да се съберат заедно със свещи и **да пеят** над него и да му направят

---

[36] Споменатите „свещени и тържествени“ части на литургията са били преведени на славянски още във Велика Моравия: глава 15 от *Житието на св. Кирил* съобщава за превод на „тайните служби”.

[37] За източното богослужение вж. Чифлянов 1977; за западното – Dayer 2018: 104. Според Джоузеф Дайер богослужението в западната църква и в манастирските, и в катедралните служби е следвало едни и същи часове: утринна, 1, 3, 6 и 9 час, вечерня и среднощна. На тях, както твърди той, са се изпълнявали едни и същи песнопения: псалми и библейски песни с антифони, четения, последвани от респонзории, химни и молитви, аранжирани обаче различно.

[38] За използването на латински език в богослужение от светите братя вж. и Марти 2016: 60–61.

погребение, каквото биха направили на самия папа. И така направиха“ (по Динеков 1995: 417)[39]. Тук пак ще подчертаем, че разликата между източния византийски и западния римски ритуал по това време не е била съществена и съчетаването на елементи от единия и от другия не е представлявало проблем (разбира се за онези свещенослужители, които са познавали добре както богослужението, така и богословието). Както отбелязва Бл. Чифлянов разликата между източното и западното богослужение е била в езика, не в чина: тя не е засягала нито същността на главните елементи на формата на богослужението, нито на богословието (Чифлянов 1973: 58)[40]. Между двете църкви, независимо от тяхното съперничество за надмощие, са съществували тесни връзки. Към изложеното по този въпрос по-горе ще добавим и това например, че докъм средата на VIII в. изборът на римски папа е трябвало да получи одобрението на византийския император и както казахме, редица празници и процесии в Рим, включително и песнопения, са били взети от Византия, като немалко текстове са били преведени от гръцки на латински[41]. Тези факти трябва да са и сред причините, благоприятствали мисията на Кирил и Методий на Запад и успешното ѝ реализиране там до определено време, което включва и признаването на славянските книги за свещени и освещаването им в църква. При сходна структура на източното и на западното богослужение, богослужението на славянски, което са извършвали светите братя, е можело да се съчетае и със служение на гръцки и на латински. Тук трябва да се има предвид, че немалко от текстовете за отделните служби, както казахме, най-вече тези, които по-често са се изпълнявали, не са били включени в книгите – предавали са се по устен път. Това, което според нас е било ръководещо за двамата братя, е било къде и за какъв празник по календара е трябвало да извършват богослужение, като без съмнение те са се съобразявали и с аудиторията, за която то е било предназначено – дали да го водят само по източен византийски образец или да съчетават елементи и от източния, и от западния ритуали и съответно какъв език да използват[42]. В този смисъл селективността, за която стана дума по-

---

[39] В същата статия Петър Динеков подчертава, че творчеството на големия книжовник е създадено на два езика – славянски и гръцки.

[40] В Източната църква се е пазел един ритуал, който се е изпълнявал на различни езици: гръцки, грузински, арменски, сирийски, славянски в различни редакции и др. В Западната църква е имало различни ритуали, като римски, милански, галикански, мозарабски и пр., но до Реформацията се е пазел един език – латински.

[41] От източната музика в западната се възприема освен осмогласието, още определени текстове, мелодии, богослужебни ритуали, някои антифони, процесийни песнопения и песнопения от обичайните в литургията, трисвятое и немалко алелуи (Nardini 2007: 147–148).

[42] Такова е мнението и на Ана Стойкова, според която двамата братя са насочили усилията си към създаване на славянско богослужение, в което са съчетавали както византийски, така и латински елементи (Стойкова 2008: 95).

горе, е играела огромна роля в работата им, а и те, като високо образовани и ерудирани личности, са били подготвени за подобно комплектуване.

Освен приведените факти в това отношение, аргумент за **комплексната работа** на двамата братя е и извор като споменатите *Киевски листове*, глаголически фрагмент от 7 л. от първата половина на X в., ранен превод, направен, както е установено, на Кирило-Методиевски книжовен език със съчетаване на южнославянски и западнославянски езикови елементи (Минчева 1995: 249; Йовчева, Димитрова 2008: 165). За негов източник се смята латински *Сакраментар* (Sacramentary) от типа на употребяваните такива книги през VIII в.[43] В *Киевските листове* са запазени кратки молитви за десет меси: две за светци – св. Климент Римски (25 ноември) и св. Фелицита (23 ноември), и осем за общи служби, от които шест са за светци за дните на седмицата (без да е определен светец), една за мъчениците и една за всички небесни сили[44]. Събирането на едно място на молитви за светителски и за общи служби, което е много ранна практика, сближава този фрагмент по тип с „глобалния“ репертоар на *Тропологa*[45]. *Тропологът* впрочем има свой аналог в западната музика – това е книгата от типа на *Антифонара* (*Antiphonale missarum*): в немалко от по-ранните преписи на тази книга, които се появяват към третата четвърт на VIII в., са събрани химнографски текстове на песнопения за неподвижния, подвижния и пак за неподвижния кръг, както и за общи служби (Куюмджиева 2013: 234; Dayer 2018: 97)[46]. В кръга на тази проблематика е и един от значимите музикални феномени, който се документира на Запад по времето на Кирил и Методий – така на-

---

[43] Книгата е била вече в употреба по времето на папа Адриан Първи (700–795). В нея са били включени както молитви, изпълнявани от свещениците, така и от хора (Dayer 2018).

[44] Съществен въпрос, по който мненията на изследователите се различават, е дали *Киевските листове* са фрагмент от пълен превод на латински *Сакраментар* или представят самостоятелно и завършено допълнение към рядко изпълняваната литургия на св. Петър на 29 юни, която се споменава в глава 11 от *Житието на св. Методий* и се разглежда като свързващо звено между западната и източната литургия (срв. Минчева 1995: 250). Според Татяна Афанасиева славянският превод на тази литургия не е свързан с Моравската мисия на светите братя: римско-византийският ѝ формуляр вероятно е възникнал в средата на италогръцките монаси. Най-старият ѝ препис на славянски се открива в *Синайския глаголически мисал* (Sin. Slav. 5/N). Преводът ѝ според Афанасиева по всяка вероятност е бил направен не от Кирил и Методий, а от техните последователи в западните региони на Първото българско царство (Афанасиева 2015: 262).

[45] В ранното време общите служби много са се използвали, тъй като светителските са били малко – последните се увеличават през годините, разполагайки се най-често в йерархично-тематичен ред и този факт се отнася както за източното, така и за западното богослужение (срв. Crocker 1990: 119).

[46] Службите в западните книги са наречени съответно *Temporale* (празници „за време”: историята на Христос като Човек и Бог от раждането до Възнесението му), *Sanctorale* (светителски празници) и *Commune sanctorum* (общи служби). Специално за *Антифонара* вж. Генов 2008.

речената „Missa Graeca", обичайните песнопения, изпълнявани в западната меса (литургия): „Κύριε"/ [„Domine"] („Господи"), „Δόξα"/„Gloria" („Слава"), „Πιστεύω" "/„Credo" („Верую"), „Ἅγιος"/„Sanctus" („Свят Господ") и „Ἀμνοί τοῦ θεοῦ "/„Agnus Dei" („Агнец Божи"). Тези песнопения са се пеели на гръцки и на латински (Atkinson 1993; Waneck 2018: 4)[47].

Евентуалната връзка между дейността на двамата братя и появилите се песнопения от „Missa Graeca" може да се търси по няколко линии: *първо*, голяма част от ръкописите, в които те са включени, писани най-вероятно между 870 и 880 г., са от същия тип книга, към който възхождат и *Киевските листове* – сакраментари[48]; *второ*, същите песнопения са включени и в небогослужебни книги с голяма всеобща употреба, като псалтири, речници и граматики, което се обяснява с това, че вероятно тези песнопения са били считани за много важни; и *трето*, установено е, че подобен тип книги като последните, са писани в едни от най-авторитетните и влиятелни западни манастири – бенедиктинските. Такъв манастир е бил и „Св. Мария и Марк" в Райхенау, където почитта към двамата солунски братя е била много голяма[49]. Както стана известно, в *Поменика на побратимените монаси* от IX в. в този манастир (ръкопис Rh. hist. 27 от Централната библиотека в Цюрих) името на Кирил се цитира сред починалите монаси, а на Методий – сред живите. Имената им са написани на латински, но името на Методий в същия *Поменик* е написано и с гръцки букви[50]. Дали „Missa Graeca" е литургията,

---

[47] Тъй като първото песнопение „Господи" е било много популярно, то не е включвано между песнопенията на Гръцката литургия. Песнопенията не са нотирани. Само в началото на „Doxa" („Слава") се разчитат палеофранкски невми.

[48] Това и следващите сведения са по Waneck 2018: 4–12. През втората половина на IX в. песнопенията от „Missa Graeca" се появяват в четири от седем сакраментари на гръцки. Използването на гръцкия език се обяснява с това, че той е бил един от свещените езици, използван от образовани кръгове, които са включили песнопения и на този език в съставяните от тях ръкописи като белег на ученост и образованост. Интересен факт е, че текстовете на песнопенията са транслитерирани: предполага се, че гръцкият език е бил преподаван в устна форма и е записван фонетично с латински букви (Waneck 2018: 8).

[49] Манастирът е бил отворен през 724 г. Бенедиктинските монаси, които са имали висок духовен авторитет, живеят според един от най-старите устави в историята на западното монашество. Този ред се е наложил във всички манастири в рамките на Франкската империя. Допускал е съществуването на „местни обичаи". Бенедиктинските манастири стават най-големите центрове на книжовност и ученост: в тях са се организирали просветни школи за миряни и за клира, функционирали са скрипториуми, в които са се пишели различни книги.

[50] Установено е, че имената на двамата братя са вписани от един от монасите на манастира. Последният е бил сред центровете в Западна Европа, където гръцкият език и писмо са се знаели много добре (Марти 2016: 61; Bershin 1980: 180–184, 192–193). Изписването на името на Методий и на гръцки, както и на шест от неговите евентуални ученици, може да се разглежда като акт на посочване, че те са дошли от страни, където използването на гръцкия език е била ежедневна практика, каквата всъщност действително е била практиката на Изток и специално в Солун.

наречена в глава 8 на *Методиевото житие* по латинското си наименование „миса" („мъша") е въпрос, който засега остава отворен[51].

Приведените данни от изворите дават основание определено да се каже, че тъкмо по времето на двамата братя са положени основите на славянската православна богослужебна музика – констатация, направена от редица изследователи. Текстовете на песнопенията е можело да се вземат от преведените от тях книги, както и от съществуващата универсална химнографска книга по тяхно време – *Тропология*. Тъй като мелодиите са се предавали по устен път, не е имало проблем тези текстове в хода на изпълнението да се пеят и на славянски, каквато практика, впрочем, е установен факт през цялото Средновековие: дадено произведение се конституира в акта на изпълнението (Treitler 1974). Използването на славянския език, заедно с гръцкия и с латинския в богослужението на двамата братя в църквите в Европа, удостоверява вписването на славянския език сред другите два свещени езика там също като свещен, а респективно, и равнопоставен на тях. Към началото на IX в. запазените химнографски книги показват една добре развита **празнична система** от Господски, Богородични и светителски празници, празници за възкресното богослужение и за общите служби (апостоли, пророци, изповедници, мъченици и пр.). С малки варианти тази празнична система, както се установява, е станала норма за богослужебния календар на Изток и на Запад – немалко празници са общи и за двете църкви (Wegman 1985: 79). Изворите разкриват и добре изградена **жанрова система** от псалмодичния и химничния вид: псалми, библейски песни, алелуи, прокимени, тропари, стихири, канони, кондаци, ипакои и др. (Куюмджиева 2013)[52]. По времето на Кирил и Методий най-вероятно е преведена и основната **музикална терминология**. В посочения по-горе глаголически фрагмент с певчески указания например е изписан славянският превод за плагален глас – „искрь", който се предава и в най-ранните старобългарски

---

[51] Според Татяна Афанасиева превод на латинска меса е направен от Методий най-вероятно в периода на архиепископството му през 870–885 г. (Афанасиева 2015: 262). И ако е така, то е пореден аргумент в полза на това, че Методий е познавал добре и латинското богослужение.

[52] Още в Дневника на Егерия през първата половина на IV в. са описани Господски празници от Богоявление до Петдесетница, което се определя като „стар" празничен цикъл, предаващ в завършен вид „старата християнска година" (Burkitt 1923: 426). В Грузинския лекционар по-късно откъм средата на VIII в. вече е събрана разнообразна богослужебна песенна поезия, документираща памет за светец и/или празник за почти всеки ден от богослужебната година. В *Лекционара* се четат подробни указания за участието на епископи, духовници, дякони и народ, което предполага изпълнението да се е извършвало от солист – хор – община. Този ръкопис се счита за най-ранния документ за обществено богослужение (Leeb 1970: 34). Робърт Тафт го определя като *Канонар-Синаксар*, т.е. вид богослужебен календар, в който са дадени инципитите на четенията за подвижните и неподвижните памети, чествани през църковната година (Taft 2003: 28).

паметници, като *Синайския глаголически Евхологий* от X–XI в.; преведено е и обозначението на глас 7 – „варис“, т.е. „тяжек“ и т.н.

Накрая можем да обобщим онова, което до голяма степен е сигурно по отношение на музикалната дейност на двамата братя. По тяхно време се създава най-ранният певчески корпус от песнопения на славянски. Той се представя и от преводни, и от оригинални произведения в силабичен и в мелизматичен стил. По всяка вероятност се систематизира в химнографска книга от типа на *Тропология*, една от най-ранните известни засега такива книги. Одобрението на дейността на светите братя чрез освещаване на славянските книги от страна на римските папи показва, че тяхната работа е била извършена на високо професионално равнище. Това значи, че се е работило съобразно изискванията на съществуващата богослужебна практика и в Западна Европа, т.е. дейността на Кирил и Методий е била съобразена с установените богослужебни стандарти на времето там. Именно подобен факт е можело да направи възможно практикуването на старославянския корпус на Запад. Формира се третата културна цивилизация в Европа – тази на православните славяните, известна по-късно като „Slavia Othodoxa“. Книжнината ѝ се спасява в България, допълва се и се доразвива там и оттам се разпространява на запад и на север в останалите християнизиращи се славянски страни[53].

---

[53] Според приведените извори и всичко казано дотук тезата на Мария Йовчева, че химнографията на славянски трябва да се изключи от великоморавския период на светите братя Кирил и Методий, не отговаря на фактическия материал. Аргументите за тезата ѝ търпят критика: 1) че „за възникването на редовно славяноезично *манастирско* (к.м., С.К.) богослужение“ е трябвало да има „независима държава със своя независима църковна структура и йерархия“. Изложените аргументи за това, че такива обстоятелства е имало чак в България след пристигането на учениците на светите братя там и оттогава започва началото си славянската химнография, могат да се кажат и за Велика Моравия – те са същите в „огледален“ аспект. Освен това не можем да говорим само за „манастирско“ славяноезично богослужение от страна на двамата братя, тъй като от изворите става ясно, че те са извършвали богослужение на славянски и в големи градски църкви; 2) Римската църква имала отрицателно отношение към източното пеене. Както видяхме обаче, по отношение на музиката това не е вярно: много неща са били взети от Изток и са влезли в практиката на Западната църква – да споменем само осмогласната система с автентични и плагални гласове, както и интонационните формули, въвеждащи във всеки глас, формирани на Изток и оттам възприети на Запад; 3) мнението за това, че катедралното (асматично) богослужение е имало съвсем ограничен брой химнични жанрове и според *Синаксара* (*Типика*) на Великата църква те всички изчезват след иконоборския период (мнение на Алексей Пентковски) също не отговаря на истината, тъй като светите братя Кирил и Методий дори да са използвали само катедрално богослужение (но едва ли е било така, а и това противоречи на казаното за манастирското богослужение!), то не изчезва след IX в., напротив – точно тогава богато се документира в две основни певчески книги, компилирани съобразно изпълнителски критерий: *Асматикона* с репертоар за двата хора в църква, и *Псалтикона* с репертоар за солистите. Тези книги са запазени на славянски в пет староруски кондакари от XI–XIII в., които разкриват редица архаизми, отвеждащи ги към още по-ранно време от това на компилирането

ЛИТЕРАТУРА

Афанасьева 2015 — А ф а н а с ь е в а, Т. И. *Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великаго в славянской традиции (по служебникам XI–XV века)*. Москва, 2015 [Afanas'eva, T. I. Liturgii Ioanna Zlatousta i Vasilia Velikago v slavianskoĭ traditsii (po sluzhebnikam XI–XV veka). Moskva, 2015].

Верещагин 2006 — В е р е щ а г и н, Е. *Ильина книга. Древнейший славянский богослужебный сборник. Факсимильное воспроизведение рукописи. Билинеарно-спатическое издание источника с филолого-богословским комментарием*. Подг. Е. М. Верещагин. Москва, 2006 [Vereshchagin, E. M. Il'ina kniga. Drevneĭshiĭ slavianskiĭ bogosluzhebnyĭ sbornik. Faksimil'noe vosproizvedenie rukopisi. Bilinearno-spaticheskoe izdanie istochnika s filologo-bogoslovskim kommentariem. Podg. E. M. Vereshchagin. Moskva, 2006].

Генов 2008 — Г е н о в, Я. *Антифонарът в Средновековието и съвременността: сравнително изследване. Цикълът Quadragesima*. Дисертация. София, 2008 [Genov, Ya. Antifonarat v Srednovekovieto i savremennostta: sravnitelno izsledvane. Tsikalat Quadragesima. Disertatsia. Sofia, 2008].

Георгиев 1969 — Г е о р г и е в, Е. *Кирил и Методий. Истината за създаването на българската и славянската писменост*. София,1969 [Georgiev, E. Kiril i Metodiy. Istinata za sazdavaneto na balgarskata i slavyanskata pismenost. Sofia,1969].

Гошев 1932 — Г о ш е в, И. *Старобългарската литургия (според български и византийски извори от IX–XI в.)*. – Годишник на Софийския университет. Богословския факултет, 9 (1932), с. 2–79 [Goshev, I. Starobalgarskata liturgia (spored balgarski i vizantiyski izvori ot IX–XI v.). – Godishnik na Sofiyskia universitet. Bogoslovskia fakultet, 9 (1932), s. 2–79].

им (Floros 2009); и 4) както видяхме, песенната жанрова система съвсем не е ограничена и сведена до изпълнение само на псалмодия, т.е., както пише Йовчева, на „текстове с библейски характер, и по-специално антифони от Псалтира, псалми и други старозаветни текстове, придружени от къси рефрени, които условно могат да се нарекат прото-химнография, тъй като не са имали своя специална функция". Ако изобщо може да се говори за „прото-химнография" (звучи доста предизвикателно!), то това би могло да е времето някъде до VII – най-много началото на VIII в., когато се систематизира и влиза във всеобща употреба модалната система на Изток и на Запад и всички изпълнявани химнографски текстове се преосмислят съобразно тази система със свои определени функции – и богослужебни, и богословски (вж. мнението на М. Йовчева в: Йовчева 2008: 105–106; Jovčeva 2015).

Гошев 1938 — Г о ш е в, И. *Св. братя Кирил и Методий*. – Годишник на Софийския университет. Богословски факултет, 15 (1938), с. 56–77 [Goshev, I. Sv. bratya Kiril i Metodiy. – Godishnik na Sofiyskia universitet. Bogoslovski fakultet, 15 (1938), s. 56–77].

Гошев 1940 — Г о ш е в, И. *Правилата на Студийския манастир*. – Годишник на Софийския университет. Богословския факултет, 17 (1940), с. 1–75 [Goshev, I. Pravilata na Studiyskia manastir. – Godishnik na Sofiyskia universitet. Bogoslovskia fakultet, 17 (1940), s. 1–75].

Гошев 1955 — Г о ш е в, И. *Заветът на св. Иван Рилски в светлината на старобългарското и византийското литературно предание от IX–XIV в.* – Годишник на Духовната академия „Св. Климент Охридски“, 4 (1955), с. 473–477 [Goshev, I. Zavetat na sv. Ivan Rilski v svetlinata na starobalgarskoto i vizantiyskoto literaturno predanie ot IX–XIV v. – Godishnik na Duhovnata akademia „Sv. Kliment Ohridski“, 4 (1955), s. 473–477].

Гюзелев 2001–2002 — Г ю з е л е в, В. *Студийският манастир и българите през средновековието (VIII–XIV в.)*. – В: Зборник радова Византолошког института, 39 (2001–2002), с. 51–67 [Gyuzelev, V. Studiyskiyat manastir i balgarite prez srednovekovieto (VIII–XIV v.). – V: Zbornik radova Vizantoloshkog instituta, 39 (2001–2002), s. 51–67].

Динеков 1995 — Д и н е к о в, П. *Константин-Кирил Философ*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. София, 1995, с. 388–423 [Dinekov, P. Konstantin-Kiril Filosof. – V: Kirilo-Metodievska entsiklopedia. T. 2. Sofia, 1995, s. 388–423].

Иванов 2018 — И в а н о в, И. *Музикални и химнографски свидетелства за литургическата практика на светите братя Кирил и Методий и техните ученици св. Климент Охридски, св. Наум Охридски и еп. Константин Преславски*. – В: Благовестие и мисия. Мисионерско и просветителско дело на светите братя Кирил и Методий и свети Климент Охридски. София, 2018, с. 272–312 [Ivanov, I. Muzikalni i himnografski svidetelstva za liturgicheskata praktika na svetite bratya Kiril i Metodiy i tehnite uchenitsi sv. Kliment Ohridski, sv. Naum Ohridski i ep. Konstantin Preslavski. – V: Blagovestie i misia. Misionersko i prosvetitelsko delo na svetite bratya Kiril i Metodiy i sveti Kliment Ohridski. Sofia, 2018].

Йовчева 2008 — Й о в ч е в а, М. Старобългарската химнография. – В: История на българската средновековна литература. София, 2008, с. 102–124 [Yovcheva, M. Starobalgarskata himnografia. – V: Istoria na balgarskata srednovekovna literatura. Sofia, 2008, s. 102–124].

Йовчева, Димитрова 2008 Й о в ч е в а, М., М. Д и м и т р о в а. *Евхологични текстове*. – В: История на българската средновековна литература. София, 2008, с. 160–165 [Yovcheva, M., M. Dimitrova. Evhologichni tekstove. – V: Istoria na balgarskata srednovekovna literatura. Sofia, 2008, s. 160–165].

Карастоянов 1989 К а р а с т о я н о в, Б. *Нотирани канони за Кирил и Методий в руски служебен миней от XII в*. – Във: Втори международен конгрес по българистика. Т. 21. София, 1989, с. 364–371 [Karastoyanov, B. Notirani kanoni za Kiril i Metodiy v ruski sluzheben miney ot XII v. – Vav: Vtori mezhdunaroden kongres po balgaristika. T. 21. Sofia, 1989, s. 364–371].

Куюмджиева 1985 К у ю м д ж и е в а, С. *Какво са пели Кирил и Методий през IX в.*? – Музикални хоризонти, 1985, № 4, с. 4–14 [Kuyumdzhieva, S. Kakvo sa peli Kiril i Metodiy prez IX v.? – Muzikalni horizonti, 1985, № 4, s. 4–14].

Куюмджиева 2013 К у ю м д ж и е в а, С. *Ранните осмогласници. Извори, богослужение и певчески репертоар*. София, 2013 [Kuyumdzhieva, S. Rannite osmoglasnitsi. Izvori, bogosluzhenie i pevcheski repertoar. Sofia, 2013].

Лавров 1966 Л а в р о в, П. А. *Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности*. Hague-Paris, 1966 [Lavrov, P. A. Materialy po istorii vozniknovenia drevneĭsheĭ slavianskoĭ pis'mennosti. Hague-Paris, 1966].

Лазаров 1956 Л а з а р о в, С. *Няколко сведения за музикалната дейност на Кирил и Методий*. – Българска музика, 1956, № 6, с. 20–23 [Lazarov, S. Nyakolko svedenia za muzikalnata deynost na Kiril i Metodiy. – Balgarska muzika, 1956, № 6, s. 20–23].

ЛИБИ2 *Италианска легенда (Пренасяне на мощите на св. Климент)*. От Лъв Остийски / *Translatio S. Clementis*. Auctore Leone Ostiensi. – В: Латински извори за българската история. Т. 2. Съст. и ред. И. Дуйчев, М. Войнов, С. Лишев, Б. Примов. София, 1960, с. 294–302 [Italianska legenda (Prenasyane na moshtite na sv. Kliment). Ot Lav Ostiyski / Translatio S. Clementis. Auctore Leone Ostiensi. – V: Latinski izvori za balgarskata istoria. T. 2. Sast. i red. I. Duychev, M. Voynov, S. Lishev, B. Primov. Sofia, 1960, s. 294–302].

Марти 2016 М а р т и, Р. *Кирило-Методиевската традиция в чуждо облекло (Ролята на латиницата в Кирило-Методиевата мисия и в България)*. – В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 25. София, 2016, с. 58–73 [Marti, R. Kirilo-Metodievskata traditsia v chuzhdo obleklo (Rolyata na latinitsata v Kirilo-Metodievata misia i v Bulgaria). – V: Kirilo-Metodievski studii. Kn. 25. Sofia, 2016, s. 58–73].

Минчева 1995 М и н ч е в а, А. *Киевски листове*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. София, 1995, с. 248–260 [Mincheva, A. Kievski listove. – V: Kirilo-Metodievska entsiklopedia. T. 2. Sofia, 1995, s. 248–260].

Пикио 1981 П и к и о, Р. *Мястото на старата българска литература в културата на средновековна Европа*. – Литературна мисъл, 1981, № 8, с. 19–37 [Pikio, R. Myastoto na starata balgarska literatura v kulturata na srednovekovna Evropa. – Literaturna misal, 1981, № 8, s. 19–37].

Попов 2003 П о п о в, Г. *Химнография*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 4. София, 2003, с. 400–414 [Popov, G. Himnografia. – V: Kirilo-Metodievska entsiklopedia. T. 4. Sofia, 2003, s. 400–414].

Смядовски 1995 С м я д о в с к и, С. *Литургия на св. Петър*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. София, 1995, с. 541–543 [Smyadovski, S. Liturgia na sv. Petar. – V: Kirilo-Metodievska entsiklopedia. T. 2. Sofia, 1995, s. 541–543].

Стойкова 2008 С т о й к о в а, А. *Възникване и развой на старобългарската литература през IX–X в*. – В: История на българската средновековна литература. София, 2008, с. 43–46 [Stoykova, A. Vaznikvane i razvoy na starobalgarskata literatura prez IX–X v. – V: Istoria na balgarskata srednovekovna literatura. Sofia, 2008, s. 43–46].

Тончева 1975 Т о н ч е в а, Е. *Към въпроса за музикалната дейност на славянските просветители Константин-Кирил и Методий*. – В: Проблеми на старата музика. София, 1975, с. 7–37 [Toncheva, E. Kam vaprosa za muzikalnata deynost na slavyanskite prosvetiteli Konstantin-Kiril i Metodiy. – V: Problemi na starata muzika. Sofia, 1975, s. 7–37].

Тончева 1995 Т о н ч е в а, Е. *Музиката в България през IX–X в*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. София, 1995, с. 762–773 [Toncheva, E. Muzikata v Bulgaria prez IX–X v. – V: Kirilo-Metodievska entsiklopedia. T. 2. Sofia, 1995, s. 762–773].

Христова-Шомова 2018 Х р и с т о в а-Ш о м о в а, И. *Драготин миней. Български ръкопис от началото на XII в*. София, 2018 [Hristova-Shomova, I. Dragotin miney. Balgarski rakopis ot nachaloto na XII v. Sofia, 2018].

Чифлянов 1973 Ч и ф л я н о в, Б. *Богослужебният чин, преведен от братята Кирил и Методий в началото на Моравската им мисия*. – В: Славистичен сборник. Т. 5. София, 1973, с. 57–68 [Chiflyanov, B. Bogosluzhebniyat chin, preveden ot bratyata Kiril i Metodiy v nachaloto na Moravskata im misia. – V: Slavistichen sbornik. T. 5. Sofia, 1973, s. 57–68].

Чифлянов 1977 Ч и ф л я н о в, Б. *Литургика*. София, 1997 [Chiflyanov, B. Liturgika. Sofia, 1997].

Чифлянов 1994 — Чифлянов, Б. *Богослужебният чин, преведен от св. Кирил и Методий в началото на тяхната Моравска мисия*. Солун, 1994 [Chiflyanov, B. Bogosluzhebniyat chin, preveden ot sv. Kiril i Metodiy v nachaloto na tyahnata Moravska misia. Solun, 1994].

Anfänge 1966 — *Anfänge der slavischen Musik*. Bratislava, 1966.

Arranz 2000 — Arranz, M. *La tradition liturgique de Constantinople au IX siecle et l'Euchologe slave du Sinai*. – Studi sull'Oriente christiano, 4 (2000), № 2, p. 41–100.

Atkinson 1993 — Atkinson, C. M. *Further Thoughts on the Origin of the Missa Graeca*. – In: De musica et canto. Studien zur Geschichte der Kirchenmusik und der Oper. Helmut Hucke zum 60. Geburtstag. Herausg. von P. Cahn, A.-K. Heimer. Hilolesheim–Zürich–NY, 1993, p. 75–95.

Bershin 1980 — Bershin, W. *Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaos von Kues*. Bern–München 1980.

Burkitt 1923 — Burkitt, F. C. *The Jacobite Service for Holy Saturday*. – Journal of Theological Studies, 24 (1923), p. 424–427.

Crocker 1990 — Crocker, R. *Liturgical Material of Roman Chant*. – In: New Oxford History of Music. Vol. 2. The Early Middle Ages to 1300. Ed. by R. Crocker, D. Hiley. Oxford–New York, 1990, p. 111–145.

Dayer 2018 — Dyer, J. *Sources of Romano-Frankish Liturgy and Music*. – In: The Cambridge History of Medieval Music. 2 vols. Ed. by T. F. Kelly, M. Everist. Vol. 1. Cambridge, 2018, p. 92–122.

Dostal 1965 — Dostal, A. *Origins of the Slavonic Liturgy*. – Dumbarton Oaks Papers, 19 (1965), p. 67–89.

Drillock 2000 — Drillock, D. *Early Slavic Translations and Musical Adaptations of Byzantine Liturgical Hymnody*. – In: St Vladimir's Theologigal Quarterly, 44 (2000) № 3–4, p. 375–407.

Filonov Gove 1978 — Filonov Gove, A. *The Evidence for Metrical Adaptation in Early Slavic Translated Hymns*. – In: Fundamental Problems of Early Slavic Music and Poetry. Ed. by C. Hannick. – In: Monumenta Musicae Byzantinae. Subs. Copenhagen, 1978, p. 211–246.

Floros 1980 — Floros, C. *Einführung in die Neumenkunde*. Heinrichshofen, 1980.

Floros 2009 — Floros, C. *The Origins of Russian Music. Introduction to the Kondakarian Notation*. Ed. by N. Moran. Frankfurt am Main, 2009.

Frøyshov 2007 — Frøyshov, S. S. R. *The Early Development of the Liturgical Eight-Mode System in Jerusalem*. – St Vladimir's Theological Quarterly, 51 (2007), № 2–3, p. 139–178.

Frøyshov 2013 — F r ø y s h o v, S. S. R. *Greek Hymnody*. – In: Canterbury Dictionary of Hymnology. Ed. by I. R. Watson, E. Hornby. Norwich, 2013, p. 1–63.

Gardner 1980 — G a r d n e r, J. von. *Russian Church Singing*. Vol. 1. *Orthodox Worship and Hymnography*. Crestwood, 1980.

Glibetić 2015 — G l i b e t i ć, N. *A New 11th Century Glagolitic Fragment from St Catherine's Monastery: The Midnight Prayer of Early Slavic Monks in the Sinai*. – Археографски прилози, 37 (2015), с. 11–49 [Arheografski prilozi, 37 (2015), s. 11–49].

Hannick 1984–1985 — H a n n i c k, C. *Kyrillos und Methodius in der Musikgeschichte*. – Musices Aptativ Liber Annuarius, 1984–1985, № 1, p. 168–177.

Hannick 1988 — H a n n i c k, C. *Das musikalische Leben in der Frühezeit Bulgariens*. – Byzantinoslavica, 49 (1988), № 1, p. 23–38.

Hannick 1988a — H a n n i c k, C. *Das „Slovo na prenesenie mostem Sv. Klimenta" als liturgiegeschichtliche Quelle*. – Orientalia Christiana Analecta, 231 (1988), p. 27–236.

Hannick 1999 — H a n n i c k, C. *Начала славянской гимнографии в Кирилломефодиевскую эпоху* [Nachala slavianskoĭ gimnografii v Kirillomefodievskuiu epohu]. – In: Thessaloniki – Magna Moravia. Thessaloniki, 1999, p. 347–354.

Høeg 1953 — H ǿ e g, C. *The Oldest Slavonic Tradition of Byzantine Music* (= Proceedings of the British Academy. Vol. 39). London, 1953.

Hopin 1978 — H o p i n, R. *Medieval Music.* NY, 1978.

Jakobson 1965 — J a k o b s o n, R. *The Byzantine Mission to the Slavs*. – Dumbarton Oaks Papers, 19 (1965), p. 257–265.

Jovčeva 2015 — J o v č e v a, M. *Slavic Liturgy in Great Moravia and Its Hymnographic Components*. – In: The Cyril and Methodius Mission in Europe – 1150 Years since the Arrival of the Thessalonian Brothers in Great Moravia. Brno, 2015, p. 250–258.

Kazhdan 1991 — *Constantine the Philosopher*. – In: Oxford Dictionary of Byzantium. 3 vols. Ed. A. Kazhdan. NY–Oxford, 1991, p. 507.

Krausmüller 1994 — K r a u s m ü l l e r, D. *The Monastic Communities of Stoudios and St Mamas in the Second Half of the 10th Century*. – In: The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism. Ed. by M. Mullett, A. Kirby. Hollywood, 1994, p. 67–85.

Kujumdzieva 1998 — K u j u m d z i e v a, S. *The Byzanine-Slavic Sanctus: Its Liturgical and Musical Context*. – Studia Musicologica Academia Scientiarum Hungaricae, 39 (1998), № 2–4, p. 223–232.

Kujumdzieva 2002 — K u j u m d z i e v a, S. *Viewing the Earliest Old Slavic Corpus Cantilenarum*. – Palaeobulgarica, 26 (2002), № 2, p. 83–101.

Kujumdzieva 2018 — K u j u m d z i e v a, S. *The Hymnographic Book of Tropologion. Sources, Liturgy and Chant Repertory*. NY–London, 2018.

Leeb 1970 — L e e b, H. *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jahrhundert)* (= Wiener Beiträge zur Theologie. Bd. 28). Wien, 1970.

Nardini 2004 — N a r d i n i, L. *Transmission of Repertories / Contamination of Styles: The Case of Liturgical Music in Southern Italy (9th–13th Century)*. – Italian Academy for Advanced Studies in America. Luncheon Seminary, 6, October 2004, p. 1–21.

Nardini 2007 — N a r d i n i, L. *Aliens in disguise: Byzantine and Galican Chants in the Latin Liturgy.* – Plainsong and Medieval Music, 2 (2007), p. 145–172.

Nikiforova 2013 — N i k i f o r o v a, A. *The Tropologion Sin. Gr. NE/MΓ 56-5 of the Ninth Century: A New Source of Byzantine Hymnography*. – In: Scripta & e-Scripta, 12 (2013), p. 157–185.

Patterson-Ševćenko 1998 — P a t t e r s o n - Š e v ć e n k o, N. *Canon and Calendar: the Role of a Ninth Century Hymnographer in Shaping the Celebration of the Saints*. – In: Byzantium in the 9th Century*:* Dead or Alive? Ed. by L. Brubaker. Variorum, 1998, p. 101–115.

Schneider 1949 — S c h n e i d e r, H. *Die biblischen Oden im christlichen Altertum*. – Biblica, 30 (1949), p. 28–65; 239–272.

Strunk 1977 — S t r u n k, O. *Essays on Music in the Byzantine World*. Ed. by K. Levy. NY, 1977, p. 68–150 (The Notation of the Chartres Fragment, p. 68–111; The Byzantine Office at Hagia Sophia, p. 112–150).

Tachiaos 1989 — T a c h i a o s, A.-E. *Cyril and Methodius of Thessalonica. The Acculturation of the Slavs*. Thessaloniki, 1989.

Taft 1982 — T a f t, R. *Mount Athos: A Late Chapter in the History of Byzantine Rite*. – Dumbarton Oaks Papers, 42 (1982), p. 179–194.

Taft 1994 — T a f t, R. *The Synaxarion of Evergetis in the History of Byzantine Liturgy*. – In: The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism. Ed. by M. Mullett, A. Kirby. Holywood, 1994, p. 274–293.

Taft 2003 — T a f t, R. *Christian Liturgical Psalmody: Origins, Development, Decomposition, Collapse*. – In: Psalms in Community. Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions. Ed. by H. W. Attridge, M. Fassler. Atlanta, 2003, p. 7–33.

Temchinas 2001 — T e m c h i n a s, S. *Primojo slavisko apegyno structures rekonstrukcija*. Vilnius, 2001.

Thomas 2001 — T h o m a s, J. *The Imprint of Sabaitic Monasticism on Byzantine Monastic Typika*. – In: The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present (=Orientalia Laurensiensia Analecta, 98). Leuven, 2001, p. 73–83.

Thomas, Hero 2000 — *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founder's Typika and Testaments*. Eds. J. Thomas, A. Hero. & 4. "Stoudius: Rules of the Monastery of St John Stoudius in Constantinople"; & 20. Black Mountain: Regulations of Nikon of the Black Mountain; & 26. Luke of Messina, Typikon of Luke for the Monastery of Christ Savior (San Salvatore) in Messina. Washington, DC, 2000 (Dumbarton Oaks, electronic version).

Treitler 1974 — T r e i t l e r, L. *Homer and Gregory: The Transmission of Epic Poetry and Plainchant*. – Musical Quarterly, 9 (1974), p. 333–373.

Troelsgård 2013 — T r o e l s g å r d, C. *Songs for the Theotokos. Pieces of Papyrus and the Early Byzantine Theotokia*. – In: Cantus Planus. Budapest, 2013, p. 5–24.

Velimirović 1984 — Velimirović, M. *The Melodies of the Ninth-Century Kanon for St Demetrius*. – In: Russian and Soviet Music – Essays for Boris Schwarz. Ed. by H. Brown. Ann Arbor, 1984 [1985], p. 9–34 (български превод в: Българско музикознание, 1987, № 1, с. 45–63; руски превод в: Музыкальная культура средневековья, 1991, № 1, с. 3–20 [balgarski prevod v: Balgarsko muzikoznanie, 1987, № 1, s. 45–63; ruski prevod v: Muzykal'naia kul'tura srednevekov'ia, 1991, № 1, s. 3–20]).

Waneck 2018 — W a n e c k, N.-M. *The phenomenon of the so-called "Missa graeca" chants: Assessing new hypotheses regarding their emergence and dating*. – Clavibus unitis, 7 (2018), № 2, p. 3–12.

Wegman 1985 — W e g m a n, H. A. J. *Christian Worship in East and West*. NY, 1985.

Wellesz 1961 — Wellesz, E. A *History of Byzantine Music and Hymnography.* 2d ed. Oxford, 1961.

Winkler 1997 — W i n k l e r, G. *The Armenian Night Office II: The Unit of Psalmody, Canticles, and Hymns with Particular Emphasis on the Origins and Early Evolution of Armenia's Hymnography*. – In: Winkler, G. Studies in Early Christian Liturgy and Its Context. Aldershot, 1997, p. 475–551.

Winkler 2004 — W i n k l e r, G. Anhang zur Untersuchung: „Über die Entwliklungsgeschichte des Armenischen Symbolums" und seine Bedeutung für die Wirkungsgeschichte der Antiochenischen Synoden von 324/325 und 341–345. – Orientalia Christiana Analecta, 271 (2004), p. 107–159.

(Summary)

In the article the sources related to the life and activity of St Cyril and St Methodius are discussed. According to them it is argued that the earliest corpus of Slavic liturgical chants was created by them. The question of the relation between the East and the West in the field of music is discussed. Some arguments are given that the two brothers knew well both the monastic and the cathedral practices. It is concluded that they knew both musical styles of the time – the syllabic and the melismatic. The translated and original works of the two Slavic Apostles are presented. One of the basic musical-hymnographic forms is discussed – the kanon: the two brothers developed this form according to the main tendencies of the time. The compositional technics that were used by both of them, the principles of their translation, as well as the books that were used in their worship are observed. Arguments are given that the hymnographic book, which they used in their worship, was the *Tropologion*, the universal hymnographic book with a great dissemination in various languages in the East. The book contained chants for the whole liturgical year according to the established church calendar. The approval of the activities of the Holy Brothers by the Roman popes shows that their work was carried out at a high professional level. This means that it was done according to the requirements of the existing worship practice in Western Europe, i.e. the activity of Cyril and Methodius was in accordance with the established service standards of the time. It could have been this fact that could have made possible the use of the Slavic books in the churches in the West. The third cultural civilization in Europe was formed – that of the Orthodox Slavs, known as "Slavia Orthodoxa". The Slavic books were preserved and developed further in Bulgaria and from there the Slavic writing was transmitted to the the newly baptized Christian countries in the East like Russia, Serbia, Walachia and Moldavia.

Keywords: St Cyril; St Methodius; sources; Slavic liturgical chants; service standards; Slavia Orthodoxa.

Svetlana Kujumdzieva,
Bulgarian Academy of Sciences

Ралица Русева (София, България)

ИКОНОГРАФИЯТА НА СВ. НАУМ ОХРИДСКИ И НЕЙНОТО МНОГООБРАЗИЕ

(Бележки върху три малко известни икони с образа на св. Наум Охридски от Музея за християнско изкуство в София)

По повод изложбата, посветена на 1100-годишнината от успението на Св. Наум Охридски, организирана от Кирило-Метовския научен център към БАН, проф. Светлина Николова казва: „Няма друг български светец, за когото да са засвидетелствани още от XVII век до днес толкова много предания и легенди, отразени в изобразителното изкуство. Икони и стенописни изображения с лика на св. Наум се създават от XIV до XXI век не само в днешна България, но също и на териториите на други държави на Балканския полуостров – Албания, Гърция, Република Македония, Сърбия“[1].

Настоящата публикация е посветена именно на това богатство и разнообразие на образите на свети Наум в изобразителното изкуство, което разкриват три малко познати икони от XIX в.[2] Култът към св. Наум, а оттам и неговите изображения, през периода XIV–XVII в. се ограничава до района на Охридското езеро и части от съвременна Албания, през XVIII и XIX в. обаче той се разпространява не само по целите Балкани, но стига и до Австро-Унгария и Русия. През XVII–XVIII в. Охрид, манастирът „Св. Наум“ и град Мосхопол участват в един общ процес на културен и църковно-просветен подем, основна заслуга за което има тогавашният охридски архие-

[1] Цитатът е част от изказване на проф. Николова, в което тя представя изложбата. Публикувано е на 22.02.11 на адрес: https://bnr.bg/radiobulgaria/post/100228704/izlojba-za-delotona-sv-naum.

[2] През 2020 г. публикувах тези икони с кратки анотации във виртуалната изложба „Венци хваления увенчаем. Икони на славянските просветители от Музея за християнско изкуство“ (https://www.youtube.com/watch?v=R9x2wWoqbgE&t=488s).

пископ, мосхополецът Иоасаф (1719–1745), и създадената от него печатница (Peyfuss 1989; Николова 1993). Към 1744 г. манастирът „Св. Наум Охридски“ я взима под свое управление и ѝ дава името си, а ликът на св. Наум става емблема на мосхополските издания (Грозданов 1983: 199–204). Печатницата в Мосхопол пряко се намесва в популяризирането и възобновяването на култовете към светците покровители на региона и най-вече на славянските светци. Там архиепископ Иоасаф започва издаването на Сборник със служби (Аколутия) на светците от Охридската архиепископия (1740–1742). Този нов етап при формирането на култа към славянските светци се осъществява като един цялостен процес не само на територията на книжнината, но и на територията на изкуството. Към началото на XVIII в. започват да се изобразяват и отделни епизоди от живота и чудесата на св. Наум, като най-популярни стават сцените „Чудото с мечката“, „Св. Наум изцелява бесните“ и „Успението на св. Наум“ (Грозданов 1995: 103–106). Основен принос за разпространението на изображенията с житийни сцени на св. Наум изиграва гравюра на Христофор Жефаравич и Томас Месмер, отпечатана във Виена през 1743 г. Върху нея са представени светецът в цял ръст, заобиколен от петнадесет сцени, илюстриращи живота и чудесата му, св. Марина, а под тях пейзаж с Охридското езеро, манастирът „Св. Наум”, градовете и селата по крайбрежието. Христофор Жефаравич създава изобразителния агиографски цикъл на св. Наум на базата на контаминация на различни историко-книжовни първоизточници – житията на св. Наум, св. Климент, св. Йоан Владимир, както и на местни фолклорни легенди, които не са засвидетелствани писмено (Грозданов 1995: 128–129).

Гравюрата на Христофор Жефарович става изключително популярна и се репродуцира през XVIII–XIX в. на различни места на Балканите и в Хабсбургската империя (Давидов 1978: 261; Грозданов 1983: 241–243; Грозданов 2011: 143–148, 185–191; Давидов 1990: 165–176; Гулевски 2007). Тя оказва силно влияние върху по-късните живописни изображения, като закрепва и установява тематичните и иконографските характеристики на житийния цикъл. Гравюрата е използвана като модел за няколко житийни икони, които почти дословно я повтарят: икона от Народния музей в Белград (средата на XVIII в.) (Јовановић 1959; Давидов 1980); икона, създадена за църквата „Св. Богородица Перивлепта“ и пренесена в църквата „Св. Никола Геракомия” в Охрид (1779–1780) (Грозданов 1983: 227–228; Грозданов 1990: 188; Поповска-Коробар 2005: 109–110); икона от Музея за християнско изкуство в София (края на XVIII – началото на XIX в.; НАМ № 2321) (Бакалова 1993); икона (1854) от църквата „Св. Георги“ в Ресен (Палигора 2011: 252–259); икона от митрополията в Лерин (Нихоритис 2006: 103–104) и др. Гравюрата е оказала влияние и върху иконите на св. Наум от Будимската епархия (Хабсбургска империя), дело на зографи преселници от Корчанския регион (Давидов 1980; Грозданов 1983: 228–243; Грозданов 1995:

217–230; Грозданов 2011: 148). Сцените от гравюрата са използвани от Търпо Зограф при изписването на единствения житиен цикъл в монументалната живопис от гробничния параклис на св. Наум в неговия манастир (1800), като сцените са редуцирани до девет (Грозданов 1995: 127–128). Надписите във всички споменати образци са на гръцки, единствено в иконата от София надписите са на български, при това на характерния за Охридско народностен диалект.

През XVIII и XIX в. в Охридския и Корчанския регион се създават икони на св. Наум, в които са включени само между две и четири житийни сцени. Тук ще се спра на една подобна икона „Св. Наум с житийни сцени и св. Параскева“ (1842; Национална художествена галерия (по нататък НХГ) № 520; дърво/темпера; 34,5 x 27 см)[3]. Надписите са на гръцки език, изписани с малки букви, в долната част на иконата има ктиторски надпис и подпис на зографа, но неговото име не се разчита достатъчно добре: „1842 μαΐου 7 δια χειρὸς [...] Αβι[...]μπουλου ἀρβανιτου βλαχου(?) [...] πλιασότου“. На гърба на иконата е издълбано: „1802 M“. Като година на създаване на иконата приемаме 1842, а годината, издълбана на гърба, вероятно се отнася за времето, когато дъската е била подготвена за изписване. Иконата е постъпила във фонда на Националната галерия през 1975 г. от Министерство на вътрешните работи и беше показана за първи път през 2014 г. в изложбата „Радостта от молитвата“ в Музея за християнско изкуство. Сцените и образите са поместени в шест клейма, разположени в два реда, като двете централни изображения са с по-големи размери от останалите. В центъра на горния ред е св. Наум (ὁ ἅγιος Ναούμ) представен в монашески одежди със свален на рамената кукулий. В едната ръка държи кръст, а в другата патерица и броеница.

Първата сцена, поместена на горния ред вляво е „Кръщението на царската дъщеря” (ὁ ἅγιος βαπτείζι την βασιλοποῦλα)[4]. На фона на зелен хълмист пейзаж вляво е изобразен св. Наум, сложил една ръка върху главата на принцесата, а с другата полива вода върху нея. Тя е представена гола, със скръстени ръце пред гърдите, стъпила до глезените в река. Зографът е имал свой иконографски и композиционен подход, различен от публикуваните досега изображения. Например в житийните икони на св. Наум от Музея за християнско изкуство в София и от църквата „Св. Никола Геракомия“ същата сцена се разгръща на фона на архитектурен пейзаж – стените на

[3] За иконата споменава И. Гергова в дисертационен труд за получаване на научна степен „Доктор на науките“ (Гергова 2004: 300).

[4] За правописните норми на гръцките надписи в монументалната живопис в България през Османския период, за техните лингвистични регистри и функция в условията на българско-гръцко двуезичие, вж. Василев 2017: 23–49; 305–355.

манастира или на двореца. Принцесата е до колената във водата (езерото), с ръце прикрива гърдите си, от кръста надолу е загърната, св. Наум полива с купичка вода върху главата ѝ, а в дясната част е представена група хора. Търпо Зограф интерпретира този епизод в гробничния параклис на св. Наум като изобразява царската дъщеря гола в голям купел, ръцете ѝ сочат към светеца, а вдясно са изобразени царят и свитата му на фона на дворцовите стени.

Самият сюжет не почива на никакви исторически сведения, в които да се споменава св. Наум да е кръстил принцеса, но различни варианти на легендата са добре познати в устния фолклор от Охридско. Най-разпространен е наративът как св. Наум изцелява болната принцеса чрез кръщение.

Горе вдясно е представено чудото с крадеца на коня, който осъмва пред манастирските порти (έκλεψε το άλογο εξιμέρ[ω]σε ης τιν πόρτο; открадна коня, осъмна пред портата). Св. Наум не е изобразен в тази сцена, на преден план е крадецът, облечен с фустанела и с червен фес, който води за юздите бял кон. На фона детайлно е изобразена манастирската църква, с два купола и гробничният параклис на св. Наум с купол. Макар доста схематично и наивистично, църквата е представена съвсем достоверно, което показва, че зографът е познавал манастира на св. Наум. В гравюрата на Христофор Жефарович и в житийните икони, създадени по нейния модел, този сюжет е интерпретиран в два епизода: крадецът през нощта – излиза от манастира, яздейки, и крадецът на изгрев слънце – върху коня обратно пред портата, където стои св. Наум. В стенописа на Търпо Зограф е изобразен само вторият епизод – крадецът върху кон и св. Наум, който го чака пред манастира. Надписът към тази сцена в гравюрата е: „ο κλέψος το άλογο ξημερώνη εις την πόρταν“ (крадецът на коня осъмва пред портата), а върху иконата от Музея за християнско изкуство в София е: цо ѹкраде конїѡтъ ѡсмнѹ прѣтъ порѹтата. Изборът на различна иконография може да се дължи и на малките размери на иконата, но разликата в надписите показва, че всеки автор е познавал добре сюжета и го е озаглавявал свободно.

В лявата част на долния регистър на иконата от Музея за християнско изкуство (НХГ, № 520) е илюстрирано „Чудото с впрягането на мечката“ (ὁ ἅγιος ζεύγι τῆν αρκούδα; светецът впряга мечката). Изобразен е св. Наум, който държи впрегнати бял вол и кафява мечка. В повечето примери, илюстриращи това чудо, е изобразен св. Наум, който държи мечката и селянин в двуколка с впрегнати мечка и вол. В разглежданата икона, вероятно поради липса на място, композицията е редуцирана само до най-важните елементи.

Това чудо на св. Наум не е засвидетелствано в писмените извори, но е било много разпространено в устната традиция (Шапкарев 1973: 105; Янкова 1993) и започва да се изобразява най-рано, още преди отпечатването на гравюрата на Христофор Жефарович. Чудото с мечката се превръща и

в нещо като емблема на самия манастир на св. Наум. Върху печат на манастира (от втората половина на XVII в.[5]; Национален църковен историко-археологически музей, София (нататък НЦИАМ) за първи път е изобразена житийна сцена, която илюстрира „Чудото с впрягането на мечката“. То е изобразено и върху два печата от 1774 г. (Гошев 1940; Грозданов 1983: 111–112, 204–206; Целакоски 1983). Въпреки популярността на този епизод иконографската схема очевидно не е съвсем твърдо установена, което вероятно се дължи на различните варианти на самата легенда[6].

В центъра на долния ред е представено Успението на св. Наум (Ἡ κοίμησις τοῦ ἁγίου). На преден план е каменен одър, върху който е положено тялото на светеца, зад него са изобразени шест фигури без ореоли, а най-отпред е поставен висок свещник с една запалена свещ. Типологичните характеристики на образите не се отличават с особена специфика, но техният брой говори недвусмисленно, че са изобразени останалите от светите Седмочисленици. Фигурата в центъра е с бяла широка брада, представена в червени архиерейски одежди и омофор, държи черна разтворена книга. На главата е с цилиндричен черен клубок (калимявка) и було. Това е единственият архиерей в композицията, като върху него е поставен допълнителен визуален акцент чрез червения цвят на одеждите. От двете му страни са двама персонажи с къси кафяви бради, в пурпурни раса, с калимявки на главите без монашеско було, които също държат разтворени черни книги. На втори план са трима монаси с черни калимявки и було.

Тази сцена заслужава по-специално внимание, тъй като напълно се различава от познатите изображения на Успението на св. Наум Охридски. В повечето си варианти сцената е доста наративна и в някои случаи, дори бих я нарекла историческа. Първите известни изображения датират от XVIII в., но с голяма вероятност може да се твърди, че на мястото на гроба на св. Наум е имало и по-старо изображение на неговото успение, което е използвано като модел през XVIII в. Най-старата запазена сцена на Успението на св. Наум е върху икона на св. Климент и св. Наум от иконостаса на манастирската църква, дело на йеромонах Константин Зограф (1711 г.) (Грозданов 1983: 208–209; Грозданов 1995: 103–106). Успението е поместено в долния ляв ъгъл, зад главата на св. Наум пирамидално са разположени шест фигури, три от които с ореоли[7]. Св. Климент е най-отгоре, в центъра, държи разтворена книга. Наведени над главата и над нозете на светеца са изобразени още две фигури без ореол, които вероятно са игуменът на мана-

---

[5] Тук приемаме датирането на Цв. Грозданов (Грозданов 1983: 204–205), не на Ив. Гошев, който датира печата към първата половина на XVI в. (Гошев 1940).

[6] За вариантите на легендата и библиография вж. Минчев 2012.

[7] Цв. Грозданов идентифицира фигурите като св. Климент, св. Кирил, св. Методий, св. Лаврентий и още две фигури (Грозданов 1983: 208).

стира и монах. Тази иконографска схема продължава да се интерпретира и в някои по-късни икони, но паралелно се създава и друга. При нея не присъстват останалите славянски светци, а е представен моментът на опелото, извършвано от монашеското братство. Подобен иконографски вариант е изобразен в икона на св. Наум от църквата „Св. Спас“ в Скопие (начало на XVIII в.) (Поповска-Коробар 2005:102), а по-късно се пресъздава и в миниатюрни графични изображения в Мосхополската служба от 1742 г. (за нея вж. Peyfuss 1989: 126–127).

Следващ етап от развитието на иконографията на Успението на св. Наум е свързан със споменатата гравюра на Христофор Жефарович. Той пресъздава една трета изобразителна концепция на сцената – композицията е усложнена, изобразени са множество фигури около одъра, три от тях (на дякон и двама архиереи) са с ореол. Архитектурният фон е много подробен и възпроизвежда характерна западноевропейска архитектура с готически прозорци и орнаменти. Малките размери, а и самата графична техника не представят с яснота типологичните характеристики на персонажите с ореол. Но в иконите, създадени по нейния модел, особено в тази от София, фигурата на архиерей до главата на св. Наум може категорично да се идентифицира като св. Климент Охридски.

Сцената от гробничния параклис на св. Наум в неговия манастир, дело на Търпо Зограф, представя много по-подробна картина с повече персонажи – изобразени са св. Седмочисленици, но и монаси и миряни на фона на реалния архитектурен декор на манастирските стени и църквата „Св. Архангели“ (Грозданов 1983: 225–226; Грозданов 1995). Фигурите са композирани в две групи в дясно и вляво от одъра, а в центъра е изобразен дякон с ореол, който кади с кадилница над тялото на св. Наум. Вляво на преден план е св. Климент, с едната ръка благославя, с другата държи владишка патерица, до него са св. Методий с разтворена книга, св. Кирил и св. Сава. От другата страна в монашески одежди са св. Горазд и св. Ангеларий. Св. Кирил и св. Методий са изобразени като действени участници в опелото, по същия начин както и останалите от Седмочислениците, които са били живи по време на събитието. Тяхното присъствие обаче по-скоро следва да се приеме като на небесни свидетели на събитието, дошли да придружат душата му.

В сцените на „Успение на св. Наум“ св. Климент Охридски е изобразен като реален, действен участник в опелото. Това събитие е засвидетелствано във второто житие на св. Наум, което произхожда от неговия манастир и се датира най-често към XVI в., но е създадено вероятно върху по-стари извори (Житиеписни творби 1986: 80–83, 525–528; Николова 1993). Там се казва, че „честното му тяло [на св. Наум] биде приготвено за погребение от божествените ръце на Христовия архиерей Климент Охридски и е положено с почест в гроб откъм дясното крило на храма“. В изкуството не

са известни житийни сцени на св. Климент, така единствената наративна сцена, в която се изобразява св. Климент, е от житийния цикъл на св. Наум.

От прегледа на изображенията става ясно, че паралелно са функционирали различни иконографски варианти на „Успението на св. Наум“, но нито един от тях не е интерпретиран в разглежданата икона – тук и композицията, и замисълът се различават. Иконографията ѝ е различна и от традиционните изображения на успение на светци въобще. От една страна е представен реален момент от опело на монах от неговото братство, от друга – символична сцена, на която присъстват останалите шестима славянски просветители. Композирането на шестте фигури много напомня и на изображенията на св. Седмочисленици, представени като обща група. В изброените като паралел примери най-често св. Климент се изобразява с разтворена книга над тялото на св. Наум, но в гробничния параклис с книга е св. Методий. Св. Методий най-често се представя и в центъра на композициите на св. Седмочисленици в паметниците от Албания, и то в червени архиерейски одежди (Lozanova 2003; Русева 2011; Русева 2016; Rousseva 2017: 73–79). Имайки пред вид иконографските характеристики на персонажа, изобразен в центъра, тук по-вероятно да е изобразен св. Методий под влияние на изображенията на св. Седмочисленици, а не св. Климент.

Вдясно на долния ред на иконата е представена св. Параскева (ἡ ἁγία Παρασκευή) в цял ръст, в син хитон и лилав мафорий, покриващ главата ѝ, в едната си ръка държи кръст, а в другата държи съда с отрязаната ѝ глава. Поместването на фигурата на светицата тук може да се дължи на конкретно желание на ктитора или пък иконата е била предназначена за църква, посветена на св. Петка. Обвързването на св. Параскева със св. Наум не е изключение, особено за региона на Корча. Много сходна като стил, но доста по-късна е иконата „Благовещение, св. Наум, св. Антоний и св. Параскева“ (1882; зограф Георги; Корча, Музей за средновековно изкуство; № 377) от църквата „Св. Троица“ в Корча (Xhaferaj 2018). На източната стена на външната галерия на църквата „Св. Архангели“ (1682–1728) в Мосхопол фигурите на св. Наум и св. Петка също са изобразени една до друга (Русева 2006: 252). В икона „Коронясване на св. Богородица, светци и сцени“ отново е изобразен Наум заедно със св. Петка (1770; Будимската епархия „Преображение Христово“; Сентендре, Унгария) (Грозданов 1995: 226–228). В Корчанското село Люшня съществува църква „Св. Петка“, откъдето пък произхожда икона на св. Наум с житийни сцени (1759), дело на зограф Никола Гуга.

Зографът, автор на разглежданата икона, не е много високо школуван, иконата е изпълнена доста наивистично, графиите са много дълбоки, лицата не се отличават с индивидуалност, надписите са изписани небрежно, с някои грешки. Интересното тук обаче е, че и четирите житийни сцени не са създадени по модела на композициите от гравюрата на Христофор Жефарович и имат различна иконография. Очевидно зографът е познавал

други образци на житийните сцени на св. Наум, а много вероятно и на композицията на св. Седмочисленици. Произходът на иконата не е известен, но съдейки по стила и иконографията на изобразените сюжети, както и по надписите на гръцки език, може да предположим, че тя е създадена в региона на Корча.

Втората икона, на която ще се спра, е „Св. Богородица Благолюбива, св. Николай и св. Наум“ (1842 или 1849 г.; 50,5 х 37,5 см; НХГ № 897)[8]. Иконата е постъпила в Националната галерия от частно лице през 1977 г., участвала е в изложба „Българската икона“ във Финландия през 1998 г., а днес е изложена в постоянната експозиция на Музея за християнско изуство. Ктиторският надпис и годината на изписване е частично унищожен в долната си част и трудно се разчита, името на зографа е изписано само с инициал „...χειρ Т (?) Ноєврн... 1842“ (или 1849). Фонът е златен, св. Богородица (МНР ΘΟΥ) е представена в иконографския тип Елеуса (Умиление) и Царица, прегърнала Младенеца до лицето си, в розов мафорий с богата златна украса, с корона на главата. Младенецът с една ръка държи мафория ѝ, с другата благославя, облечен е със зелена дреха с дълги ръкави, украсена със златни флорални орнаменти и червен химатий със златна щрафировка. Св. Богородица е означена с рядко срещания в църковното изкуство епитет Благолюбнвѧѧ Матн, който е синоним на по-разпространения епитет „Сладкоцелувателна“ (Γλυκοφιλούσα). Този епитет на св. Богородица се среща в химнографията и в молитвословите, но за иконописта е изключение.

Фигурите на двамата светци са в много по-малък мащаб, представени симетрично от двете страни зад рамената на св. Богородица, обърнати към нея. Св. Николай (С҃тіьй Ннколай) е в архиерейски одежди, благославя с едната ръка, в другата държи Евангелие. Св. Наум (С҃тіьй Наум)[9] е представен леко приведен напред, в молитвена поза със скръстени ръце. Лицето е изразително и одухотворено, излъчващо молитвено вглъбение. Светецът е в монашески одежди, монашески калпак, върху който е поставено монашеското було. Св. Наум обикновено се изобразява със свален на рамената кукулий, но през XIX в. в творчеството на Дичо Зограф и други автори се представя по подобен начин – с покрита глава.

Иконата е дело на много високо школуван майстор, в някои отношения близък до дебърските зографи, но стилът му се отличава с повече „академичност“ при третиране на образите, детайлност и финес. Изключителното майсторство на зографа се откроява в психологизацията на образите, слож-

---

[8] Междувременно иконата е публикувана с кратка анотация в общ каталог на Националната галерия в София (Русева 2021: 35).

[9] Прави впечатление странното изписване на съкращението за свети, а също, че при изписването на името на св. Наум, подобно на гръцкото изписване ναούμ, няма малък или голям ер накрая.

ните движения на фините ръце, особено благославящата ръка на Младенеца и цялостния колорит. Тъжните лица на персонажите контрастират с яркия и светъл колорит, доминиран от златно, розово и зелено, и с пищната украса от барокови орнаменти. Цялостната композиция е много сходна с тази на икона „Св. Богородица Сладкоцелувателна, св. преподобни Теофил Киево-Печорски и св. Йоан Кръстител“[10] (1848) от манастира „Св. Йоан Бигорски“ (РСМакедония), атрибутирана като дело на Дичо Зограф от С. Цветковски (Цветковски 2019: 23, ил. 17; Цветковски 2020а: 8, 28, ил. 22; Цветковски 2020б: 101).

Съчетаването в една икона на образите на св. Николай и св. Наум свидетелства, че иконата вероятно произхожда от региона на Охрид, тъй като заедно със св. Климент, тримата се почитат като закрилници на града и често се изобразяват заедно.

Третата икона на Св. Наум (1871; Созопол (?); НХГ № 105; дърво/темпера; 61 х 45 см) е дело на зографа Сократ Георгиу от Созопол (Русева 2020: 30). В долната лява част на иконата е ктиторският надпис и подписът на зографа: „Δει εξώδον τȣ̃ Ναȣ̃μ κριστάνȣ/ βόκτιση πετρο μεγκη χριστȣ/ βελίκου 1871 χειρ Σοκράτου Γεωρ..“ („Иждивение на Наум, Кръстан, Воктиси (?), Петър, Менка, Христо, Велико, 1871, от ръката на Сократ Георгиу“). Иконата на св. Наум Охридски е създадена най-вероятно по желание на ктитора, който носи името Наум. Зографът Сократ Георгиу (1841–1893) се установява в Созопол, работи в региона на южното Черноморие, Странджанско и Одринско. Във фонда на Музея за християнско изкуство в София се съхранява цяла група царски и празнични икони, подписани от Сократ Георгиу през периода 1870–1871 г., които вероятно произхождат от една и съща църква.

Св. Наум е представен фронтално в цял ръст в архиерейско облачение: синьо-зелена владишка митра, панагия, бял омофор с кръстове, розово-червен фелон и синьо расо, украсено с флорални орнаменти. Изобразен е възрастен – с бяла коса и дълга бяла заострена брада. Идентификационният надпис е: „СВ. Наумъ ЧУД. [отворецъ] Охрадскій.“ Изобразяването на св. Наум като архиерей не почива на никакви сведения, било книжовни или фолклорни за това. Още повече, че от XIV в. иконографските му характеристики са твърдо установени в паметниците от региона на Охрид и той се изобразява винаги като монах във велика схима, с кафява заострена брада. Нетрадиционната иконография на св. Наум и погрешното изписването на „Охридски“ като „Охрадски“ обаче не е изолиран случай в православното изкуство. Засвидетелствани са и няколко по-ранни изображения на св. Наум като архиерей, които обаче вероятно се дължат на някакво обър-

[10] Св. Богородица на тази икона е означена като сладкоцѣлувателна.

кване. В църквата „Св. Никола Болнички“ в Охрид (XV в.) в медальон, до св. Климент Охридски, е изобразен светец с портретните характеристики на св. Наум – с тъмна издължена брада, но с омофор и затворено Евангелие (Суботић 1980: 112). Г. Суботич оставя отворен въпроса с идентификацията на светеца като св. Наум. В църквата „Св. Георги“ (1605) във Върбяни (Охридско) в медальон е представен св. Наум, сигниран като ст҃н наѹмѹ, с тъмна раздвоена брада, облечен в полиставрион и омофор, в ръце държи затворено Евангелие (Ангеличин-Жура 1997). В църквата „Св. Преображение“ („Св. Параскева“) (1815) в Самарина (близо до Гревена, Северна Гърция) на южната стена на дяконикона Михаил Анагности и синът му Димитър от Самарина изписват светец архиерей, който е сигниран като Ν(ουμ) πατριάρχης αχριδών (св. Наум патриарх Охридски). Облечен е в синьо расо, червен фелон, бял омофор, червен епитрахил, в едната ръка държи затворено Евангелие (Παπαγεωργίου 2004: 102, ил. 28γ). Зографите вероятно са искали да изпишат св. Климент, който през тази епоха се означава и като патриарх Охридски. Може да приемем и това изображение като объркване, тъй като същите зографи са изписали по-късно икони с образа на св. Наум с характерните му иконографски белези като монах с тъмна брада.

През XIX в. изображенията на св. Наум като архиерей вече не се дължат на случайност и не могат да се обяснени с грешка на зографа. Върху камбана от 1839 г. от манастира „Св. Наум“ светецът е изобразен с архиерейски одежди, корона, патерица, брадата е къса и широка (Ангеличин-Жура 1997: 129). В свое изследване наскоро анализирах пет изображения на светите Седмочисленици, създадени по общ модел, който се отличава с нетрадиционна иконография и нетрадиционни сигниращи надписи (Русева 2020). Това са: литография, отпечатана в типографията на А. В. Морозов в Москва през 1869 г. (Грозданов 1990: 200–202); икона от село Калово в Странджанския регион НЦИАМ (Гергова 1993: 9–10; Бакалова 2015: 80–81; Русева 2020); икона от Музея за християнско изкуство в София (70-те години на XIX в.; № НГЧИ, БИ-II-ж-2; дърво, темпера; 10 х 14 см) (Русева 2020); икона от църквата „Св. Архангел Михаил“ във Варна (Уста-Генчов 1927: 96–97; Василиев 1965: 558) и икона от църквата „Св. Георги“ в Трявна (Уста-Генчов 1927: 97–98)[11]. Създадени са още няколко късни икони и стенописи, които интерпретират същата иконография на св. Седмочисленици в България и РСМакедония. Във всички тези примери св. Наум Охридски е изобразен като архиерей с бяла брада. Върху московската литография и иконата от село Калово епитетът „Охридски“ е изписан като „Охрадскій“ (Русева 2020). Очевидно литографията на св. Седмочисленици е била разпространена по южното Черноморие и Странджанско

[11] Днес местонахождението ѝ е неизвестно (Уста-Генчов 1927: 97–98).

и е служила като модел за създаване на икони от различни зографи. Със сигурност може да твърдим, че Сократ Георгиу е познавал московската литография с образите на св. Седмочисленици и я е използвал като модел за създаването на икона само на св. Наум Охридски. За това свидетелстват напълно идентичният надпис, иконографията на св. Наум като архиерей, като дори детайлите на владишката митра са повторени почти дословно – синьозелена с три овални медальона с изображения, в долната част със зъбчат златен ширит, обсипан с камъни. При третирането на лика също може да се открие влияние от академичното третиране на образите от московската литография.

Иконата от Созопол показва, че през този късен период култът към св. Наум вече не е само регионален, свързан с териториите на Охридския диоцез, а се превръща в общоправославен и започва да се разпространява и в твърде отдалечени от Охрид територии.

В подкрепа на това твърдение тук само ще спомена за една рисунка в тефтер (първа половина на XIX в.[12]; НХГ № 834), собственост на зографи от град Елена, най-вероятно на Яков, Йоан Попрайков (Иванчо Попович) и ученика му Йордан Михов (Гергова 2004: 238–239; Куюмджиев 2021: 136). На страница 59 с червен молив е изобразен св. Наум (Наумъ), който държи на въженце мечка, завързана за муцуната. Портретните характеристики се отличават от традиционно установените за Охридския регион. Върху брадата е изписано „че“, вероятно съкращение от черна, указание за цвета на брадата. Това е единственото известно ми изображение, в което св. Наум държи мечката на въженце, а не за врата или главата. Въпросът откъде еленските зографи са копирали това изображение, си остава отворен. Възможно е и да не са виждали подобно изображение, но да са чували широко разпространената легенда, или странната рисунка да се дължи на техния учител – светогорския зограф Никифор от Карпениси (Куюмджиев 2021: 136). Като цяло стилът на рисунката много напомня на руските картинни ерминии.

***

Представените тук произведения не само обогатяват общата галерия с образи на св. Наум, но и показват съществуването на различни от познатите досега иконографски варианти на светеца и сцените от житието му, което доказва многообразието в неговата иконография и устойчивостта в почитанието към него.

---

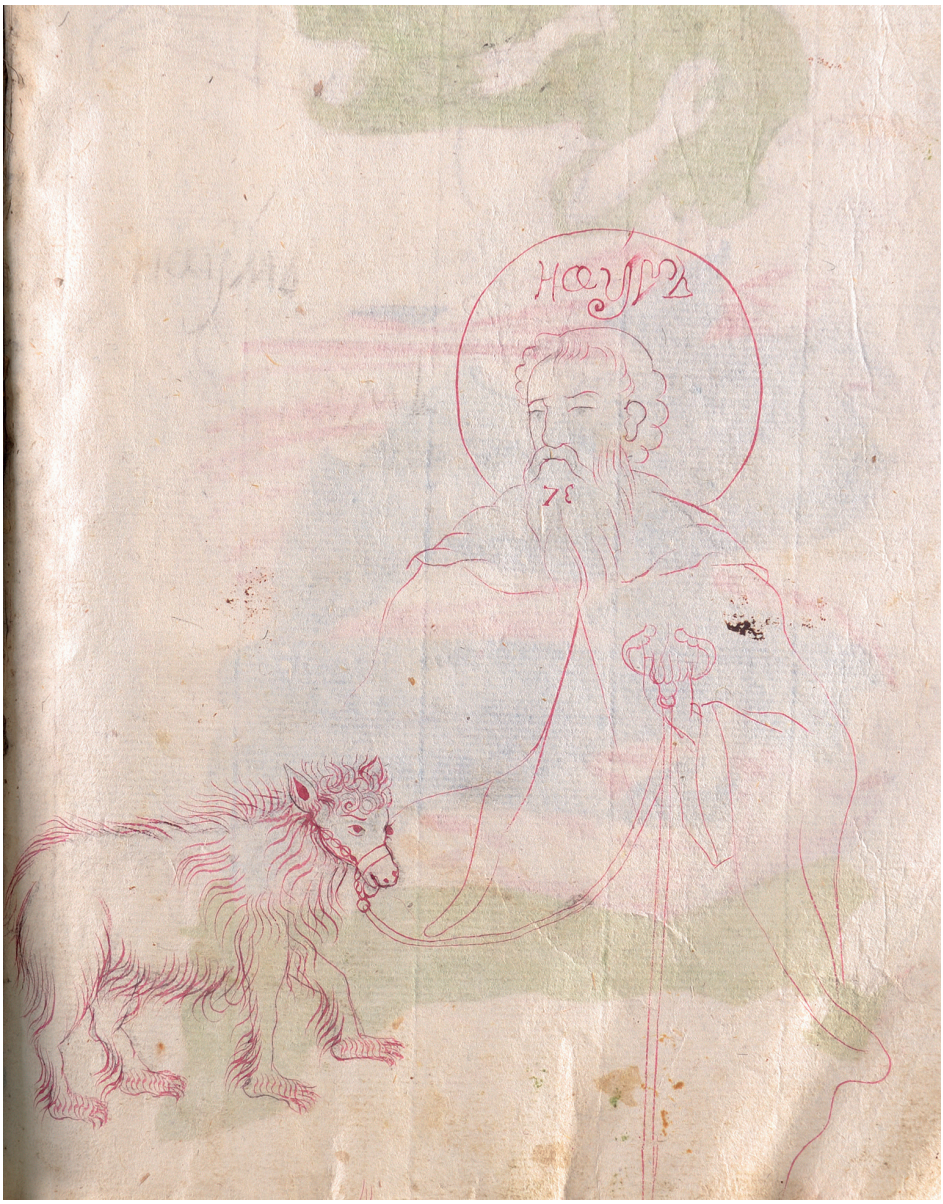
[12] Най-ранната година, която присъства в тефтера, е 1826.

Св. Наум Охридски с житийни сцени и св. Параскева, 1842 г.

Св. Богородица Благолюбива, св. Николай и св. Наум Охридски, 1842 г. или 1849 г.

Св. Наум Охридски, детайл от икона „Св. Богородица Благолюбива, св. Николай и св. Наум“

Св. Наум Охридски, зограф Сократ Георгиу, 1871 г.



Св. Наум Охридски и мечката. Рисунка в тефтер на зографи от Елена, първа половина на XIX в.

ЛИТЕРАТУРА

Ангеличин-Жура 1997 — А н г е л и ч и н - Ж у р а, Г. *Новоткриени средновековни портрети на св. Наум Охридски и архиепископ Прохор.* – В: Страници от историјата и уметноста на Охрид и Охридско (XV–XIX в.). Охрид, 1997, с. 127–136 [Angelichin-Zhura, G. Novotkrieni srednovekovni portreti na sv. Naum Ohridski i arhiepiskop Prohor. – V: Stranitsi ot istorijata i umetnosta na Ohrid i Ohridsko (XV–XIX v.). Ohrid, 1997, s. 127–136].

Бакалова 1993 — Б а к а л о в а, Е. *Една неизвестна житийна икона на св. Наум от Софийския археологически музей*. – Проблеми на изкуството, 26 (1993), № 4, с. 12–20 [Bakalova, E. Edna neizvestna zhitiyna ikona na sv. Naum ot Sofiyskia arheologicheski muzey. – Problemi na izkustvoto, 26 (1993), № 4, s. 12–20].

Бакалова 2015 — Б а к а л о в а, Е. *Култ – текст – образ. Изображенията на св. Кирил и св. Методий в изкуството на православния свят*. – Библиотека, 22 (2015), № 3, с. 60–95 [Bakalova, E. Kult – tekst – obraz. Izobrazheniyata na sv. Kiril i sv. Metodiy v izkustvoto na pravoslavnia svyat. – Biblioteka, 22 (2015), № 3, s. 60–95].

Василев 2017 — В а с и л е в, Цв. *Гръцкият език в църквите със смесени надписи от XVII век в България – епиграфски репертоар, езикови особености, механизми на писане*. София, 2017 [Vasilev, Tsv. Gratskiyat ezik v tsarkvite sas smeseni nadpisi ot XVII vek v Bulgaria – epigrafski repertoar, ezikovi osobenosti, mehanizmi na pisane. Sofia, 2017].

Василиев 1965 — В а с и л и е в, А. *Български възрожденски майстори*. София, 1965 [Vasiliev, A. Balgarski vazrozhdenski maystori. Sofia, 1965].

Гергова 1993 — Г е р г о в а, И. *Графични модели във възрожденската иконография на славянските просветители*. – Проблеми на изкуството, 26 (1993), № 4, с. 3–11 [Gergova, I. Grafichni modeli vav vazrozhdenskata ikonografia na slavyanskite prosvetiteli. – Problemi na izkustvoto, 26 (1993), № 4, s. 3–11].

Гергова 2004 — Г е р г о в а, И. *Култовете на българските светци през Възраждането*. Дисертация за получаване на научна степен „Доктор на науките“. София, 2004 [Gergova, I. Kultovete na balgarskite svettsi prez Vazrazhdaneto. Disertatsia za poluchavane na nauchna stepen „Doktor na naukite“. Sofia, 2004].

Гошев 1940 — Г о ш е в, И. *Старите печати на манастира св. Наум в Македония.* – В: Сборник в памет на проф. ПетърНиков (= ИБИД. Т. 15–18). София, 1940, с. 91–108 [Goshev, I. Starite pechati na manastira sv. Naum v Makedonia. – V: Sbornik v pamet na prof. Petar Nikov (= IBID. T. 15–18). Sofia, 1940, s. 91–108].

Грозданов 1983 Г р о з д а н о в, Цв. *Портрети на светители од Македонија од IX–XVIII век*. Скопје, 1983 [Grozdanov, Cv. Portreti na svetiteli od Makedonija od IX–XVIII vek. Skopje, 1983].

Грозданов 1990 Г р о з д а н о в, Цв. *Студии за охридскиот живопис*. Скопје, 1990 [Grozdanov, Cv. Studii za ohridskiot zhivopis. Skopje, 1990].

Грозданов 1995 Г р о з д а н о в, Цв. *Свети Наум Охридски*. Скопје, 1995 [Grozdanov, Cv. Sveti Naum Ohridski. Skopje, 1995].

Грозданов 2011 Г р о з д а н о в, Цв. *Живописот во Македонија XVIII–XIX век. Студии*. Скопје 2011 [Grozdanov, Cv. Živopisot vo Makedonija XVIII–XIX vek. Studii. Skopje 2011].

Гулевски 2007 Г у л е в с к и, А. *Графиката св. Наум (1743) на Христофор Жефарович од Битолската митрополија*. – Црквене студије, 4 (2007), с. 425–452 [Gulevski, A. Grafikata sv. Naum (1743) na Hristofor Žefarovič od Bitolskata mitropolija. – Crkvene studije, 4 (2007), s. 425–452].

Давидов 1978 Д а в и д о в, Д. *Српска графика XVIII века*. Нови Сад, 1978 [Davidov, D. Srpska grafika XVIII veka. Novi Sad, 1978].

Давидов 1980 Д а в и д о в, Д. *Култ св. Наума у Будимској епархији* [Davidov, D. Kult sv. Nauma u Budimskoj eparhiji]. – Balcanica, 9 (1980), с. 85–105.

Давидов 1990 Д а в и д о в, Д. *Споменици Будимске епархије*. Београд, 1990 [Davidov, D. Spomenici Budimske eparhije. Beograd, 1990].

Житиеписни творби 1986 *Стара българска литература. Т. 4. Житиеписни творби*. София, 1986, с. 80–83, 525–528 [Stara balgarska literatura. T. 4. Zhitiepisni tvorbi. Sofia, 1986, s. 80–83, 525–528].

Јовановић 1959 Ј о в а н о в и ћ, М. *Икона св. Наума из Народног музеја у Београду.* – Рад војвођанских музеја, 8 (1959), с. 240–244 [Jovanović, M. Ikona sv. Nauma iz Narodnog muzeja u Beogradu. – Rad vojvoćanskih muzeja, 8 (1959), s. 240–244].

Куюмджиев 2021 К у ю м д ж и е в, А. *Произведения на светогорски зографи в България (1750–1850)*. София 2021 [Kuyumdzhiev, A. Proizvedenia na svetogorski zografi v Bulgaria (1750–1850). Sofia 2021].

Минчев 2012 М и н ч е в, Г. *Паметта на Свети Седмочисленици във фолклорните легенди и предания*. – В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 21. София 2012, с. 321–338 [Minchev, G. Pametta na Sveti Sedmochislenitsi vav folklornite legendi i predania. – V: Kirilo-Metodievski studii. Kn. 21. Sofia 2012, s. 321–338].

Николова 1993 Н и к о л о в а, С. *За един непознат препис от службата на св. Наум Охридски*. – В: Хиляда и осемдесет години от смъртта на св. Наум Охридски. София, 1993, с. 31–57 [Nikolova, S. Za edin nepoznat prepis ot sluzhbata na sv.

Naum Ohridski. – V: Hilyada i osemdeset godini ot smartta na sv. Naum Ohridski. Sofia, 1993, s. 31–57].

Нихоритис 2006 — Н и х о р и т и с, К. *Охридските просветители Климент и Наум в гръцката традиция (нови моменти).* – В: Свети Наум – живот и дело. Скопје, 2006, с. 91–114 [Nihoritis, K. Ohridskite prosvetiteli Kliment i Naum v gratskata traditsia (novi momenti). – V: Sveti Naum – zhivot i delo. Skopje. 2006, s. 91–114].

Палигора 2011 — П а л и г о р а, Р. *Претставите на св. Наум Охридски во живописот од втората половина на XIX век во Преспанскиот регион*. – В: 1100 години от Упокојувањето на свети Наум Охридски. Охрид, 2011, с. 249–278 [Paligora, R. Pretstavite na sv. Naum Ohridski vo živopisot od vtorata polovina na XIX vek vo Prespanskiot region. – V: 1100 godini ot Upokojuvanjeto na sveti Naum Ohridski. Ohrid, 2011, s. 249–278].

Поповска-Коробар 2005 — П о п о в с к а - К о р о б а р, В. *Иконописот во Охрид во XVIII век*. Скопје, 2005 [Popovska-Korobar, V. Ikonopisot vo Ohrid vo XVIII vek. Skopje, 2005].

Русева 2006 — Р у с е в а, Р. *Образите на св. Наум в църковното изкуство на територията на Албания*. – В: Свети Наум – живот и дело. Скопје, 2006, с. 247–259 [Ruseva, R. Obrazite na sv. Naum v tsarkovnoto izkustvo na teritoriyata na Albania. – V: Sveti Naum – zhivot i delo. Skopje, 2006, s. 247–259].

Русева 2011 — Р у с е в а, Р. *Свети Йоан Кукузел и композицията на Светите Седмочисленици в манастира Арденица*. – В: 1100 години от Упокојувањето на свети Наум Охридски. Охрид, 2011, с. 175–187 [Ruseva, R. Sveti Yoan Kukuzel i kompozitsiyata na Svetite Sedmochislenitsi v manastira Ardenitsa. – V: 1100 godini ot Upokojuvanjeto na sveti Naum Ohridski. Ohrid, 2011, s. 175–187].

Русева 2012 — Р у с е в а, Р. *Нови данни за изобразителния култ към Светите Седмочисленици през XVIII–XIX в. на територията на съвременна Албания*. –Проблеми на изкуството, 45 (2012), № 4, с. 20–28 [Ruseva, R. Novi danni za izobrazitelnia kult kam Svetite Sedmochislenitsi prez XVIII–-XIX v. na teritoriyata na savremenna Albania. – Problemi na izkustvoto, 45 (2012), № 4, s. 20–28].

Русева 2016 — Р у с е в а, Р. *Образът на св. Климент Охридски в църковното изкуство на територията на съвременна Албания (XIV–XIX в.)*. – В: Песни за св. Климент. София, 2016, с. 485–512 [Ruseva, R. Obrazat na sv. Kliment Ohridski v tsarkovnoto izkustvo na teritoriyata na savremenna Albania (XIV–XIX v.). – V: Pesni za sv. Kliment. Sofia, 2016, s. 485–512].

Русева 2020 — Р у с е в а, Р. *Една непубликувана икона на светите Седмочисленици от фонда на Националната галерия в София – среща на културни влияния и модели*. – Palaeobulgarica, 44 (2020), № 3, с. 24–41 [Ruseva, R. Edna nepublikuvana ikona na svetite Sedmochislenitsi ot fonda na Natsionalnata galeria v Sofia – sreshta na kulturni vliyania i modeli. – Palaeobulgarica, 44 (2020), № 3, s. 24–41].

Русева 2021 — Р у с е в а, Р. *Християнско изкуство XI– XIX век*. – В: Национална галерия. Избрано от колекцията. София, 2021, с. 12–39 [Ruseva, R. Hristiyansko izkustvo XI–XIX vek. – V: Natsionalna galeria. Izbrano ot kolektsiyata. Sofia, 2021, s. 12–39].

Суботић 1980 — С у б о т и ћ, Г. *Охридска сликарска школа XV века*. Београд, 1980 [Subotić, G. Ohridska slikarska škola XV veka. Beograd, 1980].

Уста-Генчов 1927 — Уста-Генчов, Д. *Св. Климент и св. Седмочисленици в домашната ни иконография*. – Македонски преглед, 3 (1927), № 1, с. 75–104 [Usta-Genchov, D. Sv. Kliment i sv. Sedmochislenitsi v domashnata ni ikonografia. – Makedonski pregled, 3 (1927), № 1, s. 75–104].

Цветковски 2019 — Ц в е т к о в с к и, С. *200 години Дичо Зограф*. Каталог. Скопје, 2019 [Cvetkovski, S. 200 godini Dičo Zograf. (Katalog). Skopje, 2019].

Цветковски 2020а — Ц в е т к о в с к и, С. *Од уметничката ризница на Бигорскиот манастир*. Каталог. Скопје, 2020 [Cvetkovski, S. Od umetničkata riznica na Bigorskiot manastir. (Katalog). Skopje, 2020].

Цветковски 2020б — Ц в е т к о в с к и, С. *Живописот од XIX век во Струга и Струшко*. Скопје, 2020 [Cvetkovski, S. Živopisot od XIX vek vo Struga i Struško. Skopje, 2020].

Целакоски 1983 — Ц е л а к о с к и, Н. *Преданијата и старите печати на манастирот Свети Наум*. – Лихнида. Зборник на трудови, 5 (1983), с. 13–25 [Celakoski, N. Predanijata i starite pečati na manastirot Sveti Naum. – Lihnida. Zbornik na trudovi, 5 (1983), s. 13–25].

Шапкарев 1973 — Ш а п к а р е в, К. *Сборник от български народни умотворения*. Т. 4. Български приказки и вярвания. София, 1973 [Shapkarev, K. Sbornik ot balgarski narodni umotvorenia. T. 4. Balgarski prikazki i vyarvania. Sofia, 1973].

Янкова 1993 — Я н к о в а, В. *Онародняването в агиографията и житията на св. Наум Охридски*. – В: Хиляда и осемдесет години от смъртта на св. Наум Охридски. София, 1993, с. 69–77 [Yankova, V. Onarodnyavaneto v agiografiyata i zhitiyata na sv. Naum Ohridski. – V: Hilyada i osemdeset godini ot smartta na sv. Naum Ohridski. Sofia, 1993, s. 69–77].

Lozanova 2003 — L o z a n o v a R. *Images of Slavic Saints in Moschopolis and Vitkuqi (Albania).* – В: Славянските светии в историята на Християнската църква (= ГСУ, ЦВСП „Иван Дуйчев“, 92 (XI). София, 2003, с. 177–189 [V: Slavyanskite svetii v istoriyata na Hristiyanskata tsarkva (= GSU, TsVSP „Ivan Dujčev“, 92 (XI). Sofia, 2003, s. 177–189].

Peyfuss 1989 — P e y f u s s, M. *Die Druckerei von Moschopolis 1731–1769*. Wien, 1989.

Rousseva 2017 — R o u s s e v a R. *Cyril and Methodius in Historical Iconography*. – In: Celebrating the Legacy of Cyril and Methodius. With special reference to Historical Iconography of Mal. Valletta, 2017, p. 62–89.

Xhaferaj 2018 — X h a f e r a j, E. In: *Flora in Arts and Artefacts of Corča Region*. Ed. Konstantinos Giakoumis. Tirana, 2018, p. 218–223.

Παπαγεωργίου 2004 — Π α π α γ ε ω ρ γ ί ο υ, Ν. *Το καθολικό της Αγίας Παρασκευής και ο ναός της Μεταμορφώσεως του Σωτήρος Σαμαρίνας Γρεβενών: συμβολή στη μελέτη της θρησκευτικής ζωγραφικής στη Δυτική Μακεδονία στα τέλη του 18ου και στις αρχές του 19ου αιώνα.* PhD Dissertation Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο. Θεσσαλονίκης, 2004 [Papageōrgiu, N. To katholiko tēs Agias Paraskeyēs kai o vaos tēs Metamorphōseōs tu Sōtēros Samarinas Grevenōn: symvolē stē meletē tēs thrēskutikēs zōgraphikēs stē Dytikē Makedonia sta telē tu 18u kai stis arches tu 19u aiōna. PhD Dissertation Aristoteleio Panepistēmio. Thessalonikēs, 2004].

THE ICONOGRAPHY OF ST NAUM OF OHRID AND ITS DIVERSITY

(Notes on the Three Less Known Icons of St Naum of Ohrid from the Museum of Christian Art in Sofia)

(Summary)

The first icon is “St Naum with scenes of his life and St Paraskeva” (National Art Gallery № 520; wood/tempera; 34,5 x 27 cm) and depicts: “The Baptising of the Tzar’s Daughter”, “Horse Thief Who Was Caught at the Gates of the Monastery”, “The Miracle of Harnessing the Bear” and “The Dormition of St Naum”. The final scene has a row of six figures with no halos, standing behind the saint’s body and performing the burial ritual. The typological characteristics of those figures features no particular specifics, although their number speaks to the fact that they are, without a doubt, intended to be

the remaining of the Seven Slavic Saints. The central figure likely is St Methodius or St Clement of Ohrid, presented as an archbishop. None of the four scenes are based on Hristofor Zhefarovich's engraving and feature different iconography. It is clear that the zograph was familiar with other depictions of the life of St Naum, and, most likely, scenes featuring the Seven Slavic Sains as well. Featuring St Paraskeva alongside St Naum is not unique either, especially in the Korçë region. The origin of the icon is unknown, although, based on the style and iconography, as well as the Greek captions, one can assume that the provenance is Korçë region.

The second icon is "The Benevolent Mother of God, St Nicholas and St Naum" (1842 or 1849; 50,5 x 37,5 cm; National Art Gallery № 897). The icon was painted by a highly-skilled artist, whose style is somewhat similar to that of zographs from the Debar school, although there's a distinct attempt at being more "academic". The fact that St Nicholas and St Naum are featured in the same icon implies that it probably originated from the Ohrid region.

The third icon of St Naum (1871; National Art Gallery № 105; wood/tempera; 61 x 45 cm) is by Socrates Georgiou – a zograph from Sozopol. St Naum is depicted as an archbishop, with white hair and white beard. This iconography is in line with neither historical data, nor traditional depictions and is instead based on a lithograph of the Seven Slavic Saints, which was printed in the typography of A. V. Morozov in Moscow in 1869. Proof of this are the identical „СВ. Наумъ ЧУД.[отворец] Охрадскій" caption and well as the matching iconography of certain details. The icon from Sozopol shows that during that late period, the cult towards St Naum was no longer regional, but generally accepted in Orthodox Christianity and had begun spreading in regions further away from Ohrid.

The last work presented here is a drawing from a notebook (first half of 19th century; National Art Gallery № 834; pencil on paper) possession of zographs from Elena. St Naum is presented holding a bear tied on a robe, a certain iconography has no parallel.

Keywords: St Naum of Ohrid; iconography; icons; post-byzantine art; Church art.

Ralitsa Rousseva,
Institute of Art Studies – Bulgarian Academy of Sciences,
Museum of Christian Art – National Gallery of Bulgaria

Димо Чешмеджиев (Пловдив, България)

КЪМ ВЪПРОСА ЗА ИДЕНТИФИКАЦИЯТА НА ВЛАДЕТЕЛСКИЯ ОБРАЗ В РЪКОПИС СИН. 262 ОТ ДЪРЖАВНИЯ ИСТОРИЧЕСКИ МУЗЕЙ В МОСКВА*

В настоящия текст ще стане дума за известния образ от миниатюра в преписа на *Учителното евангелие* на Константин Преславски от Държавния исторически музей в Москва (ГИМ, Син. 262). Ръкописът и съответно образът обикновено се датират от първата трета на XIII в. (Горский, Невоструев 1859: 402, № 163; Голышенко 1963: 64; Вздорнов 1980: 16, № 1)[1], но напоследък има и нова датировка – от XI–XII в. (Уханова 2009: 134–136). Ръкописът е пергаментен, образът се намира на обратната страна на първия лист[2], в миналото е принадлежал на Московската синодална сбирка. Представлява изображение en face на изправена фигура върху златен фон, облечена в богато царско (княжеско[3]) облекло – туника от златотъкан плат в червено, със златотъкана мантия и тесен червен колан. Дясната ръка е на равнището на гърдите и в нея владетелят (няма съмнение, че изображението е владетелско!) е държал нещо (кръст или скиптър?). Лявата ръка е вдигната високо и е с обърната навън длан. Короната е от византийски тип – стема, с меко дъно, над което се кръстосват две дъги, и е с едър скъпоценен камък на челото[4]. Владетелят е обут в черни ботуши. Изображението е на млад голобрад мъж, поставен в богато орнаментирана рамка, оформена като свод, завършващ с червен кръст отгоре. Особено важен е надписът около богато

---

* Статията е написана с подкрепата на Fondation Maison des Sciences de l'Homme, Paris/ Le rapport est rédigé avec le soutien de Fondation Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

[1] Още мнения относно датировката на ръкописа у Thomson 1986: 41–42.

[2] Този първи лист е извън тетрадите и лицето му е празно, като има само указание вєрхоѩ, което показва, че листът е подвързан правилно и на лицевата страна е трябвало да има текст или друго изображение, вж. Николова, Косева-Тотева 2018: 342.

[3] Г. Атанасов приема, че костюмът е кесарски, получен от българския владетел като духовен син на императора (Атанасов 1999: 57–62; срв. Атанасов 2000: 46).

[4] Г. Атанасов смята, че това е кесарски стефанос, допълнен с шапка-факиолион, като намира паралел с короната, подарена на унгарския крал Геза I от Михаил III Дука, ок. 1071–1077 г. (Атанасов 2000: 46).

орнаментирания нимб: Сты Борисъ[5]. Под изображението руска ръка от XV в. е добавила: Борисглѣбъ, чийто смисъл е ясен – за късния книжовник това е Борис (Владимирович), брат на Глеб (Николова, Косева-Тотева 2018: 342–243). Заслужава да се отбележи, че самият сборник се отличава със семпла украса, като това е единствената миниатюра (Джурова 2013: 345).

Около това изображение има дълголетен спор. Неговите откриватели – А. Горски и К. Невоструев не се съмняват в идентификацията на българския княз Борис-Михаил (Горский, Невоструев 1859: 402)[6]. По-късно обаче В. В. Стасов приема, че това не може да бъде българският княз, защото той е бил признат за светец не приживе (!?), а след смъртта си и следователно не би могло да бъде изобразен млад и като княз, а като инок и стар. Освен това според него в дясната си ръка фигурата държи вероятно кръст, а това е атрибут на мъчениците (Стасов 1902: 89)[7]. В по-ново време се добавят нови аргументи за идентификацията на българския владетел – например, че кръст в ръката носят не само мъчениците, както и че владетелите, които не са светци, също могат да бъдат увенчани с нимб (Иванова-Мавродинова 1968: 108; Джурова 2013: 349).

В последно време този спор отново се възобнови. З. Ждраков, който разглежда изображенията на св. Борис и св. Глеб в търновската църква „Св. Петър и Павел“, е убеден, че изображението от Син. 262 е дало началото на „една установена иконографска традиция за представяне на канонизирания български кан“. Той я съзира в образа на „… св. Глеб, който се вписвал в тази традиция и затова бил разменен в тази църква със св. Борис“ (Ждраков 1999: 710). Това мнение, разбира се, не може да бъде подкрепено, доколкото наличието на такава традиция не може да се установи по два образа, разделени от няколко столетия, само защото единият, който отгоре на всичко е с друго име (!?) и различна иконография, прилича в някаква степен (доколкото може да се установи по зле запазената миниатюра от Син. 262) на другия.

За решаване на проблема са написани и няколко специални студии в един нарочен том, посветен на култа на светите мъченици Борис и Глеб, публикуван в Париж. Първата от тези студии е на Е. Уханова. Тя разглежда миниатюрата от Син. 262 като второто хронологически княжеско изображение в древноруските ръкописи, наред с това от ГИМ, Чуд. 12, и след миниатюрите в т. нар. *Изборник от 1073 г.* (ГИМ, Син. 1043), известен в българската наука като *Симеонов сборник*, и в *Трирския псалтир* от 1080 г.

---

[5] Подробно описание у Голышенко 1959: 413 и сл.; Иванова-Мавродинова 1968: 108. Репродукция в: История 1981: 235; Вздорнов 1980: 16, с цялата литература в каталога; Джурова 2013: 345.

[6] Срв. Иречек 1978: 178.

[7] Подобно мнение и у Лесючевский 1946: 241.

Изображението се датира „обичайно“, както казва авторката, от края на XII и началото на XIII в. Разкошната златна миниатюра от Син. 262 представлява параден портрет на млад свят княз, изобразен в арка на златен фон, с кръст в дясната ръка, а лявата отворена пред гърдите – иконография, характерна за мъчениците. Миниатюрата от Чуд. 12 се различава от нея значително по стил и иконография (Уханова 2009: 119).

Авторката познава добре натрупаната вече значителна литература върху проблема, анализира я и откроява основните въпроси, на които трябва да се отговори при идентификацията на изобразената фигура. Относно хипотезата на В. В. Стасов тя констатира, че идентификацията на изобразения княз с Борис Владимирович не намира широка подкрепа в литературата, но и че привържениците на идентификацията на българския княз Борис-Михаил не привеждат никакви паралели или аналогии (Уханова 2009: 120). Е. Уханова познава и мнението на В. Иванова-Мавродинова, че кръстът в дясната ръка на владетеля е традиционен атрибут на византийските императори и българските царе и затова не може да се смята, че изображението е непременно на мъченик (Уханова 2009: 122).

Заявявайки намерение да замени логическите доказателства на своите предшественици с надеждни доказателства за атрибуцията на образа, Е. Уханова предатира ръкопис Син. 262 със сто години по-рано, в края на XI – началото на XII в., и „премества“ мястото му на създаване от Ростов, както се смята преди това, в Киев. Появата на комплекс ръкописи на най-високо равнище в периода на разцвет на вишеградския култ на Борис и Глеб в Киев не оставя място за съмнение кой е изобразен на миниатюрата, настоява тя (Уханова 2009: 123). След това авторката обръща внимание на забелязаната още от В. И. Лесючевски промяна в иконографията на Борис и Глеб (върху енколпионите) през XII в., отразяващи промени в култа на светците – те вече няма да са само светци лечители, а лични патрони на князете. Затова те вече се изобразяват както с кръстове в ръцете, така и с мечове (Уханова 2009: 128).

Е. Уханова се спира подробно и работите на В. С. Голишенко по проблема и намира, че те отклоняват изследванията от правилната посока, доколкото в тях дори не се допускала мисълта, че на миниатюрата би могъл да бъде представен руски княз. Обръща внимание на позицията на В. С. Голишенко по отношение на три важни детайла в миниатюрата – кръста, нимба и модела на църква (в миниатюрата от Чуд. 12). Като оставям настрана храма, който държи образът от Чуд. 12, ще отбележа, че Е. Уханова се опитва да преодолее най-вече заключенията на В. С. Голишенко относно кръста и нимба на образа от Син. 262, а именно, че кръстът е характерен не само за мъчениците, но и за изображенията на владетелите – във византийската и следващата я българска традиция с нимб се увенчават не само светците, но и членовете на управляващата династия. В руската традиция князете и

царете не се изобразяват с нимб, така че българската и руската трактовка на тези символи е различна, отговаря Е. Уханова (Уханова 2009: 128–129). Този аргумент, разбира се, би бил в сила само ако приемем a priori, че става въпрос за изображение на руски княз, и игнорираме евентуална българска традиция.

Друго важно нещо в позицията на В. С. Голишенко, на което Е. Уханова обръща внимание, това е нейното категорично твърдение, че Борис и Глеб не са били изобразявани поотделно и че даже на енколпионите те са били заедно (но от различна страна). Това се отнася и до известната каменна икона на св. Глеб от Таманския полуостров (XI–XII в.)[8], тъй като тя би могло да бъде част от по-голяма икона, която се затваря, или от преносим иконостас (Уханова 2009: 129).

Що се отнася до изследването на М. Х. Алешковски върху руските енколпиони, Е. Уханова не приема хипотезата му, че водещ светец в тях е св. Глеб. Хипотезата му се основава на различни аргументи: кой от светците с коя ръка държи модела на църква; че може би на хипотетичната композиция, послужила за модел на енколпионите, светците не са държали модели на църкви, а мъченически венци и пр. (Уханова 2009: 131–133). Използваната от Е. Уханова публикация на А. А. Пескова, където се прави опит за систематизация на образите на св. Борис и Глеб (Пескова 2005), с нищо не може да допринесе за изясняването на този въпрос, както и за евентуалните връзки на изображението от Чуд. 12 с въпросните ранни енколпиони. Въпросът, в светлината на хипотезата на М. Х. Алешковски за първоначално водещия характер на култа на св. Глеб, е дали има единични изображения на св. Борис (Владимирович).

Основният аргумент за оспорване на идентификацията на образа е новата датировка на ръкописа – от началото на XI в. Тя е направена от Е. Уханова на базата на езиков и палеографски анализ. Според авторката 33-те тетради на ръкописа са дело на 13 преписвачи. Това показва, че той е възникнал в голям скрипторий. Тези 13 преписвачи са имали един специален координатор – протокалиграф, който е разпределял работа на всеки преписвач. Затова всички 13 почерка се обединяват от общи типологически признаци. Доказателство за това, че Син. 262 (както и Чуд. 12) е писан в голям скрипторий, Е. Уханова намира и във висококачествения пергамент, прекрасната позлата на миниатюрите, а също и в „диалектния неутралитет“ на езика на всички 13 преписвачи. Такъв скрипторий може да има само на едно място в руските земи по това време – Киев, заключава тя (Уханова 2009: 135). Тези ръкописи са поръчани от Владимир Мономах (1113–1125)

---

[8] Вж. подробно за тази икона Архипова 2009, където изобщо не се споменава за образа от Син. 262, дори като паралел.

за библиотеката му или за библиотеката на родовия му Видубицки манастир „Св. (Архангел) Михаил“[9]. Влизащите в състава на комплекса от ръкописи текстове – есхатологични, тълковни, литургични коментари, летописни, малко подхождат за нуждите на някаква църква, дори катедрален събор. По-скоро те са предназначени за библиотеката на просветен християнски владетел или изкушен монах книжовник, продължава Е. Уханова (Уханова 2009: 156). Колекцията е включвала „учебника“ по догматика *Богословие*, тълкуванията на Новия завет – *Учително евангелие*, есхатологични и тълковни текстове върху Стария завет (в Чуд. 12), тълкувания за църковна и литургична символика – *Сказания за църквата и разглеждане на тайнствата* на Герман Константинополски, както и *Летописец вскоре* на патриарх Никифор, с добавки за българската история в края на Син. 262 (т. нар. „Историкии“) (Уханова 2009: 134–135).

Преписвачите, продължава Уханова, редовно употребяват йотирани малък и голям юс, рано излезли от употреба в староруските ръкописи. Освен това при преписвачи № 10 и № 12 е наличен комплект от всички четири юса (ѧ, ѫ, ѩ, ѭ), което е рядко явление, характерно само за най-старите ръкописи от XI в. Отсъствието на следи от падането на редуцираните юсове потвърждава тази датировка. Предатирането на ръкописа със сто години по-рано изменя и представата за неговия произход. Кодикологическите характеристики, високото качество на пергамента, големият размер на листовете, чистите полета, големият брой на преписвачите, сред които и много изтъкнати калиграфи, изисканата златна миниатюра говорят само за едно място – столицата Киев (Уханова 2009: 134).

Създаването в Киев в края на XI – началото на XII в. на тези богато украсени ръкописи с княжески изображения се е случило по време на кулминацията на оформянето на култа на св. Борис и Глеб. Появата на образите в Син. 262 и Чуд. 12 е свързана с пренасянето на мощите на двамата светци в Киев през 1115 г., така се обяснява и появата на храма в ръцете на изображението в Чуд. 12. През 1118 г. започва и строеж на техен храм в Константинопол, завършен през 1120 г. (Уханова 2009: 148). Култът на Борис и Глеб е династичен и чрез него се легитимира властта на княза. Ако се приеме хипотезата, че Син. 262 е възникнал около 1115 г., то в такъв случай това е станало през управлението на княз Владимир Мономах. Той е смятал св. Борис (Владимирович) за свой покровител и защитник от куманите. Именно при него, подчертава Е. Уханова, Борисовският култ се трансфор-

---

[9] В началото на XII в. Видубицкия манастир става център на великокняжеското летописание – в 1116 г. неговият игумен Силвестър създава нова редакция на *Повесть временных лет*. Според Е. Уханова фрагмент от Тълкуванията на св. Иполит Римски на 10-а глава на *Книгата на пророк Даниил* е включен в състава на статията под 1111 на *ПВЛ*. Това твърдение не може да бъде прието, срв. Милютенко 2011: 114.

мира в Борисоглебски (Уханова 2009: 150)! Авторката констатира и един очевиден факт, но не го обяснява – образите в двете миниатюри, въпреки че са правени по едно и също време, в един и същ скрипторий, се отличават значително иконографски един от друг (Уханова 2009: 150)!

Важен с оглед на хипотезата на Е. Уханова е паралелът с миниатюра от византийски ръкопис от 1080 г. (известния Coislin 79 от Френската национална библиотека в Париж[10], съдържащ хомилиите на св. Йоан Златоуст), където на л. 2об. е представен император Никофор III Вотаниат (Грабар 2000: 51, 134; Николова, Косева-Тотева 2018: 346). Този паралел с византийско изображение в датиран византийски ръкопис от втората половина на XI в. показва според авторката, че двете изображения в славянските ръкописи са рисувани по съвременни на ръкописите византийски образци[11], следователно на миниатюрите е изобразен св. княз Борис (Владимирович) (Уханова 2009: 146–147)[12].

Е. Уханова отбелязва, че по-голямата част от текстовете, разпространени в Древна Русия, са били южнославянски преводи, но ако се предположи, казва тя, че древноруските преписвачи всеки път са копирали миниатюрите с образите на българските царе просветители, поместени в протографите, то тогава би трябвало да имаме портретна галерия на българските владетели. Двете миниатюри (Син. 262 и Чуд. 12) обаче са единствени (Уханова 2009: 136).

Няколко пъти в работата се повтаря, че изображенията в двата сборника – Син. 262 и Чуд. 12, не са свързани по никакъв начин с текста. От това следва, че те биха могли да свидетелстват единствено за поръчителя на библиотеката или за мястото на съхранение (Уханова 2009: 125). Руският княз Борис (Владимирович) е небесен покровител на княз Владимир Мономах и затова именно той е изобразен на миниатюрата. Освен споменатата миниатюра на Никифор III Вотаниат като паралел се привличат и други съвременни руски и византийски печати, енколпиони и икони, за да се покаже, че оригиналът не може да бъде старобългарски (Уханова 2009: 123)[13]. Особено много се настоява на орнаментите, с които е украсена миниатюрата от Син. 262, привеждайки паралели с руски орнаменти, точно от началото на XII в. (Уханова 2009: 119 и сл.; Милютенко 2011: 114). Друго нещо, на което Е. Уханова държи много, е, че шапката на изображението от Син. 262 е руска, също както и тази на изображението от Чуд. 12 (Уханова 2009: 119 и сл.).

---

[10] http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8470047d/f9.

[11] Тази идея се подкрепя и от Турилов 2012: 156, бел. 92, с още литература.

[12] Срв. и Николова, Косева-Тотева 2018: 346.

[13] Срв. и Смирнова 2009. Н. И. Милютенко пише по повод на статията на Е. Уханова: „Ее наблюдения над графикой и палеографией положили окончание долгому спору о месте и времени копирования рукописей с болгарских оригиналов. Это было сделано в Киеве в начале XII в.“ (Милютенко 2011: 114).

След като е ясно, че княжеското изображение в Син. 262 не е свързано с текста по никакъв начин, обобщава Уханова, то би могло да свидетелства само за този, който е поръчал ръкописа, или за мястото на написването му. Идентификацията на князете от миниатюрите в Чуд. 12 и Син. 262 става определящ фактор за целия комплекс ръкописи. „Преместването“ на мястото на тяхното създаване в Киев в края на XI – началото на XII в., където по това време активно се формира култ на св. Борис и Глеб, определя атрибуцията на миниатюрите, с което се подриват основите на възприетото в съвременната историография мнение на В. С. Голишенко за това, че в тези ръкописи е изобразен българският княз Борис Михаил (Уханова 2009: 135).

По-долу ще коментирам аргументите на Е. Уханова, но в това заключение не може да не направи впечатление съществуващото логическо противоречие – предатирането и „преместването“ на ръкописите в Киев в края на XI – началото на XII в. е определящ фактор за атрибуцията на изображенията, а тази атрибуция служи като аргумент за предатирането и „преместването“ им!

Друго, на което настоява много Е. Уханова, са византийските модели на орнаментите и изобщо на целите изображения, които са използвани от автора на миниатюрата от Син. 262 (както и на Чуд. 12), като отхвърля идеите на В. Иванова-Мавродинова и Г. И. Вздорнов за български образци на базата на паралели с подови настилки от Преслав. Авторката е убедена, че художникът е използвал византийски образци. Изображението на светец с кръст е традиционно за византийското изкуство и се предполага, че тази „неутрална“ иконография е първична за формиращия се през XI в. култ на светите князе. Без да разглеждам подробно аргументите на авторката, особено що се отнася до формирането на иконографията на св. Борис и Глеб, само ще обърна внимание, че привлечените от нея руски паралели са от втората половина или края на XII в. – началото на XIII в. и ако използваме „новата“ датировка те няма да ѝ свършат работа. Още повече че, както вече е отбелязвано в литературата, изображенията на Борис и Глеб с мъченически кръстове и мечове също са засвидетелствани не по-рано от XIII в. (Мусин 2017: 117).

Няма да ѝ свършат работа и „очевидните византийски стилистически паралели“, които показвали същите плоскостни изображения. Разбира се, паралелите могат да бъдат умножени значително, но в крайна сметка Е. Уханова се е досетила, че и българските паралели, които привежда В. Иванова-Мавродинова, имат византийски корени, което релативизира всякакви подобни „стилови“ аргументи. Независимо дали розетките, които са привлечени като паралел, са соларен символ (защото са кръгли?!) и са символ на княжеската власт (sic!) (Уханова 2009: 141–145)!

След като е решила по този начин въпроса за идентификацията на образа в Син. 262, Е. Уханова поставя последния въпрос – във връзка с кое точно събитие е свързана появата на сборника. Дали с пренасянето на мощите от 1072 г., или с това от 1115 г.? Тя категорично смята, че това е станало в

1115 г. главно на базата на храма в ръката на образа от Чуд.12, но това очевидно се отнася и за образа от Син. 262, който е от същото време (макар че няма храм). За целта дори е успяла да прочете изтрития надпис от миниатюрата в Чуд. 12, който гласял „Борис“ (Уханова 2009: 148–149)!

Накрая авторката обобщава, че и в двата ръкописа имаме изображения на св. Борис (Владимирович), иконографски различаващи се едно от друго. Този светец е изобразен заради поръчителя на „комплекса от ръкописи“. Култът на св. Борис (Владимирович) е династичен, от него киевските князе са черпели легитимност, лична и династична! Ако се приеме новата датировка, продължава Е. Уханова, то тогава ръкописите са създадени във времето на Владимир Мономах, който приема св. Борис (Владимирович) за свой небесен покровител. Именно при него Глебоборисовският култ се трансформира в Борисоглебовски. Особеното почитание на св. Борис в семейството на Владимир Мономах е причината за появата на неговия образ в различни варианти. Неясно остава твърдението на авторката, че в третия от този комплекс от ръкописи, а именно Син. 108, също е имало миниатюра с Борис и Глеб, но тя е изрязана заради това, че на нея двамата свети князе са били изобразени заедно, което съответствало на по-късните иконописни канони (Уханова 209: 150–151)!?

На въпроса за идентификацията на образа от Син. 262 се спира и Е. Смирнова, в специално изследване, посветено на ранните изображения на св. Борис и Глеб. Тя разглежда подробно тези изображения, включително такива, които са известни само по описание в ранни текстове (например у Нестор). Обръща особено внимание на одеждите на светците, и най-вече знаменитите им шапки, обточени с кожа, които са най-сигурният белег за тяхното различаване, доколкото няма други светци с подобни. Друг важен елемент от облеклото, на който акцентира авторката, са късите плащове от скъпоценни тъкани, които те носят. Допускайки, че те могат да имат и скандинавски произход, Е. Смирнова подчертава „тяхната изключителност във византийския свят, благодарение на което тези новопросияли светци трябва не само да се отличават и да привличат внимание, но и да свидетелстват за своя произход от един нов край, получил благодатта на кръщението, край особен и неприличащ на никой друг“ (Смирнова 2009: 65)[14]. В тази връзка Е. Смирнова също обръща внимание на атрибутите, с които са изобразени светците. И ако мъченическите кръстове са обичайни атрибути на мъчениците във византийския свят, то мечовете, с които са нарисувани те върху някои от ранните изображения, изглеждат не само като воински атрибут, а

[14] Срв. по този въпрос и Мусин 2017: 110–111: „Очевидно, основные тезисы современного искусствоведения развивают наивные представления XIX в. об оригинальности и самобытности русского искусства“.

като особена реликва, свидетелстваща за княжеския произход на светците. Византийските светци войни се изобразяват с различни видове оръжия – копия, мечове, щитове, а Борис и Глеб само с мечове, в което Смирнова намира национална специфика, подчертаваща принадлежността им към руски княжески род (Смирнова 2009: 66). Най-старите икони на Борис и Глеб са от XIII – началото на XIV в., докато енколпионите с техните изображения се датират не по-късно от XII в., а най-вероятно от XI в. (Смирнова 2009: 69–70). За Русия през XI–XIII в. Борис и Глеб са свои, национални светци, „роднини“ на руските князе (Смирнова 2009: 71).

Изображенията поотделно на Борис и Глеб от XI – началото ва XII в. принадлежат към „малките форми“ и отразяват акцентите в техните култове. Това често зависи от името на княза, поръчал съответното изображение. В същото време авторката отхвърля идеята на „историци и философи“[15], че първоначално приоритетен е култът на св. Глеб, доколкото изобразителният материал не дава основание за подобен извод. Богат материал за възприемането на светците ту като неразделна двойка, ту поотделно дават княжеските печати от домонголския период, но и други изображения, върху стеатитови икони и пр., макар че някои от тях са със спорна датировка (Смирнова 2009: 72–75). Между тях тя откроява споменатото по-горе изображение от стеатитова икона, намираща се сега в ГИМ, намерена на полуостров Таман, което се датира от XI в., с надписи „Давид“ и „Глеб“, чиято поява се свързва с княз Глеб Светославович, управлявал Тмутаракан през 1067–1068 г.[16] Авторката обаче отбелязва и друга съществуваща датировка на стеатитовата икона, която тя смята за по-убедителна – от XII и даже началото на XIII в., доколкото стеатитовите икони във Византия „тогава започват да се появяват“[17], а все още за подобни икони се предпочита слоновата кост (Смирнова 2009: 74–75). В тази каменна икона интересни са надписите, но въпросът е дали са от едно и също време. В крайна сметка съществуването на композиции с отделни изображения на св. Борис и св. Глеб, заключава авторката, не са по-късни от началото на XII в., а това се потвърждава и от сфрагистичните материали (Смирнова 2009: 75).

Основно място в изследването на тези ранни изображения Е. Смирнова е отредила на двете миниатюри – в Син. 262 и Чуд. 12. Тя познава добре историята на изследванията на двете миниатюри, включително някои от българските. Тях обаче изобщо не удостоява с внимание с изключение на бележката, че мъченическият кръст в ръцете на българския владетел би бил

---

[15] Вж. напр. Архипова 2009: 174–175 и посочената там литература.

[16] Вж. подробно Архипова 2009: 177.

[17] За стеатитовите икони вж. Архипова 2009: 164–165, която приема, че те се появяват във Византия след края на X в. Вж. още литература у Тотев 2021: 19, 63–68, който определя, че организираното развитие на стеатитовата техника става през XI–XII в.

нелогичен и че в българската историография без уговорки се приема, че това е образ на българския княз Борис-Михаил (Смирнова 2009: 77–78). За сметка на това авторката подробно използва непубликувано тогава изследване на А. С. Преображенски, който привлича като паралел фронтисписи на други руски илюстровани ръкописи и също достига до извода, подобно на Е. Уханова, че в руските ръкописи фронтисписите не са свързани със съдържанието на ръкописите и има образ не на поръчителя им, а на неговия свят покровител, или отразяват, пряко или косвено, патрона на храма, за който е изготвян ръкописът. А. С. Преображенски не се ангажира с предположение за този поръчител, чийто небесен покровител е бил св. Борис (Владимирович) (Преображенский 2010: 334–339)[18]. Затова, продължава Е. Смирнова, е напълно допустимо, че образът от Син. 262 не е на българския княз, а на някой руски княз с името Борис, поръчал този ръкопис. Образът на св. Глеб в Чуд. 12 също може да е поръчан от някой руски княз на име Глеб, чийто закрилник е св. Глеб (Смирнова 2009: 78). Въпросът е кои са тези руски князе.

Е. Смирнова приема и новата, по-ранна датировка на ръкопис Син. 262, предложена от Е. Уханова, като изтъква, че стиловите особености на миниатюрата говорят по-скоро за първата третина на XII в., отколкото за XI в. Тя приема и идеите на Е. Уханова, че Син. 262 и Чуд. 12 са писани от един и същ преписвач и че предвид татарското нашествие двата ръкописа са били изнесени от Киев преди него (XIII в.) в Североизточна Русия (Смирнова 2009: 79).

Разглеждайки подробно миниатюрата от Син. 262, Е. Смирнова обръща внимание на шапката, на която ясно се виждала околожката от кожа, добре различима със своите червеникави отсенки, различаващи се от кафявите коси на фигурата. Обръща внимание и на облеклото, и особено на „рубашката“, която е по-дълга от други подобни изображения от тази епоха, както и на плаща[19]. Целият облик на светеца – лицето, шапката, мъченическият кръст, надписът с името, говорят, че тук имаме изображение на руския княз мъченик Борис (Владимирович). Облеклото му не е пречка за тази иденти-

---

[18] Преображенски се занимава основно с Чуд. 12, доколкото изследва ктиторските образи (или портрети, както той ги нарича) в Русия. Съображенията му за идентификацията на образа в Син. 262 са общи, като повтаря изводите на Е. Смирнова. Отхвърля идеята, че образът в Син. 262 може да бъде българският княз Борис-Михаил (за Чуд. 12, княз Симеон), защото „българските владетели не са възприемани като особено почитани светци в Русия в периода на границата между XII и XIII в.“, а Борис-Михаил не е бил почитан и в България. Няма нито дума за приписката за смъртта на Борис-Михаил в ръкописа, но за сметка на това отбелязва, че ако се допусне, че миниатюрите са копирани от българските протографи, то тогава те биха били „безсмислени подражания“, или пък трябва да се постави въпросът за причините за актуализацията на българската иконография от X в. в Русия през ранния XII в.

[19] Срв. по този въпрос и Мусин 2017: 111.

фикация, то е близко до византийското придворно патрицианско облекло. Отсъствието на характерния меч показва, че в случая той е изобразен като небесен застъпник, молещ се за закрилата на поръчителя на ръкописа, който вероятно е бил поръчан от някакъв княз на име Борис или Роман, но може и да е свързан с храма на мястото, където е убит св. Борис, построен в 1117 г. от Владимир Мономах (Смирнова 2009: 80)!

Заключението на Е. Смирнова е, че в периода XII–XIII в. образите на св. Борис и Глеб са с разнообразна иконография. Като правило те държат мъченически кръст, но невинаги са изобразявани с мечове. Очевидно в този период иконографският канон, по който те се изобразяват, все още не е установен (Смирнова 2009: 108).

Тези опити[20] за идентификация на владетелския образ от Син. 262 трябва да бъдат приети за неуспешни (Джурова 2013: 343–355; Николова, Косева-Тотева 2018: 346). Не само заради датировката (Кривко 2016; Крысько, Мольков 2017; Николова, Косева-Тотева 2018: 342), която изглежда нагласена спрямо предварителната хипотеза на Е. Уханова и която е спорна (Кривко 2016: 356). Както вече е отбелязано в историографията, това, че за модел на изображението от Син. 262 е използвана византийска миниатюра, не означава в никакъв случай, че на миниатюрата е изобразен княз Борис (Владимирович), доколкото българската миниатюрна живопис не се е развивала изолирано от византийската (Николова, Косева-Тотева 2018: 346). Ако се съди по копията на български ръкописи от епохата на цар Симеон и цар Петър, те могат да бъдат сравнявани с най-добрите образци, създадени във византийската столица в периода IX–X в., и „особено тези, украсени в цветен византийски стил“. Към това могат да се добавят и паралелите в орнаментите на украсата на миниатюрата от Син. 262 с редица византийски ръкописи от IX–X в.[21]

Няма да коментирам историята с тринайсетте преписвачи, както и „диалектната неутралност“ на въпросните преписвачи (Николова, Косева-Тотева 2018: 354), доколкото нямат отношение към поставения въпрос.

Настоявайки за голям скрипторий, просветен владетел (Владимир Мономах) и пр., Е. Уханова изобщо не отбелязва, че протографът на Син. 262 (както и на Чуд. 12) е създаден в епохата на българския цар Симеон (Милютенко 2011: 114)! Не се е „досетила“, че споменатото от нея *Богословие* е създадено от български автор – Йоан Екзарх (Чешмеджиев 2015), че

---

[20] Вж. и Тихова 2012: LVI (недостъпно), цит. по Николова, Косева-Тотева 2018: 346.

[21] Вж. подробно Джурова 2013: 347, 349–350. Тук може да се добави и един детайл – владетелят от миниатюрата в Син. 262 не носи традиционния за императорите лорос, какъвто имат известните изображения на Константин Мономах и по-късно на Йоан Комнин на мозайките в църквата „Св. София“ в Константинопол, а само далматика и плащ. Вж. и Милютенко 2011: 114.

Учителното евангелие е преведено и съставено също от български автор от тази епоха – Константин Преславски (Турилов 2019), съчинението на Герман Константинополски е преведено в Преслав (Стойкова 2008: 244). Най-фрапиращото е, че авторката не е „забелязала“, че във въпросните *Историкии* има добавки за българската история, макар че също го знае много добре и го отбелязва (Стойкова 2008: 243–244). Е. Уханова е права за големия център, в който са създадени ръкописите, за просветения владетел и за изкушения монах. Очевидно ръкописът е рожба на голям център, но първообразът е съставен в Преслав!

За сметка на това тя предлага остроумната бележка за миниатюрите с образите на българските царе просветители, поместени в протографите (Уханова 2009: 136). Копирането на тази миниатюра обаче има точно определена причина. Това не е само защото миниатюрата е била копирана от български оригинал от X в. (Щепкина 1977: 232; Вздорнов 1980: 16; Джурова 2013: 348), а най-вече защото приписката на Тудор черноризец Доксов, в която се съобщава за смъртта на княз Борис-Михаил, се среща във всичките пет преписа на превода на Константин Преславски на Атанасий Александрийски, включително и в този (Христова, Караджова, Узунова 2003: 25)[22]. Обяснението за появата на образ на руския княз-светец в този ръкопис с различните поръчители на ръкописа (в зависимост от датировката), които са го имали за небесен закрилник, са очевидно нагласени и неубедителни. Докато приписката на Тудор черноризец Доксов прави връзката с княз Борис-Михаил съвсем пряка (Николова, Косева-Тотева 2018: 351). Така се обяснява лесно и връзката на миниатюрата в Син. 262 с текста, а не защото св. Борис (Владимирович) е покровител на Владимир Мономах или на някой друг по-ранен руски княз (Щепкина 1977: 232; Вздорнов 1980: 16; Николова, Косева-Тотева 2018: 351).

Трудно може да бъде обяснено и защо на миниатюрата князът е сам. За образа от Чуд. 12 това като че ли е по-обяснимо предвид съществуващата идея, че първоначално култът на св. Глеб е по-развит (Скобцова 2012: 165; Архипова 2009: 174–175)[23]. Но за св. Борис не е. Както вече е отбелязвано в литературата, изначално Борис и Глеб са възприемани като двойка светци[24]. По-редки са единичните им образи, като е възможно за техен образец да са

---

[22] Вж. бележката на И. Божилов в Стара българска литература 1983: 373.

[23] Вж. и посочената у Архипова литература.

[24] Вж. подробно у Смирнова 2009: 68–70. На незапазената днес икона, за която се споменава в *Летописа на Нестор*, която е била поставена в т. нар. „петоглава“ дървена църква, построена от Ярослав Мъдри, т.е. до 1054 г.,, светците са представени заедно (Смирнова 2009: 62–63). За най-старо общо изображение, запазено до днес, се приема това в Спасо-Преображенската църква на Ефросиниевия манастир в Полоцк, което се датира от около 1161 г. Следващите са вече от XIII в. (Скобцова 2012: 162).

служили надгробните изображения на братята от ковчезите им[25]. Единични изображения от домонголския период са известни от някои княжески печати, както и каменното изображение от XI в., намерено на Таманския полуостров (Архипова 2009: 159–178). Към тях Е. Смирнова добавя и миниатюрата от Чуд. 12, като добавя: „…ако идентификацията на образа е вярна“ (Смирнова 2009: 44–60; Скобцова 2012: 163). Миниатюрата от Син. 262 дори не е спомената![26]

Няма съмнение, че култът на св. Борис и Глеб е династичен и че св. Борис е покровител на Владимир Мономах[27]. Проблемът е защо, след като именно при Владимир Мономах са пренесени мощите в новата каменна църква и той се е трансформирал в Борисоглебски, т. е. в двоен, св. Борис е изобразен сам, а не с брат си св. Глеб? Както се видя, до XI в. има отделни изображения на Борис и Глеб в точно определени случаи (печати, енколпиони), макар че преобладават двойните (Смирнова 2009: 44–60; Скобцова 2012: 163). В XII в. след пренасянето на мощите им те вече не се изобразяват поотделно (Алешковский 1972: 113; Айналов 1910: 15–16; Смирнова 2003: 44–60; Смирнова 2009: 59–116; Голышенко 1959: 406)[28].

Е. Уханова не може да обясни и как така миниатюрите от едно и също време и от един и същ скрипторий са с различна иконография. Това съзнателно ли е търсено? Дали не се дължи на някакви собствени схващания на миниатюристите? Или се дължи на различни традиции? Ако е второто, къде и кога са формирани те? Ако са български, това е лесно обяснимо – предполага се, че Борис-Михаил е имал и други изображения!

Възражението, че образът от Син. 262 е на млад човек, а Борис-Михаил е починал в дълбока старост, е лесно преодолимо. В литературата вече е отбелязвано по друг повод (Ждраков 1999: 710), че изобразяването на Борис-Михаил млад е, защото се акцентира на неговата роля в Покръстването на българите, когато той е млад, както е и в западната традиция. Там също е изобразяван като млад (Vlaevska-Stantcheva 1997: 213–223; Влаевска-Станчева 2002: 435; Влаевска 2010: 58). Дори да потърсим връзка на образа с приписката за смъртта на Борис-Михаил, пак не е задължител-

---

[25] К. Цукерман приема, че единичните изображения са създадени заради кръстовете енколпиони, съдържащи мощи на светците, където изображенията са от двете страни на кръста (Цукерман 2009: 9).

[26] Вж. напоследък за образите на Борис и Глеб в България у Чекова 2013а.

[27] За култа към Борис и Глеб вж. Назаренко, Серёгина, Турилов 2009, с изчерпателна библиография; Чекова 2013: 144 и сл., и специално с. 162. За техния култ на Балканския полуостров и в България вж. Николова 2016; Станкова 2020.

[28] Срв. Банк 1976: 144; Николова, Косева-Тотева 2018: 347–350.

но образът да е на възрастен човек, доколкото става въпрос за официален портрет[29].

Що се отнася до „руската“ шапка на княжеското изображение, веднага трябва да се каже, че Борис и Глеб от един момент нататък се изобразяват във византийски костюми, но шапките им са винаги едни и същи – обвити в основата с кожи. Този тип шапка е характерен само за руската традиция (Мусин 2017: 110–111) и не е познат от други изображения на двамата руски светци, с изключение на Милешево от второто десетилетие на XIII в. (Смирнова 2009: 113)[30]. Изображението от Син. 262 не е с такава шапка, а със стема, с меко дъно от плат. Подобна не се среща в нито едно изображение на светците, поне в периода, който ни интересува[31]. За сметка на това с такава корона е изобразен не само император Никифор III Вотаниат на споменатата миниатюра, но и редица други владетелски образи от различни църкви на Балканите – в „Св. Богородица Космосотира“ във Фере от 1152 г., споменатата църква в Милешево, църквите „Св. 40 мъченици“ в Търново и „Св. Никола и Пантелеймон“ в Бояна. Особено важни са изображенията, където св. Борис и Глеб са изобразени заедно с други владетели, защото ясно се вижда разликата с византийската и балканската традиция (Атанасов 2000: 44–45; Николова, Косева-Тотева 2018: 348)[32].

Накрая бих искал да цитирам мнението на А. Е. Мусин, което ми се струва точно: „Соглашаясь с мнением, что здесь изображен князь по имени Борис, я не могу принять утверждение о „тождестве“ иконографии этой миниатюры, на которой явственно виден храм (става дума за Чуд. 12 – б. м. Д. Ч.), с изображениями на борисоглебских энколпионах. К тому же, остается непонятным, каким образом недавно предложенная новая датировка рукописей Син. 262 и Чуд. 12 концом XI – началом XII в. и перемещение места их создания в Киев „указывают“ на атрибуцию миниатюр князю Борису Владимировичу, тем самым „в корне подрывая лежащие в основе

---

[29] Срв. Преображенский 2010: 15–16: „…не всякий ктиторский портрет был прижизненным (есть случаи, когда такие композиции включают в себя портреты и живых, и умерших), и не каждое надгробное изображение выполнялось по горячим следам“.

[30] Тук са пропуснати изображенията в църквата „Св. Петър и Павел“ в Търново. Срв. Ждраков 1999: 710, според когото шапките не са задължителни (по Вздорнов 1989: 51), доколкото в търновската църква липсват.

[31] Според Пескова 2005: 395–396 в някои изображения шапките на светците са ниски, тип „скуфейка“, с нисък орнамент на долния край, имитиращ или метален венец, или ръб, което е по-малко вероятно заради малкия размер.

[32] Според бележката на А. Мусин най-близо до изображенията на св. Борис и Глеб, по иконография и време, стои изображението на княжеското семейство в миниатюра от *Изборника на Светослав от 1073 г.* (Син. 1043, л. 1об.), която би трябвало да възхожда към източно-български оригинал (Мусин 2017: 111).

современной историографии рассуждения … об изображении на них болгарского князя Бориса-Михаила“ [Уханова, 2009, с. 135]. Только потому, что в это время в Киеве активно развивается борисоглебский культ? Налицо – новые варианты традиционных рассуждений об исключительной самобытности древнерусской культуры. Мнение о копировании здесь уже сложившегося восточно-болгарского оригинала и изображения болгарского князя-ктитора представляется предпочтительным [Голышенко, 1959, с. 391–415]“ (Мусин 2017: 113).

Тук няма да се занимавам с проблема за датата 2 май, на която е починал Борис, а е поменална дата на Борис и Глеб (Чешмеджиев 1999: 167–168; Назаренко, Серёгина, Турилов 2009; Николова, Косева-Тотева 2018: 350, 356). Но непременно ще трябва да се припомни въпросът, зададен в една от рецензиите на изследването: как ръкописът е оцелял, ако по-време на татарското нашествие е бил във Владимир? Градът е бил изцяло разграбен и изгорен от татарите, две години преди превземането на Киев?[33]

Установявайки по такъв начин, че изображението с голяма доза сигурност принадлежи на Борис-Михаил[34], за нас твърде интересен става надписът Сты Борисъ. Вероятността той да е бил добавен от руския копист на миниатюрата е много малка, не само заради споменатия по-късен надпис под миниатюрата (Иванова-Мавродинова 1968: 108), а и заради кратката форма на надписа, без всякакви добавки, което очевидно е белег на архаичност. Така че със сигурност може да се твърди, че този надпис е присъствал на оригиналната миниатюра от X в. Това от своя страна е важно свидетелство за култ към Борис-Михаил по това време.

---

[33] Според Н. Милютенко „И уже совсем непонятно, чем вызвано утверждение, что рукописи уцелели, потому что во время татаро-монгольского нашествия были во Владимире. Город был полностью сожжен и разграблен почти за два года до взятия Киева. Например, Чуд. 12, согласно плохо сохранившейся приписке, была подарена Дмитрию Донскому его духовником“ (Милютенко 2011: 115).

[34] Вж. още литература у Голышенко 1959: 413; Иванова-Мавродинова 1968: 108; Атанасов 1999: 16, 57–58; Джурова 2013: 343–355; Николова, Косева-Тотева 2018: 350.

ЛИТЕРАТУРА

Айналов 1910 — А й н а л о в, Д. В. *Очерки и заметки по истории древнерусского искусства, IV – Миниатюры „Сказания“ о Свв. Борисѣ и Глѣбѣ Сильвестровскаго сборника*. – Известия ОРЯС, 10 (1910), № 3, с. 1–128 [Aĭnalov, D. V. Ocherki i zametki po istorii drevnerusskogo iskusstva, IV – Miniatiury „Skazaniia“ o Svv. Borisě i Glěbě Sil'vestrovskago sbornika. – Izvestiia ORIaS, 10 (1910), № 3, s. 1–128].

Алешковский 1972 — А л е ш к о в с к и й, М. Х. *Русские Глебоборисовские энколпионы 1072–1150 годов.* – В: Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. Москва, 1972, с. 104–125 [Aleshkovskiĭ, M. H. Russkie Gleboborisovskie enkolpiony 1072–1150 godov. – V: Drevnerusskoe iskusstvo. Hudozhestvennaia kul'tura domongol'skoĭ Rusi. Moskva, 1972, s. 104–125].

Архипова 2009 — А р х и п о в а, Е. *Каменная иконка с Тамани с изображениям воина-мученика св. Глеба.* – В: Борисоглебский сборник. Collectanea borisoglebica. Ред. К. Цукерман. Вып. 1. Paris, 2009, с. 157–182 [Arhipova, E. Kamennaia ikonka s Tamani s izobrazheniiam voina-muchenika sv. Gleba. – V: Borisoglebskiĭ sbornik. Collectanea borisoglebica. Red. K. Tsukerman. Vyp. 1. Paris, 2009, s. 157–182].

Атанасов 1999 — А т а н а с о в, Г. *Инсигниите на средновековните български владетели (корони, скиптри, сфери, оръжия, костюми, накити)*. Плевен, 1999 [Atanasov, G. Insigniite na srednovekovnite balgarski vladeteli (koroni, skiptri, sferi, orazhia, kostyumi, nakiti). Pleven, 1999].

Атанасов 2000 — А т а н а с о в, Г. *За владетелските инсигнии на княз Борис I-Михаил.* – В: Плиска–Преслав. Т. 8. Шумен, 2000, с. 41–51 [Atanasov, G. Za vladetelskite insignii na knyaz Boris I-Mihail. – V: Pliska-Preslav. T. 8. Shumen, 2000, s. 41–51].

Банк 1976 — Б а н к, А. *Два свидетельства почитания культа Бориса и Глеба вне пределов России.* – В: Преслав. Т. 2. София, 1976, с. 144–153 [Bank, A. Dva svidetel'stva pochitaniia kul'ta Borisa i Gleba vne predelov Rossii. – V: Preslav. T. 2. Sofia, 1976, s. 144–153].

Вздорнов 1980 — В з д о р н о в, Г. И. *Искусство книги в Древней Руси. Рукописная книга Северо-Восточной Руси XII – начала XV веков*. Москва, 1980 [Vzdornov, G. I. Iskusstvo knigi v Drevneĭ Rusi. Rukopisnaia kniga Severo-Vostochnoĭ Rusi XII – nachala XV vekov. Moskva, 1980].

Вздорнов 1989 — В з д о р н о в, Г. И. *Волотово. Фрески церкви Успения на Волотовом поле близ Новгорода.* Москва, 1989 [Vzdornov, G. I. Volotovo. Freski tserkvi Uspeniia na Volotovom pole bliz Novgoroda. Moskva 1989].

Влаевска 2010 В л а е в с к а, А. *Образът на княз Борис-Михаил в католическата историография IX–XVII в. (от Регинон, абат на Прюм, до кардинал Цезар Бароний)* [Vlaevska, A. Obrazat na knyaz Boris-Mihail v katolicheskata istoriografia IX–XVII v. (ot Reginon, abat na Pryum, do kardinal Tsezar Baroniy)]. – Fundamenta Europaea, 5 (2010), № 8–9, 2010, p. 47–64.

Влаевска-Станчева 2002 В л а е в с к а - С т а н ч е в а, А. *Мотивът за покръстването на българите в бенедиктинската изобразителна традиция.* – В: Средновековна християнска Европа: Изток и Запад (ценности, традиции, общуване). София, 2002, с. 433–443 [Vlaevska-Stancheva, A. Motivat za pokrastvaneto na balgarite v benediktinskata izobrazitelna traditsia. – V: Srednovekovna hristiyanska Evropa: Iztok i Zapad (tsennosti, traditsii, obshtuvane). Sofia, 2002, s. 433–443].

Голышенко 1959 Г о л ы ш е н к о, В. С. *К вопросу об изображения князя в Чудовской рукописи XI–XIII вв.* – В: Проблемы источниковедения. Т. 7. Москва, 1959, с. 391–415 [Golyshenko, V. S. K voprosu ob izobrazheniia kniazia v Chudovskoĭ rukopisi XI–XIII vv. – V: Problemy istochnikovedeniia. T. 7. Moskva, 1959, s. 391–415].

Голышенко 1963 Г о л ы ш е н к о, В. С. *К гипотезе о ростовской библиотеке XIII века*. – В: Исследования по лингвистическому источниковедению. Москва, 1963, с. 45–64 [Golyshenko, V. S. K gipoteze o rostovskoĭ biblioteke XIII veka. – V: Issledovaniia po lingvisticheskomu istochnikovedeniiu. Moskva, 1963, s. 45–64].

Горский, Невоструев 1859 Г о р с к и й, А. В., К. И. Н е в о с т р у е в. *Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки*. Отд. 2. Ч. 2. *Писания святых отцов.* Москва, 1859 [Gorskiĭ, A. V., K. I. Nevostruev. Opisanie slavianskikh rukopiseĭ Moskovskoĭ sinodal'noĭ biblioteki. Otd. 2. Ch. 2. Pisaniia sviatykh ottsov. Moskva, 1859].

Грабар 2000 Г р а б а р, А. Н. *Император в византийском искусстве*. Москва, 2000 [Grabar, A. N. Imperator v vizantiĭskom iskusstve. Moskva, 2000].

Джурова 2013 Д ж у р о в а, А. *Още веднъж за иконографията на българските владетели княз Борис и цар Симеон (IX–X в.) с оглед отношенията държава – църква.* – Годишник на Софийския университет. ЦСВП „Проф. Иван Дуйчев“, 98 (17), 2013, с. 343–355 [Dzhurova, A. Oshte vednazh za ikonografiyata na balgarskite vladeteli knyaz Boris i tsar Simeon (IX–X v.) s ogled otnosheniyata darzhava – tsarkva. – Godishnik na Sofiyskia universitet. TsSVP „Prof. Ivan Duychev“, 98 (17), 2013, s. 343–355].

Ждраков 1999 Ж д р а к о в, З. *Похвално слово на Търновския митрополит Игнатий за руския княз Борис Александрович и неговото отражение в иконографската програма на катедралната църква „Св. Апостоли“*. – В: Търновска книжовна школа. Т. 6. Велико Търново, 1999, с. 703–712 [Zhdrakov, Z. Pohmalno slovo na Tarnovskia mitropolit Ignatiy za ruskia knyaz Boris Aleksandrovich i negovoto otrazhenie v ikonografskata programa na katedralnata tsarkva „Sv. Apostoli“. – V: Tarnovska knizhovna shkola. T. 6. Veliko Tarnovo, 1999, s. 703–712].

Иванова-Мавродинова 1968 И в а н о в а - М а в р о д и н о в а, В. *За украсата на ръкописите от Преславската книжовна школа.* – В: Преслав. Т. 1. София, 1968, с. 80–124 [Ivanova-Mavrodinova, V. Za ukrasata na rakopisite ot Preslavskata knizhovna shkola. – V: Preslav. T. 1. Sofia, 1968, s. 80–124].

Иречек 1978 И р е ч е к, К. *История на българите*. София, 1978 [Irechek, K. Istoria na balgarite. Sofia, 1978].

История 1981 *История на България*. В 14 тома. Т. 2. Под ред. на Д. Ангелов, П. Петров, Б. Примов. София, 1981 [Istoria na Bulgaria. V 14 toma. T. 2 Pod red. na D. Angelov, P. Petrov, B. Primov. Sofia, 1981].

Кривко 2016 К р и в к о, Р. Н. *Языковые особености древнейшего списка Учительного евангелия Константина Пресвитера: от восточнославянской рукописи к южнославянскому архетипу* [Krivko, R. N. Iazykovye osobenosti drevneĭshego spiska Uchitel'nogo evangeliia Konstantina Presvitera: ot vostochnoslavianskoĭ rukopisi k iuzhnoslavianskomu arkhetipu]. – Slovĥne (2016), № 2, с. 340–363.

Крысько, Мольков 2017 К р ы с ь к о, В. Б., Г. А. М о л ь к о в. *Языковые особенности Учительного евангелия Константина Преславского и его древнейшего списка* [Krys'ko, V. B., G. A. Mol'kov. Iazykovye osobenosti Uchitel'nogo evangeliia Konstantina Preslavskogo i ego drevneĭshego spiska]. – Zeitschrift fur Slavische Philogie, 73 (2017), № 2, p. 331–394.

Лесючевский 1946 Л е с ю ч е в с к и й, В. И. *Вышегородский культ Бориса и Глеба в памятниках искусства.* – Советская археология, 8 (1946), с. 225–248 [Lesiuchevskiĭ, V. I. Vyshegorodskiĭ kul't Borisa i Gleba v pamiatnikakh iskusstva. – Sovetskaia arheologiia, 8 (1946), s. 225–248].

Милютенко 2011 М и л ю т е н к о, Н. И. *Борисоглебский сборник.* – Древняя Русь, 43 (2011), № 1, 2011, с. 112–121 [Miliutenko, N. I. Borisoglebskiĭ sbornik. – Drevniaia Rus', 43 (2011), № 1, 2011, s. 112–121].
http://www.drevnyaya.ru/vyp/2011_1/part_11.pdf.

Мусин 2017 М у с и н, А. Е. *Вышегородская икона святых князей Бориса и Глеба: Истоки образа и еволюция иконографии.* – Археология і давня історія України, 2017, № 1 (22), с. 110–122 [Musin, A. E. Vyshegorodskaia ikona sviatykh kniazeĭ Borisa i Gleba: Istoki obraza i evoliutsiia ikonografii. – Arkheolohyia i davnia istoriia Ukrainy, 2017, № 1 (22), s. 110–122].

Назаренко, Серёгина, Турилов 2009 Н а з а р е н к о, А. В., Н. С. С е р ё г и н а, А. А. Т у р и л о в. *Борис и Глеб.* – В: Православная энциклопедия. Т. 6. Москва, 2009, с. 44–60 [Nazarenko, A. V., N. S. Seregina, A. A. Turilov. Boris i Gleb. – V: Pravoslavnaia entsiklopediia. T. 6. Moskva, 2009, s. 44–60]. https://www.pravenc.ru/text/153171.html.

Николова 2016 Н и к о л о в а, А. *Охридските традиции в календара на Царевград Търнов (върху материал от староруски църковни памети).* – В: Великите Асеневци. Сборник доклади. В. Търново, 2016, с. 356–363 [Nikolova, A. Ohridskite traditsii v kalendara na Tsarevgrad Tarnov (varhu material ot staroruski tsarkovni pameti). – V: Velikite Asenevtsi. Sbornik dokladi. V. Tarnovo, 2016, s. 356–363].

Николова, Косева-Тотева 2018 Н и к о л о в а, А., Д. К о с е в а - Т о т е в а. *Свети Борис, но кой? (Отново за изображението към Учителното евангелие на Константин Преславски в Синод. 262 и датировката на ръкописа).* – В: Преславска книжовна школа. Т. 18. Шумен, 2018, с. 342–355 [Nikolova, A., D. Koseva-Toteva. Sveti Boris, no koy? (Otnovo za izobrazhenieto kam Uchitelnoto evangelie na Konstantin Preslavski v Sinod. 262 i datirovkata na rakopisa). – V: Preslavska knizhovna shkola. T. 18. Shumen, 2018, s. 342–355].

Пескова 2005 П е с к о в а, А. А. *Пластина с изображением святых воинов из раскопок на Рюриковском городище.* – В: Носов, Е. Н., В. М. Горюнова, А. В. Плохов. Городище под Новгородом и поселения Северного Приильменья (Новые материалы и исследования) (= Труды ИИМК РАН, 18). Санкт-Петербург, 2005, с. 394–399 [Peskova, A. A. Plastina s izobrazheniem sviatykh voĭnov iz raskopok na Riurikovskom gorodishche. – V: Nosov, E. N., V. M. Goriunova, A. V. Plokhov. Gorodishche pod Novgorodom i poseleniia Severnogo Priil'men'ia (Novye materialy i issledovaniia) (= Trudy IIMK RAN, 18). Sankt-Peterburg, 2005, s. 394–399].

Преображенский 2010 П р е о б р а ж е н с к и й, А. С. *Ктиторские портреты Средневековой Руси XI – начало XVI века*. Москва, 2010 [Preobrazhenskiĭ, A. S. Ktitorskie portrety Srednevekovoĭ Rusi XI – nachalo XVI veka. Moskva, 2010].

Скобцова 2012 С к о б ц о в а, Д. А. *Образы святых князей Бориса и Глеба в росписи Спасо-Преображенской церкви Ефросиниева монастыря в Полоцке.* – В: Актуальные проблемы теории и истории искусства. Вып. 2. Санкт-Петербург, 2012, с. 162–167 [Skobtsova, D. A. Obrazy sviatykh kniazeĭ Borisa i Gleba v rospisi Spaso-Preobrazhenskoĭ tserkvi Efrosinieva monastyria v Polotske. – V: Aktual'nye problemy teorii i istorii iskusstva. Vyp. 2. Sankt-Peterburg, 2012, s. 162–167].

Смирнова 2003 С м и р н о в а, Э. С. *Иконография. Борис и Глеб.* – В: Православная энциклопедия. Т. 6. Москва, 2009, с. 44–60 [Smirnova, E. S. Ikonografiia. Boris i Gleb. – V: Pravoslavnaia entsiklopediia. T. 6. Moskva, 2009, s. 44–60]. https://www.pravenc.ru/text/153171.html.

Смирнова 2009 С м и р н о в а, Э. С. *Ранные этапы иконографии святых князей Бориса и Глеба. Вопрос византийских образцов и сложения русской традиции.* – В: Борисоглебский сборник. Collectanea Borisoglebica. Ред. К. Цукерман. Вып. 1. Paris, 2009, с. 57–116 [Smirnova, E. S. Rannye etapy ikonografii sviatykh kniazeĭ Borisa i Gleba. Vopros vizantiĭskikh obraztsov i slozheniia russkoĭ traditsii. – V: Borisoglebskiĭ sbornik. Collectanea Vorisoglebica. Red. K. Tsukerman. Vyp. 1. Paris, 2009, s. 57–116].

Станкова 2020 С т а н к о в а, Р. *Култът към светците Борис и Глеб в южнославянската средновековна книжнина.* – В: Маршрути на книжовното общуване между източните и южните славяни (XI–XX в.). Международна научна конференция, 21–22 ноември 2019 г., София. Съст. и ред. А. Милтенова и И. Калиганов. София, 2020, с. 88–101 [Stankova, R. Kultat kam svettsite Boris i Gleb v yuzhnoslavyanskata srednovekovna knizhnina. – V: Marshruti na knizhovnoto obshtuvane mezhdu iztochnite i yuzhnite slavyani (XI–XX v.). Mezhdunarodna nauchna konferentsia, 21–22 noemvri 2019 g., Sofia. Sast. i red. A. Miltenova i I. Kaliganov. Sofia, 2020, s. 88–101].

Стара българска литература 1983 *Стара българска литература.* Т. 3. Исторически съчинения. Съст. и ред. И. Божилов. София, 1983 [Stara balgarska literatura. T. 3. Istoricheski sachinenia. Sast. i red. I. Bozhilov. Sofia, 1983].

Стасов 1902 С т а с о в, В. В. *Миниатюры некоторых рукописей византийских, болгарских, джагатайских и персидских.* Санкт-Петербург, 1902 [Stasov, V. V. Miniatiury nekotorykh rukopiseĭ vizantiĭskikh, bolgarskikh, dzhagataĭskikh i persidskikh. Sankt-Peterburg, 1902].

Стойкова 2008 С т о й к о в а, А. *Константин Преславски.* – В: История на българската средновековна литература. Съст. А. Милтенова. София, 2008, с. 240–245 [Stoykova, A. Konstantin Preslavski. – V: Istoria na balgarskata srednovekovna literatura. Sast. A. Miltenova. Sofia, 2008, s. 240–245].

Тихова 2012 — Т и х о в а, М. *Старобългарското Учително евангелие на Константин Преславски.* С детайлното описание от Е. Уханова на най-стария препис (ГИМ Син. 262) [Tihova, M. Starobalgarskoto Uchitelno evangelie na Konstantin Preslavski. S detaylnoto opisanie ot E. Uhanova na nay-staria prepis (GIM Sin. 262)] (= Monumenta linguae Slavicae, LVIII). Freiburg i. Br., 2012.

Тотев 2021 — Т о т е в, К. *Византийски стеатитови икони от България.* В. Търново 2021 [Totev, K. Vizantiĭski steatitovi ikoni ot Bulgaria. V. Tarnovo 2021].

Турилов 2012 — Т у р и л о в, А. А. *Две забытые даты болгарской церковно-политической истории IX в. (К вопросу формирования болгарского варианта церковного месяцослова в эпоху Первого царства).* – В: Турилов, А. А. Межславянские культурные связи эпоху Средневековья и источниковедение истории и культуры славян. Этюды и характеристики. Москва, 2012, с. 103–125 [Turilov, A. A. Dve zabytye daty bolgarskoĭ tserkovno-politicheskoĭ istorii IX v. (K voprosu formirovaniia bolgarskogo varianta tserkovnogo mesiatsoslova v эpokhu Pervogo tsarstva). – V: Turilov, A. A. Mezhslavianskie kul'turnye sviazi epokhu Srednevekov'ia i istochnikovedenie istorii i kul'tury slavian. Etiudy i kharakteristiki. Moskva, 2012, s. 103–125].

Турилов 2019 — Т у р и л о в, А. А. *Константин (Константин Болгарский).* – В: Православная энциклопедия. Т. 37. Москва, 2019, с. 11–13 [Turilov, A. A. Konstantin (Konstantin Bolgarskiĭ). – V: Pravoslavnaia entsiklopediia. T. 37. Moskva, 2019, s. 11–13].
https://www.pravenc.ru/text/2056992.html.

Уханова 2009 — У х а н о в а, Е. В. *Древнейшие изображения св. князя Бориса. К истории библиотеки Владимира Мономаха.* – В: Борисоглебский сборник. Collectanea Borisoglebica. Ред. К. Цукерман. Вып. 1. Paris, 2009, с. 117–156 [Uhanova, E. V. Drevneĭshie izobrazheniia sv. kniazia Borisa. K istorii biblioteki Vladimira Monomaha. – V: Borisoglebskiĭ sbornik. Collectanea Vorisoglebica. Red. K. Tsukerman. Vyp. 1. Paris, 2009, s. 117–156].

Христова, Караджова, Узунова 2003 — Х р и с т о в а, Б., Д. К а р а д ж о в а, Е. У з у н о в а. *Бележки на българските нижовници X–XVIII в.* Т. 1. X–XV в. София, 2003 [Hristova, B., D. Karadzhova, E. Uzunova. Belezhki na balgarskite knizhovnitsi X–XVIII v. T. 1. X–XV v. Sofia, 2003].

Цукерман 2009 — Ц у к е р м а н, К. *От редактора*. – В: Борисоглебский сборник. Collectanea Borisoglebica Ред. К. Цукерман. Вып. 1. Paris, 2009, с. 7–14 [Tsukerman, K. Ot redaktora. – V: Borisoglebskiĭ sbornik. Collectanea Vorisoglebica Red. K. Tsukerman. Vyp. 1. Paris, 2009, s. 7–14].

Чекова 2013 — Ч е к о в а, И. *Първите староруски князе светци (Образи, символика, типология)*. София, 2013 [Chekova, I. Parvite staroruski knyaze svettsi (Obrazi, simvolika, tipologia). Sofia, 2013].

Чекова 2013а — Ч е к о в а, И. *Изображения на източнославянски светци в български храмове през Средновековието и Възраждането.* – Старобългарска литература, 48 (2013), с. 286–316 [Chekova, I. Izobrazhenia na iztochnoslavyanski svettsi v balgarski hramove prez Srednovekovieto i Vazrazhdaneto. – Starobalgarska literatura, 48 (2013), s. 286–316].

Чешмеджиев 1999 — Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Към въпроса за култа на княз Борис-Михаил в средновековна България.* – Исторически преглед, 55 (1999), № 3–4, с. 158–176 [Cheshmedzhiev, D. Kam vaprosa za kulta na knyaz Boris-Mihail v srednovekovna Bulgaria. – Istoricheski pregled, 55 (1999), № 3–4, s. 158–176].

Чешмеджиев 2015 — Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Иоанн Экзарх.* – В: Православная энциклопедия. Т. 24. Москва, 2015, с. 663–669 [Cheshmedzhiev, D. Ioann Ekzarh. – V: Pravoslavnaia entsiklopediia. T. 24. Moskva, 2015, s. 663–669]. https://www.pravenc.ru/text/471567.html.

Щепкина 1977 — Щ е п к и н а, М. В. *К изучению Изборника 1073 года.* – В: Изборник Святослава 1073 года. Москва, 1977, с. 220–234 [Shchepkina, M. V. K izucheniiu Izbornika 1073 goda. – V: Izbornik Sviatoslava 1073 goda. Moskva, 1977, s. 220–234].

Thomson 1986 — T h o m s o n, F. *Constantine of Preslav and the Old Bulgarian Translation of the 'Historia ecclesiastica et mystica contemplation' Attributed to Patriarch Germanus of Constantinople.* – Palaeobulgarica, 10 (1986), № 1, c. 41–48.

Vlaevska-Stantcheva 1997 — V l a e v s k a - S t a n t c h e v a, A. *La veneratione dei regnanti nelle tradizione benedettina. A proposito delle fonti di un affresco Veronese*. – In: Santita, culti, agiografia. Temi e prospettive. Roma, 1997, p. 213–226.

ON THE QUESTION OF THE IDENTIFICATION OF THE RULER'S IMAGE IN MANUSCRIPT SIN. 262 FROM THE STATE HISTORICAL MUSEUM IN MOSCOW

(Summary)

The article raises again the question of the identification of the image of the ruler from the famous manuscript GIM, Sin. 262. All opinions regarding this image are considered, incl. some latest. The theses that the depicted is a Russian prince are rejected and the identification of the Bulgarian prince-convert Boris-Mikhail is substantiated.

Keyword: manuscript; prince; miniature; Boris; Preslav; Kyiv; Rostov.

Dimo Cheshmedjiev,
„Paisii Hilendarski" University of Plovdiv
Cyrillo-Methodian Research Centre – Bulgarian Academy of Sciences

Тотка Григорова (София, България)

ИКОНАТА „СВ. БОГОРОДИЦА С МЛАДЕНЕЦА НА ТРОН И СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ“ ОТ ЖЕЛЯЗНАТА ЦЪРКВА В ИСТАНБУЛ

Иконостасът на българската църква „Св. Стефан“ в Истанбул в централния кораб е увенчан с икона, на която са изобразени славянските просветители св. Кирил и св. Методий, коленичили пред св. Богородица с Младенеца на трон. Иконата се отличава със своето интересно композиционно решение, както и с позицията си в храмовото пространство. Това нехарактерно включване на Солунските братя в богородична икона повдига редица въпроси, основен сред които е може ли да бъде намерен иконографски паралел, първоизточник или какво е повлияло за подобно композиционно решение.

Идеята за създаването на български храм в столицата на Отоманската империя има своята дълга история. От 40-те години на XIX в. започват активни действия за нейното осъществяване от страна на цариградските българи. Първата официална стъпка е направена през септември 1844 г., когато йеромонах Иларион Стоянов (от 1858 г. епископ Иларион Макариополски) (1812–1875) подава меморандум до Високата порта с искане за разрешение за построяване на български храм. През следващата 1845 г. архимандрит Неофит Хилендарски-Бозвели (1785–1848) подава отново молба до правителството с настояване за българска църква и българско училище (Темелски 2005: 26). Така през 1849 г. първата българска църква в Цариград, наречена „Дървената“, бива разположена в дарената за каузата къща на княз Стефан Богориди[1]. Тържественото освещаване на храма, посветен на св. Стефан, е извършено на 9 октомври 1849 г. (Темелски 2005: 39).

[1] Стефан Богориди (1775–1859) предоставя горния етаж на къщата за нуждите на българското училище, чийто патрон били братята Кирил и Методий (Темелски 2005: 52).

През 1849–1850 г. се създава Цариградската българска църковна община, представлявана от общ събор на цариградските българи. Членове на общия събор са предимно видни членове на еснафите, търговското съсловие и други (Темелски 2005: 47)[2]. Според устава този събор трябва да се събира веднъж годишно през месец април или на празника на св. Кирил и св. Методий – 11 май.

На 22 юни 1858 г. на общо събрание на цариградските българи е решено да се изгради нова каменна църква, която да бъде посветена на „Св. Троица". Предвидено е тя да има два параклиса с патрони св. Стефан и св. Иван Рилски (Темелски 2005: 53; Иванова 2008). През 1859 г. е положен основният камък на новия храм, но е сменен покровителят на единия параклис – вместо св. Иван Рилски негови патрони стават Славянските просветители, братята св. Кирил и св. Методий (Темелски 2005: 55–56). В процеса на строителните работи поради технически проблеми на терена се налага строителството да бъде спряно. Нестабилният терен става причина да се вземе решение за издигане не на каменна, а на желязна църковна сграда, която при необходимост лесно би могла да се разглоби и монтира на друго, по-стабилно място. Така на 8 септември 1898 г. е осветена новата църква „Св. Стефан", която е известна и с названието „Желязната църква"[3]. Архитект на сградата е Ховсеп Азнавур, църквата представлява трикорабна базилика с полуцилиндричен свод и петстенна апсида. Планът на иконостаса също е проектиран от Х. Азнавур, но се налага да получи и одобрението на проф. Покровски от Духовната академия в Санкт Петербург и архитект Котев от Санкт-Петербургската академия на изкуствата. Проектът е изпълнен от придворния фабрикант Николай Ахапкин. Типологията на иконостаса е съобразена с руските иконостаси от това време (Иванова 2000: 8)[4]. Изработката на иконите е възложена на московския живописец Лебедев (Темелски 2005: 82). За съжаление, иконите не са подписани, но името на автора им фигурира в документи, запазени от времето на създаването на храма (1896–1898 г.). В тези документи се споменава само фамилното име на художника, което впоследствие поражда необходимостта от уточнение, тъй като тогава в Русия работят двама автори с тази фамилия. В последно време църквата „Св. Стефан" попада трайно във фокуса на научния интерес на Бл. Иванова в редица статии и в нейния труд „Българският архитектурен комплекс на Златния рог" (Иванова 2020). В няколко публикации, които се

---

[2] За учредяването на Българската църковна община вж.: Младенова 2009.

[3] Публикации за „Желязната църква": Сапунов 1884; Бъчеваров 1898; Георгиев 1911; Стойнов 1923; Максим Пловдивски 1929; Сапунов 1999; Тунджер 2003; Темелски 1998; Темелски 2005; Иванова 2000; Иванова 2000а; Иванова 2001; Иванова 2003; Иванова 2008; Иванова 2010; Иванова 2020.

[4] За руския иконостас вж. Бусева-Давыдова, Ванеян 2014.

фокусират върху иконостаса на църквата, Бл. Иванова установява въз основа на стилови белези, че иконите са дело на руския художник-передвижник Клавдий Василиевич Лебедев (1852–1916). Той е възпитаник на Училището за живопис, скулптура и архитектура в Москва (1875–1881), където негови учители са Е. Сорокин, В. Петров и В. Маковски. От 1890 до 1894 г. той е преподавател в същото учебно заведение[5], през 1897 г. става дописен, а от 1906 г. и редовен член на Императорската академия на изкуствата, като междувременно се присъединява към Обществото на передвижниците, по това време са създадени и иконите от църквата „Св. Стефан“ в Истанбул (Иванова 2000: 26).

Настоящата статия е насочена към една от иконостасните икони, която се отличава със своята интересна и нехарактерна иконография. Тя увенчава иконостаса в централния кораб и изобразява св. Богородица с Младенеца на трон, с коленичили пред нея св. Кирил и св. Методий (Обр. 1). Тя заема мястото, на което в руските иконостаси обикновено е разположена икона на Христос Пантократор или Велик архиерей (Иванова 2001: 12). Иконата е със симетрична композиция, св. Богородица Всецарица е разположена в центъра, фронтално, седнала върху престол. В нея, пред гърдите ѝ седи малкият Христос с разтворени настрани ръце, с длани обърнати към зрителя. Ръцете на Девата също са разтворени встрани, с обърнати надолу длани, над разположените пред нея фигури на св. Кирил и св. Методий. Славянските просветители са коленичили, св. Кирил е вляво, по-млад, с монашески одежди и със свитък с азбуката в ръка. На него се четат само някои от буквите. Св. Методий е с бели богослужебни одежди, по-възрастен, с побеляла коса и брада, а в лявата си ръка държи свитък с текст от Евангелието на Йоан (1:1) (Обр. 2).

Ѿ І҃ѡа́ннꙗ
глава̀ а҃. зачѧ́ло а҃.
ст. а҃.
Въ нача́лѣ бѣ̀
Сло́во, и Сло́во
Бѣ̀ къ Бг҃ꙋ̀, и҆
Бг҃ъ бѣ̀ Сло́во.

[5] Вж. Иванова 2000: 8; Иванова 2001: 12; Иванова 2003: 74–77; Лебедев.

Този вариант на визуално представяне на светците по отношение на облеклото и на възрастовите им характеристики е продиктуван от най-разпространените примери в иконографията на Славянските просветители в Русия по това време[6]. В тях обикновено св. Кирил е представен в тъмно монашеско расо, по-млад, а св. Методий е с богослужебни одежди и по-възрастен, с побелели коса и брада[7]. Светителските фигури най-често са разположени фронтално, в статични пози, а вариации се срещат в атрибутите, които държат и в задния план[8]. Текстът, който е изписан на свитъка в ръката на св. Методий също е обичаен за руската иконография и се среща както в иконите, така и в гравюри[9].

За да бъде разчетено това композиционно решение, най-напред трябва да се обърнем към иконографията на св. Богородица. Божията майка, сед-

---

[6] Относно иконографията на Солунските братя, разпространена на руска територия, учените са единодушни, че в нейната основа е балканската традиция (Шалина 2013: 84). Според Ат. Божков в най-ранните изображения на Кирил и Методий в руското изкуство могат да се търсят влияния от български модели (Божков 1989: 72). Характерна особеност на култа, разпространен в Русия е, че почитта по отношение на св. Константин-Кирил Философ е по-разпространена, отколкото тази към св. Методий (Паскалева 1995: 275). Във времето на Руско-турската освободителна война (1877–1878) се забелязва повишен интерес към образите и мисията на солунските братя (Шалина, Иванникова 2018). Въпреки отбелязания нюанс по отношение на различната почит към светците в Русия, свидетелство за значението и силния култ към равноапостолите на българска и на руска територия е поръчката за изписване на двадесет образа на св. Методий в България по случай 1000-годишнината от смъртта му. Те са предназначени да бъдат изпратени в Русия. Тази задача Софийската община възлага на възрожденския зограф Иван Доспевски през 1885 г. (Василиев 1965: 429).

[7] Традицията за изобразяване на св. Кирил и св. Методий следва описанието в зографските ръководства – т.нар. подлинници. В една редакция от XVIII в. за датата 11 май се появява описание на Кирил и Методий, което става характерно за последващите векове (Шалина, Иванникова 2018). Важно е да бъде отбелязано, че в описанието на св. Кирил в някои от подлинниците се забелязват определени разлики, изразяващи се най-вече във възрастта на светеца. В подлинник, издаден през 1874 г., той е описан „подобіемъ старъ“ (Филимонов 1874: 271, 342), а в по-късно издадения Подлинник на руски професор Фартусов, съставен на базата на подлинници от XVIII в., св. Кирил е на средна възраст, с уточнение 42 години (Фартусов 2002: 276).

[8] Атрибутите, рисувани в ръцете на светците, обикновено са затворени (в най-ранните известни изображения) или отворени книги, кръст, причастен потир и най-често разгърнат свитък с изписана на него азбука. Задният план бива едноцветен (с равен тон или позлатен), пестелив интериор, при който са загатнати само настилката по терена или природният пейзаж. (Много често той е представен като хълм, на който са стъпили светците, а от него извират две реки.) За иконографията в Русия вж: Шалина 2013; Иванникова 2013; Шалина, Иванникова 2018.

[9] Примери могат да се видят в гравюра, рисувана през 1862 г. от художника Павел Маков, която е била отпечатана през 1863 г. от гравьора Павел Куренков в типографията на И. Марков (Гергова 1993: 6) и в икони от 1885 г. (Иванникова, Кириченко, Петраков, Шалина 2013: 118, обр. 5, 119, обр. 6, 120, обр. 7, 121, обр. 8, 122, обр. 9).

нала на престол, се появява в изобразителните паметници още в ранните векове и става често използвана иконописна схема (Кондаков 1914: 167)[10]. Понякога при нея към централната фигурална група са добавени ангели, или предстоящи пред Богородица светци[11]. Така оформената композиция се характеризира като молителен тип в иконографията на св. Богородица (Кондаков 1914: 303–304)[12]. Сред разновидностите на нейните образи голямо значение получава иконографията от типа „Богородица милосърдна", при която Богородица е облечена в царски одежди. В Русия са известни множество чудотворни икони от този тип (Кондаков 1914: 301–303). През XIII в. е разпространен т.нар. Никопейски тип на св. Богородица, при който Дева Мария държи младенеца в скута си, обърнат фронтално към зрителя с благославящ жест (Кондаков 1915: 341)[13]. А през XV–XVI в. критските иконописци и венецианските художници се стараят в иконите на Богородица на трон да изобразят непременно предстоящите пред нея светци. Най-разпространен в творбите им е сюжетът св. Богородица на трон с пророците Давид, Соломон, Исайя и Данаил (Кондаков 1910: 90).

В руската иконографска традиция образът на св. Богородица с Младенеца на трон с предстоящи пред нея светци също е широко употребявана композиционна схема. Тя е изобразявана както самостоятелно, така и като централна фигурална група в много икони, при които са включени и други групи от персонажи. Икони, следващи това композиционно решение, се съхраняват във Владимиро-Суздалския музей: „Богородица Печорска" (XVIII в.) от Ефим Денисов (Быкова, Чижикова 2009: 36), многофигурната композиция „Св. Богородица Печорска с киевски светци" (1724 г.) от Ки-

---

[10] Като ранни примери могат да се дадат изображенията от Санта Мария Маджоре в Рим, където Богородица е изобразена на престол в сцената „Благовещение" (Кондаков 1914: 111–112, обр. 78, 80); св. Богородица с Младенеца на трон в базиликата на св. Аполинарий Нови в Равена (VI в.) (Кондаков 1914: 172, обр. 95); сирийска миниатюра от 989 г. (Кондаков 1914: 169, обр. 93) и богородичната иконография в Ефразиевата базилика в Пореч (Паренцо), назована „Слава на пресвета Богородица" (Кондаков 1914: 177, обр. 97) и др.

[11] Сред изображенията от ранните векове такива са фреските от катакомбите на Комодила в Рим (Кондаков 1914: 182, обр. 101), в Санта Мария Антиква (Кондаков 1914: 270, обр.180) и др.

[12] Интересна композиционна група от този тип се намира сред средновековните изображения в църквата „Сан Клементе" в Рим, където в арка в средата на изображението е поместена св. Богородица с Младенеца на трон, със светци разположени от двете ѝ страни (Кондаков 1914: 303–304, обр. 205).

[13] Примери за така построената композиция от този период могат да се видят в атриума на базиликата „Сан Марко" във Венеция – отстрани на Богородицата на трон са изобразени патронът на църквата св. Марко и св. Йоан Богослов. В люнета на капелата, посветена на св. Исидор, в същата катедрала е представена св. Богородица с Младенеца на трон заедно с предстоящите пред нея св. Йоан Кръстител и св. Николай Чудотворец (Кондаков 1915: 339–340, 341, обр. 190, 191).

рил Иванов Уланов (Быкова, Чижикова 2009: 62–63) и др. Що се отнася до XIX в., в Русия професионалните художници успоредно със своите академични творби създават и икони, които отговарят на вкуса и тенденциите на времето, една от които е европеизацията. Създадените по западни образци картини-икони се вписват в съвременната руска иконография, сред тях едни от най-често изпълняваните са многобройните вариации на „Мадоната на трон“ на Рафаел (Красилин 2014: 220–221)[14].

От краткия преглед на богородичната иконография става ясно, че така представена Богородица с Младенеца на трон със светци е обичайно решение, при което предстоящите светци могат да варират. Този извод отговаря на въпроса защо в иконата на Лебедев от „Желязната църква“ са включени Славянските просветители.

Върху избора на светителската двойка вероятно са повлияли няколко вече споменати факта. Добре известно е, че във времето, когато се заражда и впоследствие осъществява идеята за български храм в Истанбул, св. Кирил и св. Методий са сред най-почитаните и много често изобразявани в българската иконография светци. Този култ е пряко свързан с ролята, която те изиграват във времето на борба за независима българска църква. Израз на силната почит към Кирил и Методий и сред българите в Истанбул по това време е изборът те да са патрони на българското училище, което се е помещавало на втория етаж на къщата на Стефан Богориди, над първата дървена църква, както и на единия от параклисите в каменната църква (останала неосъществена), който по проект е предвидено да бъде посветен също на Солунските братя.

В българската иконографска традиция образите на св. Кирил и на св. Методий от XIX в. са изписвани в няколко основни композиционни схеми, в самостоятелни икони и в комбинация с други светци[15]. Включването на единия от Славянските просветители в богородична икона също не е непознато. Според Ас. Василиев един от най-ранните възрожденски образи на св. Кирил е от икона на Богородица с Младенеца. Иконата е рисувана от монаха Гаврил Рилец през 1832 г., на нея от двете страни на Богородица са изобразени св. Кирил и св. Иван Рилски в цял ръст (Василиев 1970: 112, обр. 5; Василиев 1987: 70–71; Паскалева 1995: 274). Много подобна на композиционната схема на иконата от Желязната църква се оказва една икона от свищовската църква „Св. Троица“ (Обр. 3). В нея е включена светителската двойка (св. Кирил и св. Методий), изправени в цял ръст от двете

---

[14] Относно връзките между руското и европейското изкуство вж. също: Кондаков 1901: 36.

[15] За иконографията на св. Кирил и Методий в България вж. Василиев 1970; Божков 1989: 148–250; Паскалева 1995; Чешмеджиев 2013.

страни на Богородица с Младенеца, която е изобразена на трон. Иконата не е датирана, зографът на този етап остава неизвестен, но най-вероятно тя е от края на XIX в. Към тази датировка ни насочва ктиторският надпис, разположен в долната част на изобразителното поле[16]. В него се споменава Троянска околия, такава териториално-административна структура (с околии) Княжество България има от приемането на Търновската конституция (1879 г.) до 1959 г. Това ми дава основание да приема, че иконата е рисувана след 1879 г., но не може да се каже дали е преди 1896–1898 г., когато е създадена иконата от иконостаса на Желязната църква. Идентификацията на светците е въз основа на изобразения свитък с азбуката в ръката на единия от тях. Над него се забелязва надпис, който не е запазен, вероятно с името на светеца.

Още по-близък паралел на композиционната подредба в иконата от „Желязната църква“ може да се види в едно изображение на Славянските просветители от Западна Европа. Тази схема е следвана в олтарната апсида в църквата „Св. Кирил и Методий“ (квартал „Карлин“) в Прага, където Солунските братя са изобразени коленичили от двете страни около Богородица на трон (без Младенеца) (Обр. 4 и 5). Композицията принадлежи към стенописите, създадените през 60-те и 70-те години на XIX в., когато в украсата на църквата се включват художниците Макс Пирнер, Грабовски и др. (Божков 1989: 114). Композицията представя обединени образите на св. Кирил и св. Методий заедно с апостолите, предстоящи пред божията майка[17].

Ако се върнем към руската традиция, то по това време (края на XIX в.) заедно с европеизацията на руската икона от Западна Европа в Русия кате-

---

[16] ТОДОРЪ Н. ЦВѢТАНСКИ ТРОѦНСКА ОКОЛИѦ ЖИВОЦЪ ВЪ ГР. СВИЦЮВЪ.

[17] Кирило-методиевската традиция в Чехия е свързана с политиката на Карл IV Люксембург (1316–1378), по чието време двамата светци се включват в литургичната практика. Тогава е въведена и датата 9 март за честване на празника им. През 1347 г. е основан Емаузкият манастир, между патроните на който са и св. Кирил и св. Методий – заедно със св. Богородица и св. Йероним. В тази позиция ги поставя споменаването им в декрета за основаването на манастира (Бърлиева 2019: 81). По отношение на западната традиция е важно да бъде отбелязано, че в първопечатния Оломоуцки мисал (1499 г.), службата за Славянските просветители е поставена сред апостолските служби, а високият ранг на празника на св. Кирил и св. Методий, според проф. Бърлиева, е подчертан от присъствието на химна Gloria в службата (Бърлиева 2021: 5–64). В същият мисал в службата за св. Кирил и св. Методий молитвите, отправени към Отца, са в името на „нашите апостоли и закрилници Кирил и Методий“ (Бърлиева 2021: 71–72), а молитвените четива призовават за молитвено застъпничество от св. Кирил и св. Методий (Бърлиева 2019: 98). Обединението на равноапостолите и един от първоапостолите от своя страна има паралел по-назад в изобразителната западна традиция, където св. Кирил и св. Методий са изписани със св. ап. Андрей и св. Климент Римски, но предстоящи пред Христос, изобразени в „Частния съд“ (IX–X в.) в базиликата „Сан Клементе“ в Рим.

горично навлиза стилът „Модерн“. Той е осезаем в работите на В. Васнецов и М. Несторов, изпълнени във Владимирския събор в Киев (1892–1896 г.) (Красилин 2014: 228). Изцяло в духа на този стил са изпълнени и иконите от иконостаса на „Желязната църква“, като те са повлияни не само от неговите технически характеристики, но и от композиции, използвани в западното изкуство. Направеният паралел не дава достатъчно основания да се твърди категорично, че иконата на Лебедев, създадена 1896–1898 г., е инспирирана от олтарното изображение от църквата в Прага, но не бива да бъде отминат въпросът за появата на подобна фигурална подредба в олтара на църквата в Прага още през 60–70-те г. на XIX в. Не бива да бъде подминат и въпросът за присъствието на българска територия през XIX в. на изображения, представящи в една икона Славянските просветители заедно със св. Богородица, което от своя страна показва, че тази комбинация на светци, макар и необичайна, не е непозната в българската иконопис.

Относно позицията на иконата в иконостаса на „Желязната църква“, поместена над „Тайната вечеря“, може да се каже, че тя е продиктувана от подредбата на иконите в руските иконостаси[18], макар и да се забелязват някои размествания. Пример за тяхното разпределение може да се види както в църковните сгради[19], така и в още една икона от колекцията на Владимиро-Суздалския музей, която представя в кавалетен вариант умален модел на руски иконостас (Быкова, Чижикова 2009: 68–69, обр. 44)[20].

---

[18] От появата на олтарна преграда в ранните векове насетне нейните основни характеристики се променят, обосновани от промените и усложняването на литургичния обред. След появата на икони върху олтарната преграда тяхното количество и броят на редовете, в които са подредени, постепенно се увеличават и в XIII в. иконостасите вече са многоредови. Тази схема се прилага и в руските иконостаси, като се запазва и развива в следващите векове. В XVII в. иконостасът се издига във височина до сводовете и напълно отделя олтара от наоса. През XVIII в. композиционната схема се запазва, но се добавя обемна скулптура. По времето на класицизма високите многоредови иконостаси продължават да съществуват в провинциите. Успоредно с тях се появяват по-ниски, с по-малък брой икони, при които се вижда горната част на олтара. В последната трета на XIX в. се забелязва завръщане към по-ранната схема, но успоредно с многоредовите иконостаси се правят и едноредови. И двата вида съществуват до 1917 г. (Бусева-Давыдова, Ванеян 2014). Основното разпределение на редовете е: 1-ви ред – царски икони; 2-ри ред – Чинове (Дейсисен); 3-ти ред – икони на литургични празници (Празничен); 4-ти ред – ред на пророците (Пророчески); 5-ти ред – Ред на патриарсите (централно изображение е иконата „Отчество“) (Успенски 2001: 210). Важно е да бъде отбелязано, че прародителският ред се обособява през XVI в., когато и страстният цикъл е изключен от празничната поредица с изключение на иконата „Разпятие“ (Бусева-Давыдова, Ванеян 2014).

[19] Вж: Бусева-Давыдова, Ванеян 2014 и приложените там изображения.

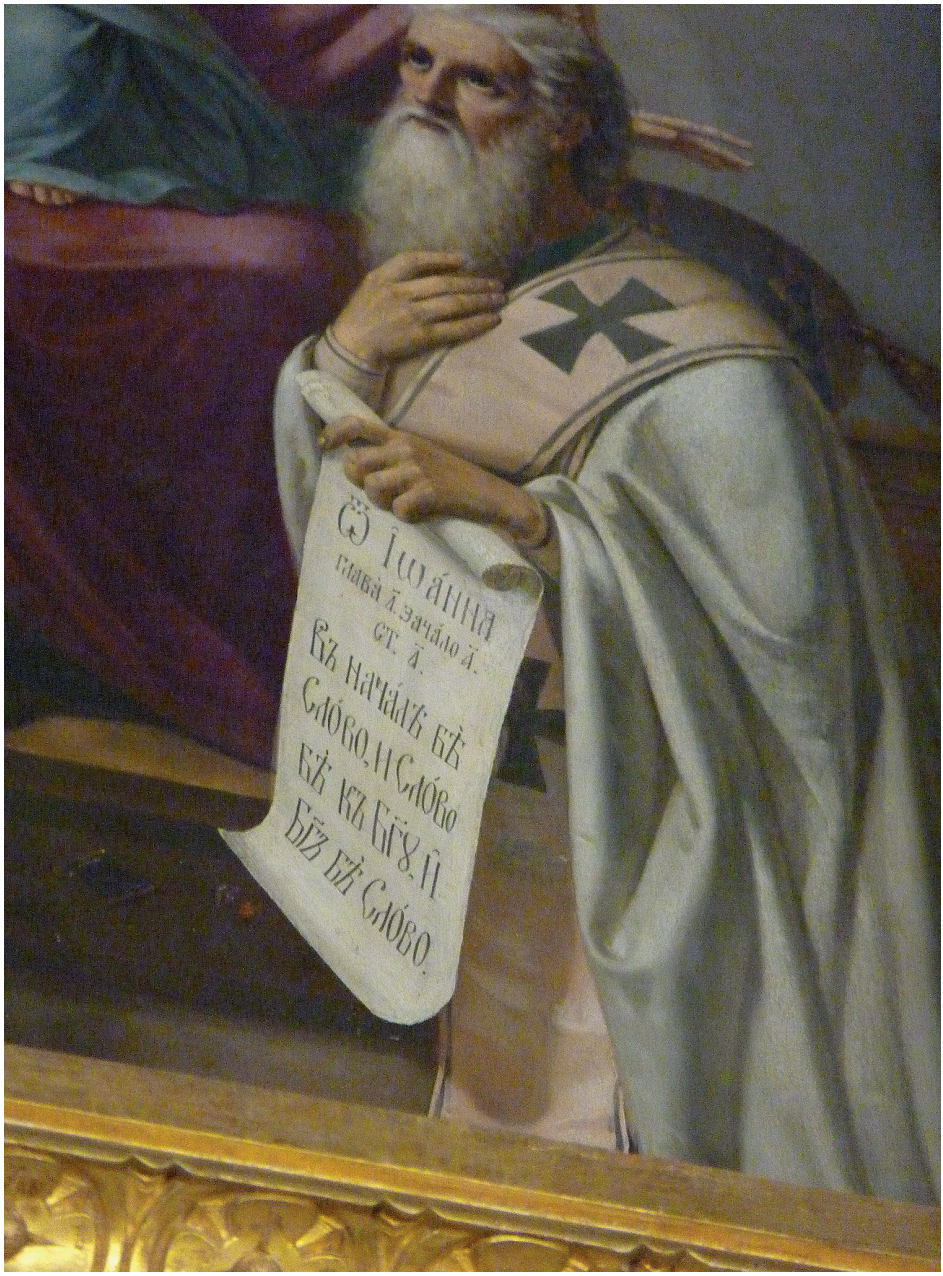
[20] Иконата е от 1907 г., девет години по-късна от иконите на Лебедев, но в нея се вижда отразена традицията в разпределението на редовете от икони при иконостасите. Тя за девет

В иконостасите освен царския ред с икони, във вертикала по средата над райските двери се обособяват главните изображения от всеки ред. Броят на включените тук икони зависи от височината на иконостаса и броя на редовете в него. В тази, ако можем да я наречем, вертикална поредица от икони обикновено от долу нагоре, над дверите, се разполагат иконите: „Тайната вечеря“, „Дейсис“ (в апостолския ред), следва редът с литургични празници, над него е „Св. Богородица на трон“ или „Св. Богородица ширшая небес“ (в пророческия ред), над нея са „Новозаветна св. Троица“ и „Разпятие“. Това разпределение е следвано и в иконостаса от „Желязната църква“, макар и в силно съкратен вариант. Образът на Христос Пантократор, или Велик архиерей, липсва, но е изобразена Богородица на трон с Младенеца (със св. Кирил и св. Методий), а в съседните полета са поместени две фигури на пророци със свитъци в ръце и по този начин е обособен пророческият ред (Обр. 6). Включването на равноапостолите св. Кирил и св. Методий в този ред е необичайно. То би могло да бъде обяснено със сливане на установеното вече разпределение на иконите (в редовете на иконостаса) с иконографска схема, позната от олтарното пространство. Богородица е обичайно олтарно изображение в руската традиция, където обикновено е изобразена над апостолите (Евдокимов 2011: 161). А както се вижда от примера от църквата в Прага, Славянските просветители могат да бъдат изобразени и сред апостолите, макар и примерът да е от западното изкуство.

След всичко казано дотук може да се допусне, че в иконографията и позицията на иконата „Св. Богородица с Младенеца с предстоящи пред нея св. Кирил и св. Методий“ се преплитат източни и западни черти. С тази икона в иконостаса се поставя акцент върху един от най-силните светителски култове в България от времето на Възраждането и годините след Освобождението, макар и църквата да не е пряко свързана с него чрез посвещение.

години не е претърпяла основни промени, особено по отношение на централните, главни композиции.

Обр. 1. Икона „Св. Богородица с Младенеца на трон със св. Кирил и св. Методий“, Желязната църква „Св. Стефан“, Истанбул



Обр. 2. Детайл от иконата „Св. Богородица с Младенеца на трон със св. Кирил и св. Методий“, Желязната църква „Св. Стефан“, Истанбул

Обр. 3. Икона „Св. Богородица с Младенеца на трон със св. Кирил и св. Методий“, от църквата „Св. Троица“, Свищов

Обр. 4. Св. Богородица на трон със св. Кирил и Методий и апостоли, олтарната апсида в църквата „Св. Кирил и Методий“ (квартал „Карлин“), Прага

Обр. 5. Св. Богородица на трон със св. Кирил и Методий и апостоли (детайл), олтарната апсида в църквата „Св. Кирил и Методий“ (квартал „Карлин“), Прага

Обр. 6. Централна част на иконостаса на Желязната църква „Св. Стефан“, Истанбул

ЛИТЕРАТУРА

Божков 1989 — Б о ж к о в, Ат. *Изображенията на Кирил и Методий през вековете*. София, 1989 [Bozhkov At. Izobrazheniyata na Kiril i Metodiy prez vekovete. Sofia, 1989].

Бусева-Давыдова, Ванеян 2014 — Б у с е в а - Д а в ы д о в а, И., Ст. В а н е я н, свящ. *Иконостас*. – В: Православная Энциклопедия. Т. 22. Москва, 2014, с. 65–71. https://www.pravenc.ru/text/389068.html (достъп 25.02.2021) [Buseva-Davydova, I., St. Vaneian, sviashch. Ikonostas. – V: Pravoslavnaia Entsiklopedia. T. 22. Moskva, 2014, s. 65–71. https://www.pravenc.ru/text/389068.html (dostap 25.02.2021)].

Бърлиева 2019 — Б ъ р л и е в а, Сл. *Cyrillo-Methodiana & Varia Mediaevalia. Паметници на кирило-методиевската традиция*. София, 2019 [Barlieva, Sl. Cyrillo-Methodiana & Varia Mediaevalia. Pametnitsi na kirilo-metodievskata traditsia. Sofia, 2019].

Бърлиева 2021 — Б ъ р л и е в а, Сл. *Кириометодиевски мотиви в латинската и гръцката книжнина*. София, 2021 [Barlieva, Sl. Kirilometodievski motivi v latinskata i gratskata knizhnina. Sofia, 2021].

Бъчеваров 1898 — Б ъ ч е в а р о в, Хр. *Спомен за осветяването на българската черкова „Св. Стефан“ в Цариград-Фенер на 8-й септември 1898 година*. София, 1898 [Bachevarov, Hr. Spomen za osvetiavaneto na balgarskata cherkova „Sv. Stefan“ v Tsarigrad-Fener na 8-y septemvri 1989 godina. Sofia, 1898].

Быкова, Чижикова 2009 — Б ы к о в а, М. А., Е. И. Ч и ж и к о в а (сост.). *Подписные иконы XVII – начала XX в. в собрании Владимири-Суздальского музея-заповедника*. Владимир, 2009 [Bykova, M. A., E. I. Chizhikova (sost.). Podpisnye ikony XVII – nachala XX v. v sobranii Vladimiri-Suzdal'skogo muzeia-zapovednika. Vladimir, 2009].

Василиев 1965 — В а с и л и е в, Ас. *Български възрожденски майстори*. София, 1965 [Vasiliev, As. Balgarski vazrozhdenski maystori. Sofia, 1965].

Василиев 1970 — В а с и л и е в, Ас. *Образи на Кирил и Методий в България*. София, 1970 [Vasiliev, As. Obrazi na Kiril i Metodiy v Bulgaria. Sofia, 1970].

Василиев 1987 — В а с и л и е в, Ас. *Български светци в изобразителното изкуство*. София, 1987 [Vasiliev, As. Balgarski svettsi v izobrazitelnoto izkustvo. Sofia, 1987].

Георгиев 1911 — Г е о р г и е в, Й. *Принос към историята на българската църква в Цариград*. – Архив на Министерството на народното просвещение, 3 (1911), № 1, с. 20–51 [Georgiev, J. Prinos kam istoriata na balgarskata tsarkva v Tsarigrad. – Arhiv na Ministerstvoto na narodnoto prosveshtenie, 3 (1911), № 1, s. 20–51].

Гергова 1993 Г е р г о в а, Ив. *Графични модели във възрожденската иконография на славянските просветители.* – Проблеми на изкуството, 26 (1993), № 4, с. 3–11 [Gergova, Iv. Grafichni modeli vav vazrozhdenskata ikonografia na slavianskite prosvetiteli. – Problemi na izkustvoto, 26 (1993), № 4, s. 3–11].

Евдокимов 2011 Е в д о к и м о в, П. *Изкуството на иконата – богословие на красотата*. София, 2011 [Evdokimov, P. Izkustvoto na ikonata – bogoslovie na krasotata. Sofia 2011].

Иванникова 2013 И в а н н и к о в а, А. П. *Особенности иконографии нового времени. Почитание святых равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия в Росии в XVIII – начале XX века*. – В: В начале было слово. Москва–Санкт-Петербург, 2013, с. 89–111 [Ivannikova, A. P. Osobennosti ikonografii novogo vremeni. Pochitanie sviatykh ravnoapostol'nykh brat'ev Kirilla i Мефодiia v Rosii v XVIII – nachale XX veka. – V: V nachale bylo slovo. Moskva–Sankt-Peterburg, 2013, s. 89–111].

Иванникова, Кириченко, Петраков, Шалина 2013 И в а н н и к о в а, А. П., А. П. К и р и ч е н к о, В. В. П е т р а к о в, И. А. Ш а л и н а. *Каталог икон изображением свв. Кирилла и Мефодия*. – В: В начале было слово. Москва–Санкт-Петербург, 2013, с. 112–125 [Ivannikova, A. P., A. P. Kirichenko, V. V. Petrakov, I. A. Shalina. Katalog ikon izobrazheniem svv. Kirila i Mefodiia. – V: V nachale bylo slovo. Moskva–Sankt-Peterburg, 2013, s. 112–125].

Иванова 2000 И в а н о в а, Бл. *Архитектурата и иконостасът на Желязната църква в Истанбул*. – Църковен вестник, № 2, 2000, с. 8 [Ivanova, Bl. Arhitekturata i ikonostasat na Zhelyaznata tsarkva v Istanbul. – Tsarkoven vestnik, № 2, 2000, s. 8].

Иванова 2000а И в а н о в а, Бл. *Иконостасът на черквата „Св. Стефан" в Истанбул*. – Арх & арт борса, 9 (2000), № 8 (412), с. 26 [Ivanova, Bl. Ikonostasat na cherkvata „Sv. Stefan" v Istanbul. – Arkh & art borsa, 9 (2000), № 8 (412), s. 26].

Иванова 2001 И в а н о в а, Бл. *Иконописта в иконостаса на храма „Св. Стефан" в Истанбул*. – Арх & арт борса, 10, 3–10 октомври 2001, с. 12–13 [Ivanova, Bl. Ikonopista v ikonostasa na hrama „Sv. Stefan" v Istanbul. – Arkh & art borsa, 10, 3–10 oktomvri 2001, s. 12–13].

Иванова 2003 И в а н о в а, Бл. *Иконите в иконостаса на църквата „Св. Стефан" в Истанбул*. – Архитектура, 50 (2003), № 3–4, с. 74–77 [Ivanova, Bl. Ikonite v ikonostasa na tsarkvata „Sv. Stefan" v Istanbul. – Arhitektura, 50 (2003), № 3–4, s. 74–77].

Иванова 2008 И в а н о в а, Бл. *Българските старини в Цариград*. – Електронно списание LiterNet, 14.05.2008, № 5 (102).

https://liternet.bg/publish22/b_ivanova/bylgarskite.htm (достъп 14.02.2021). [Ivanova, Bl. Balgarskite starini v Tsarigrad. – Elektronno spisanie LiterNet, 14.05.2008, № 5 (102). https://liternet.bg/publish22/b_ivanova/bylgarskite.htm (dostap 14.02.2021)].

Иванова 2010 — И в а н о в а, Бл. *Когато Изтокът срещне Запада: Стилови особености на църковния комплекс „Св. Стефан“ в Цариград*. – В: Балканите – многоликите измерения на европейската култура. София, 2010, с. 293–308 [Ivanova, Bl. Kogato Iztokat sreshtne Zapada: Stilovi osobenosti na tsarkovnia kompleks „Sv. Stefan“ v Tsarigrad. – V: Balkanite – mnogolikite izmerenia na evropeyskata kultura. Sofia, 2010, s. 293–308].

Иванова 2020 — И в а н о в а, Бл. *Българският архитектурен комплекс на Златния рог*. София, 2020 [Ivanova, Bl. Bulgarskiyat arhitekturen kompleks na Zlatnia rog. Sofia, 2020].

Кондаков 1901 — К о н д а к о в, Н. П. *Современное положение русской народной иконописи*. Санкт-Петербург, 1901 [Kondakov, N. P. Sovremennoe polozhenie russkoĭ narodnoĭ ikonopisi. Sankt-Peterburg, 1901].

Кондаков 1910 — К о н д а к о в, Н. П. *Иконография Богоматери*. *Связи греческой* и *русской иконописи* с *итальянскою живописью раннего Возрождения.* Санкт-Петербург, 1910 [Kondakov, N. P. Ikonografiia Bogomateri. Sviazi grecheskoĭ i russkoĭ ikonopisi s ital'ianskoiu zhivopis'iu rannego Vozrozhdeniia. Sankt-Peterburg, 1910].

Кондаков 1914 — К о н д а к о в, Н. П. *Иконография Богоматери*. Т. 1. Санкт-Петербург, 1914 [Kondakov, N. P. Ikonografiia Bogomateri. T. 1. Sankt-Peterburg, 1914].

Кондаков 1915 — К о н д а к о в, Н. *Иконография Богоматери*. Т. 2. Санкт-Петербург, 1915 [Kondakov, N. P. Ikonografiia Bogomateri. T. 2. Sankt-Peterburg, 1915].

Красилин 2014 — К р а с и л и н, М. *Русская икона XVIII – начала XX веков*. – В: История иконописи. Под ред. Т. Мойсеевой. Твер, 2014, с. 209–230 [Krasilin, M. Russkaia ikona XVIII – nachala XX vekov. – V: Istoriia ikonopisi. Pod red. T. Moĭseevoĭ. Tver, 2014, s. 209–230].

Лебедев — *Лебедев, Клавдий Василиевич (1852–1916)*. https://rah.ru/the_academy_today/the_members_of_the_academie/member.php?ID=52978 (достъп 25.02.2021) [Lebedev, Klavdiĭ Vasilievich (1852–1916). https://rah.ru/the_academy_today/the_members_of_the_academie/member.php?ID=52978 (dostap 25.02.2021)].

Максим Пловдивски 1929 — М а к с и м П л о в д и в с к и. *Българската църква в Цариград*. – Църковен вестник, № 40, 9 ноември 1929, с. 474–476 [Maksim Plovdivski. Balgarskata tsarkva v

Tsarigrad. – Tsarkoven vestnik, № 40, 9 noemvri 1929, s. 474–476].

Милчев 1963 — М и л ч е в, Ат. *Кирил и Методий в древноруската книжнина и изкуство*. – Археология, 5 (1963), № 2, с. 16–19 [Milchev, At. Kiril i Metodiy v drevnoruskata knizhnina i izkustvo. – Arheologia, 5 (1963), № 2, s. 16–19].

Младенова 2009 — М л а д е н о в а, М. *Академик Никола Начов – памет за будителя, по случай 150 години от рождението му*. – Библиотека, 16 (2009), № 5–6, с. 72–83 [Mladenova, M. Akademik Nikola Nachov – pamet za buditelya, po sluchay 150 godini ot rozhdenieto mu. – Biblioteka, 16 (2009), № 5–6, s. 72–83].

Паскалева 1995 — П а с к а л е в а, К. *Кирил и Методий в изобразителното изкуство*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 2. София, 1995, с. 265–278. [Paskaleva, K. Kiril i Metodiy v izobrazitelnoto izkustvo. – V: Kirilo-Metodievska entsiklopedya. T. 2. Sofia, 1995, s. 265–278].

Сапунов 1884 — С а п у н о в, Н. *Дневник по съграждането на първата българска в Цариград черква „Св. Стефан“. 1847–1849*. – Периодическо списание на Българското книжовно дружество, 11 (1884), с. 59–113 [Sapunov, N. Dnevnik po sagrazhdaneto na parvata balgarska v Tsarigrad cherkva „Sv. Stefan“. 1847–1849. – Periodichesko spisanie na Bulgarskoto knizhovno druzhestvo, 11 (1884), s. 59–113].

Сапунов 1999 — С а п у н о в, Н. *Дневник по съграждането на първата българска църква в Цариград „Св. Стефан“. 1847–1849*. В. Търново, 1999 [Sapunov, N. Dnevnik po sagrazhdaneto na parvata balgarska tsarkva v Tsarigrad „Sv. Stefan“. 1847–1849. V. Tarnovo, 1999].

Стойнов 1923 — С т о й н о в, Ив. *Българската светиня на Златния рог и нейното минало*. София, 1923 [Stoynov, Iv. Balgarskata svetinia na Zlatnia rog i neynoto minalo. Sofia, 1923].

Темелски 1998 — Т е м е л с к и, Хр. *Българската светиня на Златния рог*. В. Търново, 1998 [Temelski, Hr. Balgarskata svetinya na Zlatnia rog. V. Tarnovo, 1998].

Темелски 2005 — Т е м е л с к и, Хр. *Българската светиня на Златния рог*. 2. прераб. и доп. изд. София, 2005. [Temelski, Hr. Balgarskata svetinya na Zlatnia rog. 2. prerab. i dop. izd. Sofia,2005].

Труфешев 1984 — Т р у ф е ш е в, Н. *Синтезът на архитектурата с монументалните изкуства в България 1878–1918 г.* – В: Из историята на българското изобразително изкуство. Сборник от студии. Т. 2. София, 1984, с. 146–215 [Trufeshev, N. Sintezat na arhitekturata s monumentalnite izkustva v Bulgaria 1878–1918 g. – V: Iz istoriyata na balgarskoto izobrazitelno izkustvo. Sbornik ot studii. T. 2. Sofia, 1984, s. 146–215].

Тунджер 2003 — Т у н д ж е р, С. *Българската черква „Свети Стефан“*. – Архитектура, 50 (2003), № 3–4, с. 70–73 [Tundzher, S. Balgarskata cherkva „Sveti Stefan“. – Arhitektura, 50 (2003), № 3–4, s.70–73].

Успенски 2001 — У с п е н с к и, Л. *Богословие на иконата*. София, 2001 [Uspenski, L. Bogoslovie na ikonata. Sofia, 2001].

Фартусов 2002 — Ф а р т у с о в, В. Д. *Руководство к писанию икон святых угодников Божиих в порядке дней года. Опыт пособия для иконописцев*. Москва, 2002 [Fartusov, V. D. Rukovodstvo k pisaniiu ikon sviatykh ugodnikov Bozhiikh v poryadke dneĭ goda. Moskva, 2002].

Филимонов 1874 — Ф и л и м о н о в, Г. *Сводный иконописный подлинник XVIII вѣка*. Москва, 1874 [Filimonov, G. Svodnyĭ ikonopisnyĭ podlinnik XVIII veka. Moskva, 1874].

Чешмеджиев 2013 — Ч е ш м е д ж и е в, Д. *Изображения святых Кирилла и Мефодия в искусстве эпохи Болгарского возрождения*. – В: В начале было слово. Москва–Санкт-Петербург, 2013, с. 55–63 [Cheshmedzhiev, D. Izobrazheniia sviatykh Kirilla i Mefodiia v iskusstve epokhi Bolgarskogo vozrozhdeniia. – V: V nachale bylo slovo. Moskva–Sankt-Peterburg, 2013, s. 55–63].

Шалина 2013 — Ш а л и н а, И. А. *Традиции почитания на Руси Кирилла и Мефодия и особенности их иконографии*. – В: В начале было слово. Москва–Санкт-Петербург, 2013, с. 65–85 [Shalina, I. A. Traditsii pochitaniia na Rusi Kirilla Mefodiia i isobennosti ikh ikonografii. – V: V nachale bylo slovo. Moskva–Sankt-Peterburg, 2013, s. 65–85].

Шалина, Иванникова 2018 — Ш а л и н а, И. А., А. П. И в а н н и к о в а. *Кирилл. На Руси*. – В: Православная Энциклопедия. Т. 34. Москва, 2018, с. 186–225. http://www.pravenc.ru/text/1840253.html#part_9 (достъп 16.02.2021) [Shalina, I. A., A. P. Ivannikova. Kirill. Na Rusi. – V: Pravoslavnaia Entsiklopediia. T. 34. Moskva, 2018, p. 186–225. http://www.pravenc.ru/text/1840253.html#part_9 (dostap 16.02.2021)].

THE “VIRGIN MARY AND INFANT JESUS ON THE THRONE WITH STS CYRIL AND METHODIUS” ICON AT THE IRON CHURCH IN ISTANBUL

(Summary)

The paper is focused on the crowning icon in the central cella, which depicts Virgin Mary with the infant Jesus, sitting on a throne, and St Cyril and St Methodius kneeling before her. The piece is painted by Russian itinerant artist Kl. Lebedev. It is notable for its unusual iconography. This article illustrates this fact by providing an overview of the iconography of the Virgin Mary. Another point of discussion is the traditional

Russian iconography, where Virgin Mary and Baby Jesus on a throne, with various saints kneeling at her side, is a widely-used composition. There are several factors which influenced the choice of saints that the Russian artist depicted in the Bulgarian church in Istanbul. Chief among them is the fact that at the time talks of building the church began, St Cyril and St Methodius were among the most revered and commonly depicted saints in Bulgarian iconography. This is a result of their substantial role in the fight for an independent Bulgarian church. At that time, Bulgarians in Istanbul showed their reverence by choosing the two saints as patrons for the local Bulgarian school. The composition seen in the icon at the "Iron Church" is comparable to that of several other paintings discussed in the paper. Two of those are found in Bulgaria – an icon of the Virgin Mary and the infant Jesus, painted by the monk Gavril Rilets in 1832, and one from the late XIX century, found at the "Holy Trinity" church in Svishtov. The third is from Western Europe and is at the "Sts Cyril and Methodius" church in Prague's Karlín neighbourhood. The icon's position at the "Iron Church" is influenced by that of Russian iconostases, whereas its iconography is based on both Eastern and Western sensibilities.

Keywords: The Iron Church "St Stephen", Istanbul; iconography of St Cyril, St Methodius and the Mother of God with infant Jesus; "Sts Cyril and Methodius" church in Prague's Karlín neighbourhood.

Totka Grigorova,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences

Камен Станев (София, България)

СТИЛА И ЗАКОПЧАЛКИ ЗА КНИГИ ОТ СРЕДНОВЕКОВНИЯ ФИЛИПОПОЛ (ПЛОВДИВ)

Филипопол е един от най-важните градове в днешните български земи през Средновековието (Данчева-Василева 2009). Градът е бил административен, военен и църковен център, в който се развивала оживена търговия. Тези дейности предполагат устойчива писмена традиция. Множество книги били необходими за нуждите на богуслужението. Като административен център тук били създавани и съхранявани различни документи – съдебни решения, дарствени грамоти, данъчни описи, заповеди и т.н. Във връзка с функционирането на държавната и църковната система в града постоянно постъпвала и от тук била изпращана кореспонденция. Писмеността е била нужна и за развитието на търговията и икономиката. По-образованите жители са чели и книги с художествено, историческо и друго съдържание. Това със сигурност може да се каже за представители на византийския елит, които прекарвали част от живота си в града, като Михаил Италик – митрополит на Филипопол през 40-те години на XII в., и видния историк Никита Хониат – управител на града през 80-те години на XII в. На Никита Хониат принадлежи и единственият запазен текст, за който със сигурност знаем, че е бил създаден в града – реч, произнесена в чест на филипополския мирополит Константин Пантехни по повод изграждането на църквата „Св. Богородица“ (Данчева-Василева, Илиев 1996: 135). Днес от многобройните книги, административни документи и писма, съхранявани в средновековния Филипопол, не е останало нищо. Свидетелство за книжовния живот са откритите при археологически проучвания предмети, свързани с писмеността. Такива например са оловните печати, които скрепвали писмата (Jordanov 1995; Стоименов 2007; Jordanov 2015: 237, 260; Иванов, Иванов 2018; Jordanov 2018: 138–139, 141–142; Митов 2018: 226–227; Кънев 2020).

Предмет на настоящата публикация са три закопчалки за книги и две стила. Те произхождат от обекти на територията на средновековния Филипопол, в чието проучване авторът е участвал (обр. 1) и изказва своята благодарност на научните ръководители за възможността да ги представи.

Закопчалките за книга се състоят от два елемента – токичка и клин с формата на меч. Клинът се е заковавал за едната корица, а токата се е привързвала с ремък за другата корица. Закопчаването става, като токата се нанизва върху кръглия край на клина (Рабовянов 2015: 240). Този принцип на заключване се е запазил през цялото Средновековие, като формите са стандартни и устойчиви във времето, защото за разлика от битовите предмети книгите имат много по-дълъг живот. Те се пазят грижливо векове наред и затова откриването на закопчалка в пласт от даден период съвсем не означава, че е синхронна – тя може да е значително по стара. В по-ранните изследвания тези предмети получават различна интерпретация, като в някои случаи се допуска, че са антични амулети, преотложени в средновековни пластове. Към настоящия момент обаче не се подлагат на съмнение принадлежността им към Средновековието и функцията им именно като закопчалки за книги. Такива закопчалки – токички и клинове, произхождащи от редица места – Аневско кале, Красен, Новосел, Одърци, Перник, Плиска, Преслав, Разград, Руйно, Скала, Средище, Търново, Якимово, Диногеция, Коринт, Пъкуюл луй Соаре, Херсонес и др., са вече публикувани (Бонев, Дончева 2011: 141–142; Рабовянов 2015: 240–241). Огромната част от публикуваните закопчалки от територията на днешна България са от земите северно от Стара планина, докато от Южна България са обнародвани само тези от Аневско кале, Красен и Перник. Публикуваните в настоящата статия закопчалки от средновековния Филипопол допринасят за запълването на тази празнина.

Закопчалка – тока (обр. 2.1). Открита бе през 2020 г. при археологическо проучване на ул. „Петър Парчевич“ № 1–3 (обр. 1.1) (Христева, Станев 2021а) в пласт от втората половина на XII – началото на XIII в. Отлята е от бронз. Състои се от три части: задна правоъгълна – за нея се захващал ремъкът, средна – кръг, през който се провира клинът, и малко кръгче в началото за по-лесно хващане. Размери: дължина 2,3 см, ширина 1,5 см.

Закопчалка – клин (обр. 2.2). Открита бе през 2020 г. при археологическо проучване на ул. „Петър Парчевич“ № 1–3 (обр. 1.1) (Христева, Станев 2021а) в мазе от втората половина на XII – началото на XIII в. Изработена е от бронз. Има форма на издължен триъгълник, който в основата си има релефна лента, а след нея масивно кръгло топче. На триъгълника има дупка за заковане. Размери: дължина 2,5 см, ширина 0,8 см.

Закопчалка – клин (обр. 2.3). Изработена е от сребро. Има форма на меч, който в края е с три релефни ленти, а след тях е захванато масивно топче. На клина има пробита дупка за заковаване към корицата. Върхът на клина е отчупен. Размери: дължина 3,6 см, ширина 0,8 см. Открита бе през 2020 г. при археологическо проучване на ул. „Съборна“ № 14, в мазето на Градската художествена галерия (обр. 1.2) (Божинова, Станев 2021). Сградата на галерията е изградена през 1881 г., като в един по-късен момент, най-общо казано през XX в., едно от помещенията в мазето ѝ е било засипано с дебел пласт пръст, неясно откъде донесена. В този пласт освен съвременни мате-

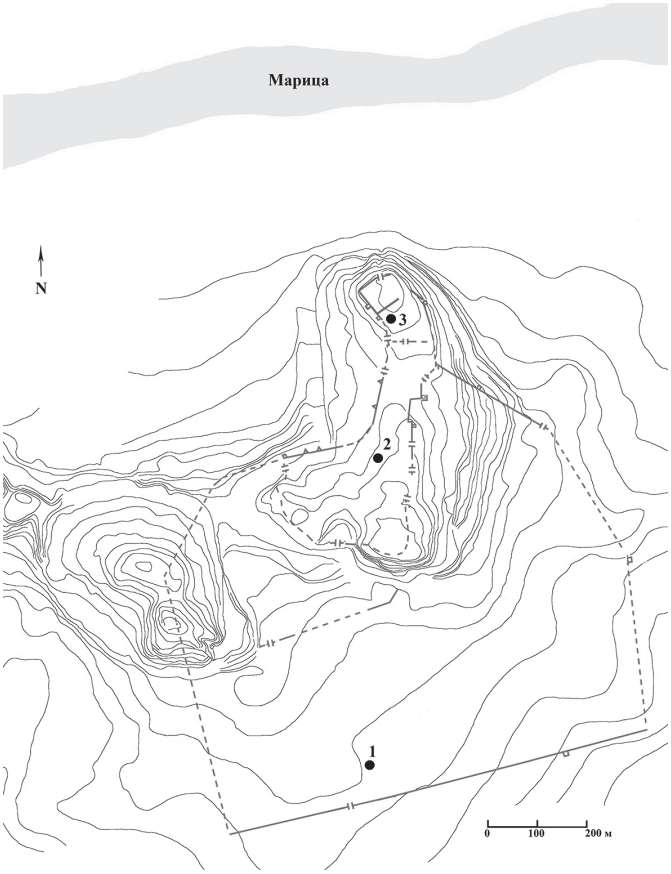
риали се откриха предмети и битова керамика от Античността, Средновековието и османския период, т.е. пръстта е била изгребана от място, където е имало обитаване през тези периоди. Много вероятно е тази пръст да е била изкопана от близката околност. Закопчалката е преотложена и не може да се датира съобразно пласта, в който бе намерена. Формата ѝ обаче съвпада с формите на десетки закопчалки, които са открити на множество обекти и в сигурни средновековни пластове, така че датировката ѝ от Средновековието е несъмнена. Напълно идентични закопчалки (с три релефни ленти) има публикувани от Коринт (Davidson 1952: 127, № 853, Plate 63.853), с. Цар Асен (Атанасов 2007: табл. LV.147), Плиска – Голямата базилика (Георгиев, Витлянов 2001: 137, фиг.70.24; 140), Преслав (Витлянов 2004а: 47, 102, 137, фиг. 11, Б.13), Одърци (Дончева-Петкова, Нинов, Парушев 1999: 99, Табло XLV_{566}; Дончева-Петкова 2018: 130, обр. 3.10; 131, обр. 4.10; 135).

Стилата са железни или бронзови пръчки, които в единия край са заострени, а в другия – оформени като лопатка. Предназначени са за писане върху дъски, намазани с восък. Най-много стила са открити в Плиска и Преслав (Георгиев 1980; Витлянов 2004б), което е разбираемо както поради мащабните разкопки в старите български столици, така и поради обстоятелството, че те са били и най-важните книжовни центрове на Първото българско царство. Голям брой стила са открити и в най-големите старобългарски манастири при с. Равна и местността Караач теке до Варна (Попконстантинов, Костова 2008: 178). Средновековни стила са публикувани от Долни Луковит (Димитров 2020: 190, № 150), Килифарево (Робов 1994: 594, 598, обр. 1), Красен (Григоров 2010: 71), Одърци (Дончева-Петкова, Нинов, Парушев 1999: 99; 159, Табл. XLV.567), Разград (Дзанев 2005: 102, обр. 2), Хума (Рашев, Станилов 1987: 72), Трапезица (Рабовянов 2015: 241, 620, Табло 64, 1626) и др.

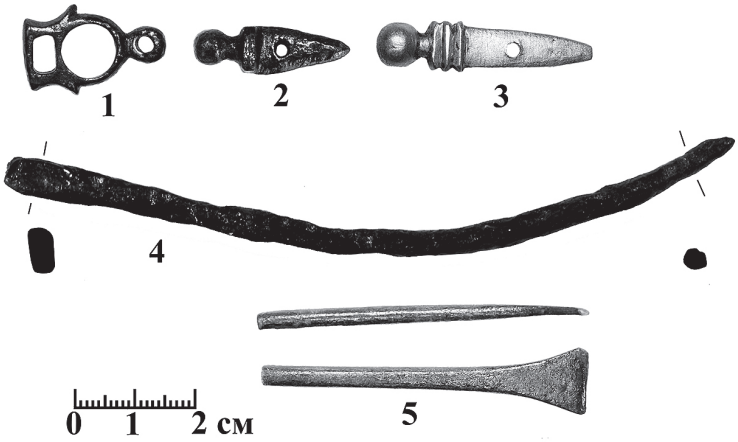
Стило (обр. 2.4). Открито бе при археологическо проучване на Небет тепе (обр. 1.3) през 2016 г. в пласта, запълващ мазе от втората половина на XII – началото на XIII в. (Христева, Станев 2021б: 349, 350, обр. 4.2). Представлява желязна пръчка, заоблена в единия край, а в другия – плоска. Размери: дължина 13 см, ширина 0,4–0,5 см.

Стило (обр. 2.5). Открито бе при археологическо проучване на ул. „Петър Парчевич“ № 1–3 през 2020 г. (Христева, Станев 2021а) в контактната зона между късноантичен и ранносредновековен пласт, без да може да се конкретизира датировката. Направено е от бронз, задната част е отчупена. Размери: запазена дължина 5,5 см, диаметър на пръчката 0,3 см, ширина на лопатката 1 см.

Макар и малко на брой, представените тук материали допълват картата на разпространението на стилата и закопчалките за книги в българските земи през Средновековието, особено в днешна Южна България, където подобни находки са рядкост. Същевременно част от публикуваните находки са открити в сигурно датирана среда, което ще спомогне за изграждането на типологически схеми.



Обр. 1. План на средновековния Филипопол (Пловдив) с коментирани обекти



Обр. 2. Закопчалки (1–3) и стила (4–5)

ЛИТЕРАТУРА

Атанасов 2007 — А т а н а с о в, Г. *Християнският Дуросторум – Дръстър.* Велико Търново, 2007 [Atanasov. G. Hristiyanskiyat Durostorum – Drastar. Veliko Tarnovo, 2007].

Божинова, Станев 2021 — Б о ж и н о в а, Е., К. С т а н е в. *Спасителни археологически разкопки в Градска художествена галерия – Пловдив, ул. „Съборна“ № 14А*. – В: Археологически открития и разкопки през 2020 година. Т. 2. София, 2021, с. 730–732 [Bozhinova, E., K. Stanev. Spasitelni arheologicheski razkopki v Gradska hudozhestvena galeria – Plovdiv, ul. „Saborna“ № 14A. – V: Arheologicheski otkritia i razkopki prez 2020 godina. T. 2. Sofia, 2021, s. 730–732].

Бонев, Дончева 2011 — Б о н е в, С., С. Д о н ч е в а. *Старобългарски производствен център за художествен метал при с. Новосел, Шуменско*. Велико Търново, 2011 [Bonev, S., S. Doncheva. Starobalgarski proizvodstven tsentar za hudozhestven metal pri s. Novosel, Shumensko. Veliko Tarnovo, 2011].

Витлянов 2004а — В и т л я н о в, С. *Военноадминистративни сгради от двореца във Велики Преслав IX –X век*. София, 2004 [Vitlyanov, S. Voennoadministrativni sgradi ot dvoretsa vav Veliki Preslav IX–X vek. Sofia, 2004].

Витлянов 2004б — В и т л я н о в, С. *Новооткрити инструменти за писане и пособия за книги от Велики Преслав*. – В: Трудове на катедрите по история и богословие на Шуменския университет, 5 (2004), с. 176–181 [Vitlyanov, S. Novootkriti instrumenti za pisane i posobia za knigi ot Veliki Preslav. – V: Trudove na katedrite po istoria i bogoslovie na Shumenskia universitet, 5 (2004), s. 176–181].

Георгиев 1980 — Г е о р г и е в, П. *Старобългарски писала от Плиска и Преслав*. – Археология, 22 (1980), № 3, с. 43–50 [Georgiev, P. Starobalgarski pisala ot Pliska i Preslav. – Arheologia, 22 (1980), № 3, s. 43–50].

Георгиев, Витлянов 2001 — Г е о р г и е в, П., С. В и т л я н о в. *Архиепископията – манастир в Плиска*. София, 2001 [Georgiev, P., S. Vitlyanov. Arhiepiskopiyata – manastir v Pliska. Sofia, 2001].

Григоров 2010 — Г р и г о р о в, В. *Крепостта Красен до Панагюрище*. София, 2010 [Grigorov, V. Krepostta Krasen do Panagyurishte. Sofia, 2010].

Данчева-Василева 2009 — Д а н ч е в а - В а с и л е в а, А. *Пловдив през Средновековието IV–XIV век*. София, 2009 [Dancheva-Vasileva, A. Plovdiv prez Srednovekovieto IV–XIV vek. Sofia, 2009].

Данчева-Василева, Илиев 1996 — Д а н ч е в а - В а с и л е в а, А., И. И л и е в. *Реч на Никита Хониат, адресирана до Константин Пантехни, митрополит на Филипопол.* – Исторически преглед, 52 (1996), № 5, с. 108–142 [Dancheva-Vasileva, A., I. Iliev. Rech na Nikita Honiat, adresirana do Konstantin Pantehni, mitropolit na Filipopol. – Istoricheski pregled, 52 (1996), № 5, s. 108–142].

Дзанев 2005 Д з а н е в, Г. *Епископията в края на X век в Абритус*. – В: Българските земи през Средновековието (VII–XVIII в.). Международна конференция в чест на 70-годишнината на Александър Кузев. Варна, 12–14 септември 2002 (= Acta musei Varnaensis, III–2). Варна, 2005, с. 95–106 [Dzanev, G. Episkopiyata v kraya na X vek v Abritus. – V: Balgarskite zemi prez Srednovekovieto (VII–XVIII v.). Mezhdunarodna konferentsia v chest na 70-godishninata na Aleksandar Kuzev. Varna, 12–14 septemvri 2002 (= Acta musei Varnaensis, III–2). Varna, 2005, s. 95–106].

Димитров 2020 Д и м и т р о в, Я. *Обект А7/3003 край Долни Луковит, община Искър.* – В: Поток през времето. Спасителни археологически проучвания по разширението на газопреносната мрежа на „Булгартрансгаз“ ЕАД. София, 2020, с. 186–191 [Dimitrov, Ya. Obekt A7/3003 kray Dolni Lukovit, obshtina Iskar. – V: Potok prez vremeto. Spasitelni arheologicheski prouchvania po razshirenieto na gazoprenosnata mrezha na „Bulgartransgaz“ EAD. Sofia, 2020, s. 186–191].

Дончева-Петкова 2018 Д о н ч е в а - П е т к о в а, Л. *Данни за ново средновековно селище край Одърци, Добричко.* – Приноси към българската археология. Т. 8 (2018), с. 127–137 [Doncheva-Petkova, L. Danni za novo srednovekovno selishte kray Odartsi, Dobrichko. – Prinosi kam balgarskata arheologia. T. 8 (2018), s. 127–137].

Дончева-Петкова, Нинов, Парушев 1999 Д о н ч е в а - П е т к о в а, Л., Л. Н и н о в, В. П а р у ш е в. *Одърци*. Т. 1. София, 1999 [Doncheva-Petkova, L., L. Ninov, V. Parushev. Odartsi. T. 1. Sofia, 1999].

Иванов, Иванов 2018 И в а н о в, Р., Р. И в а н о в. *Византийски моливдовули от XI–XII век, открити при археологически разкопки в Пловдив.* – Известия на Националния исторически музей, 30 (2018), с. 162–165 [Ivanov, R., R. Ivanov. Vizantiyski molivdovuli ot XI–XII vek, otkriti pri arheologicheski razkopki v Plovdiv. – Izvestia na Natsionalnia istoricheski muzey, 30 (2018), s. 162–165].

Кънев 2020 К ъ н е в, Н. *Три новооткрити византийски оловни печата от Пловдив*. – В: От Залмоксис до Кетцалкоатл. Изследвания в чест на 65-годишнината на доц. Стефан Йорданов. В. Търново, 2020, с. 561–565 [Kanev, N. Tri novootkriti vizantiyski olovni pechata ot Plovdiv. – V: Ot Zalmoksis do Kettsalkoatl. Izsledvania v chest na 65-godishninata na dots. Stefan Yordanov. V. Tarnovo, 2020, s. 561–565].

Митов 2018 М и т о в, Я. *Непубликувани владетелски и административни печати от нумизматичната колекция на Регионален археологически музей – Пловдив*. – Нумизматика, сфрагистика и епиграфика, 14 (2018), с. 222–228 [Mitov, Ya. Nepublikuvani vladetelski i administrativni pechati ot numizmatichnata kolektsia na Regionalen arheologicheski

muzey – Plovdiv. – Numizmatika, sfragistika i epigrafika, 14 (2018), s. 222–228].

Попконстантинов, Костова 2008 П о п к о н с т а н т и н о в, К., Р. К о с т о в а. *Манастирите на Покръстителя*. – В: Християнската култура в средновековна България. Велико Търново, 2008, с. 173–185 [Popkonstantinov, K., R. Kostova. Manastirite na Pokrastitelya. – V: Hristiyanskata kultura v srednovekovna Bulgaria. Veliko Tarnovo, 2008, s. 173–185].

Рабовянов 2015 Р а б о в я н о в, Д. *Археологически проучвания в Южния сектор на Трапезица.* Т. 1. *Средновековният град*. Велико Търново, 2015 [Rabovyanov, D. Arheologicheski prouchvania v Yuzhnia sektor na Trapezitsa. T. 1. Srednovekovniyat grad. Veliko Tarnovo, 2015].

Рашев, Станилов 1987 Р а ш е в, Р., С. С т а н и л о в. *Старобългарското укрепено селище при с. Хума, Разградско.* София, 1987 [Rashev, R., S. Stanilov. Starobalgarskoto ukrepeno selishte pri s. Huma, Razgradsko. Sofia, 1987].

Робов 1994 Р о б о в, М. *Материали, свързани с просветния и книжовен живот в Килифаревската школа на Теодосий Търновски*. – Търновска книжовна школа, 5 (1994), № 1, с. 593–598. [Robov, M. Materiali, svarzani s prosvetnia i knizhoven zhivot v Kilifarevskata shkola na Teodosiy Tarnovski. – Tarnovska knizhovna shkola, 5 (1994), № 1, s. 593–598].

Стоименов 2007 С т о и м е н о в, Д. *Моливдовул на неизвестен стратег на Филипопол.* – В: Историята и книгите като приятели. Сборник в памет на Митко Лачев. София, 2007, с. 54–55. [Stoimenov, D. Molivdovul na neizvesten strateg na Filipopol. – V: Istoriyata i knigite kato priyateli. Sbornik v pamet na Mitko Lachev. Sofia, 2007, s. 54–55].

Христева, Станев 2021а Х р и с т е в а, С., К. С т а н е в. *Археологическо проучване на обект на ул. „Петър Парчевич“ № 1–3, Пловдив*. – В: Археологически открития и разкопки през 2020 година. Т. 2. София, 2021, с. 713–718 [Hristeva, S., K. Stanev. Arheologichesko prouchvane na obekt na ul. „Petar Parchevich“ № 1–3, Plovdiv. – V: Arheologicheski otkritia i razkopki prez 2020 godina. T. 2. Sofia, 2021, s. 713–718].

Христева, Станев 2021б Х р и с т е в а, С., К. С т а н е в. *Вкопана структура (мазе?) от края на XII – началото на XIII в., открита при проучването на Небет тепе в Пловдив през 2016 година.* – Известия на Националния археологически институт, 48 (2021), с. 345–360 [Hristeva, S., K. Stanev. Vkopana struktura (maze?) ot kraya na XII – nachaloto na XIII v., otkrita pri prouchvaneto na Nebet tepe v Plovdiv prez 2016 godina. – Izvestia na Natsionalnia arheologicheski institut, 48, (2021), s. 345–360].

Davidson 1952 D a v i d s o n, G. *The Minor Objects* (= Corinth. Vol. 12). Princeton, 1952.

Jordanov 1995 J o r d a n o v, I. *Medieval Plovdiv according to the Sphragistic Data*. – Studies in Byzantine Sigillography, 4 (1995), p. 111–138.

Jordanov 2015 J o r d a n o v, I. *Corpus of Byzantine Seals from Bulgaria.* Vol. 1–3. Sofia, 2003, 2006, 2009. Addenda et corrigenda (2). – В: България в европейската култура, наука, образование, религия. Ч. 1. Шумен, 2015, с. 223–305 [V: Bulgaria v evropeyskata kultura, nauka, obrazovanie, religia. Ch. 1. Shumen, 2015, s. 223–305].

Jordanov 2018 J o r d a n o v, I. *Corpus of Byzantine Seals from Bulgaria*. Vol. 1–3. Sofia, 2003, 2006, 2009. Addenda et Corrigenda (3). – В: Писменост, книжовници, книги: Българската следа в културната история на Европа. Шумен, 2018, с. 124–163 [V: Pismenost, knizhovnitsi, knigi: Balgarskata sleda v kulturnata istoria na Evropa. Shumen, 2018, s. 124–163].

STYLUSES AND BOOK CLASPS FROM MEDIEVAL PHILIPPOPOLIS (PLOVDIV)

(Summary)

The article presents three book clasps and two styluses. The objects have a standard shape and are common in the Middle Ages, but so far there are no such ones published by Plovdiv. This fills the map of their distribution in the Bulgarian lands during the Middle Ages. The first clasp is a small buckle and originates from a securely dated layer from the second half of the 12th – early 13th c. The second and third are sword-shaped. The second clasp originates from a securely dated layer, also the second half of the 12th – the beginning of the 13th c. A third was found in bulk layers from the 20th c., along with materials from antiquity, medieval times and the Ottoman period, but identically published by others with secure date in the Middle Ages, which allows the given here to no doubt be interpreted as medieval. The first stylus originates from a layer with a secure date the second half of the 12th – the beginning of the 13th c., and the second is in a contact zone between the layers of late antiquity and the early Middle Ages, without being able to tell which of them belongs.

Keywords: medieval Philippopolis; Plovdiv; book clasps; styluses.

Kamen Stanev,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences

Евелина Джевиецка (София, България)

ПЪРВОУЧИТЕЛЯТ И ПОКРОВИТЕЛЯТ. ОБРАЗЪТ НА СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ В БЪЛГАРСКАТА ПРОЗА В ПЕРИОДА МЕЖДУ ДВЕТЕ СВЕТОВНИ ВОЙНИ И ВЪПРОСЪТ ЗА „СИМФОНИЯТА НА ВЛАСТТА“

Св. Климент Охридски е сред най-важните фигури в българската култура. Този най-известен Кирило-Методиев ученик, пръв български епископ и светец е ключов герой в националния „голям разказ“, като маркира българското пространство и определя просветителския образец в родния контекст. Забелязан е от българските интелектуалци още през втората половина на XIX в. в рамките на възрожденския фокус върху средновековната традиция, но е същински (пре)открит едва в началото на XX в. в перспективата на юбилея през 1916 г. (1000 години от смъртта му) и най-вече през междувоенния период, което пряко кореспондира с обществено-политическата ситуация в Царство България след войните и императива от националната консолидация в рамките на модерна държава. Именно времето между войните е решаващо за (до)изграждането на представата за светеца и ролята му в българската културна памет.

Целта на тази студия е да проследи начина, по който се изгражда образът на св. Климент Охридски в българската проза от горепосочения период, като предмет на размисъл са значенията, предизвиквани от определена представа за просветител и покровител. Първо е разгледана сюжетната линия на разказа, както в диахронен, така и в синхронен план. По-специално внимание е посветено върху епизода за срещата на светеца с цар Симеон, като тезата ми е, че интерпретацията му, развивана в контекста на обществено-политическата ситуация от това време, но и на възрожденската културна матрица, може да допринесе към дискусията за специфичното схващане на отношенията между духовната/религиозната и светската/държавната власт в българския контекст. Затова отправна точка са ролята на средновековната и църковната история като национален образец и явлението на секуларизацията в смисъла на диференциране на обществените сфери.

1. „НАЙ-МНОГО СЕ ОТЛИЧИЛ СВ. КЛИМЕНТ“[1]

През XIX в. в българската книжовност за св. Климент Охридски се споменава в контекста на разказа за св. Кирил и Методий, което може да се обясни както с общославянския по това време фокус върху мисията на Светите братя и свързаните с нея генеалогични въпроси, така и с липсата на по-обширни, утвърдени в съзнанието на българите, сведения за светеца. Затова дори своеобразното откриване на личния му принос в разпространението на делото им, започнало с дейността на Виктор Григорович и неговия „Очерк путешествия по Европейской Турции“ (1848)[2], както и обнародването на първия (макар и свободен) превод на *Пространното житие на Климент* от Теофилакт Охридски на български език, изготвен от Партений Зографски (1858)[3], не увеличава особено интереса към св. Климент, въпреки че настъпва, разбира се, промяна в начина на разказването. Доколкото първите учебници по история следят линията, оформена – общо казано – от „История славянобългарска“ на Паисий Хилендарски, тези от последните десетилетия на XIX в. се основават вече върху житието на Теофилакт, което води към постепенно разширяване на полезрението: все по-често в тях се намира отделна глава, посветена на съдбата на учениците във връзка с идването им в Плиска. За пример на този преходен период може да послужи едно от късните издания на учебника на Драган Манчов, в който, от една страна, подробно се описва престоят на св. Климент в „в Югозападна България, или както се е наричала Котокия“ (Манчов 1884: 31), дори се цитира житието, от друга обаче, се споменава Горазд (sic!) като един от получилите мисията да разпространяват Божието слово из България (Манчов 1884: 30). В този контекст св. Климент се оказва най-известният и най-славният ученик на св. Кирил и Методий.

Интересът към личността на св. Климент се усилва в края на XIX и началото на XX в. Тогава се появяват нов превод на Теофилактовото житие от Димитър Матов (вж. Живот, деяния, изповедания 1885; Животопис на св. Климента 1896), коментарът на Марин Дринов „Предисловие към българския превод на пространното житие на св. Климент“ (1885; вж. Дринов 1911), както и първите художествени опити да се разкаже на българския читател за живота на светеца: „Жизнеописание на св. Климент Охридски“ (Жизнеописание 1888–1889), „Кратък разказ за св. Климент Охридски“ от Даскал Христо (Даскал Христо 1898). Първите две творби са публикувани в литературната поредица „Библиотека свети Климент“ (1888–1891,

---

[1] Бобчев 1885: 21.

[2] Известен сред българите предимно под форма на статия, преведена и публикувана през 1857 г. в „Цариградски вестник“.

[3] Повече за образа на св. Климент през XIX век вж. Стоянов 1966; Джевиецка 2017.

ред. Петко Каравелов), която е издание на Дружеството за разпространение на полезни знания в народа и за развитие на неговия вкус (т. нар. Дружество св. Климент)[4].

Тук ще обърна внимание само върху „Жизнеописание на св. Климент Охридски“[5] от първия том на поредицата поради особено интересния начин, по който контекстуализира историята за св. Кирил и Методий, гоненията на учениците им, както и самата дейност на св. Климент. Разказът започва с обяснение за произхода на славянските племена и подробностите около формирането на българската държава. В този контекст се подчертава необходимостта от собствена писменост, която да защити от други народи и от забравата на своята идентичност. Създава се паралел между съдбата на славяните изобщо и тези, живеещи в Моравия по време на дейността на св. Методий. Прави впечатление, че положението на моравското население се представя по познат за българина начин, като се намеква за значението на борбата за „народна“, т.е. собствена и независима църква:

> „Тежко е било игото на Моравските и Панонските словене: от една страна ги притеснявали немските войски; от друга немското духовенство оковавало в своите вериги тяхната съвест, нрави, обичаи и всичко, което е най-скъпо за човека. Тях ги застрашавала опасността да си забравят обичаите, езика, на който говорили бащите и майките им, с една дума: застрашавала ги опасност да станат немци. Словенете приемали християнството от немците, но у тях се явило жалание да се освободят от немските свещеници (на които те не вярвали и ги гледали с ненавист), които напълнили земята им. С една дума, у тях се явила мисъл да си създадат своя народна християнска черква“ (Жизнеописание 1888–1889: 8–9).

В края на XIX и началото на XX в. интересът към св. Климент укрепва, като се основава върху две тематични ядра: „просветното дело“ и „Македония“. В учебниците все повече се набляга върху ролята на България в продължаването на делото на св. Кирил и Методий, както и върху факта, че дейността на св. Климент е свързана с Македония, която е избрал сам (вж. например Ганчев 1888) или е бил изпратен там от княз Борис, предвиждащ нуждата от възвръщането на славянското съзнание на населението (вж. например Попгеоргиев 1914).

---

[4] В библиотеката се издава и студията на П. Р. Славейков „Градът Охрид и Охридска архиепископия“ (вж. Славейков 1888–1889).

[5] В библиографията, съставена от Кл. Иванова, авторът на този текст е Р. Каролев, но в самия текст има само инициали Р. М. Вж. Климент Охридски 1966: 35.

Триумфът на националната памет за св. Климент настъпва, когато именно той е избран за покровител на Софийския университет (1904), което не само се вписва в просветителския дискурс, но и дава нови предпоставки за развиване на мита за Охридската книжовна школа като първия български университет. Честванията на 1000-годишнината от блажената кончина на светеца през 1916 г. само утвърждават статуса му, все още предимно сред интелектуалния елит[6]. Именно през този период възниква сериозен научен интерес към Кирило-Методиевото дело, в това число личността на св. Климент[7]. Появява се нов превод на *Пространното житие* (Житие на Св. Климента 1916), както и популяризиращата живота на светеца книжка „Живот и дейност на св. Климент Охридски" (Ласков 1915) – и двете на Данаил Ласков[8]. Голяма роля изиграват известната реч на Александър Теодоров-Балан, произнесена по време на тържественото събрание на Българската академия на науките на 27 юли 1916 г., публикувана през 1919 г. със заглавие „Свети Климент Охридски в книжовния помен и в научното дирене" (Теодоров-Балан 1919), както и трудовете на Иван Снегаров „Велико светило на българска земя. Св. Климент Охридски и неговото духовно-културно значение" (Снегаров 1917) и „Охридската патриаршия. Нейният произход, граници и епархии" (Снегаров 1919).

Възникналите по повод годишнината различни публикации представят св. Климент като пример за подражание в качеството му на свещеник, общественик и патриот. Връзката с Македония и просветното дело се утвърждава пък от учебните помагала, които вече по-подробно се обръщат към живота и дейността на св. Климент. В учебника на Иван Попов се подчертава, че заради „въведеното отдавна" гръцко богослужение в Македония са изпратени „най-личните и способните" (Попов 1917: 35). Никола Станев посочва, че впоследствие „град Охрид станал център на българската просвета" (Станев 1917: 61)[9].

Междувоенният период е кулминацията на интереса към личността и делото на св. Климент. Това е времето на популяризирането на фигурата от множество издания за деца и възрастни, също и публикации с научен харак-

---

[6] Фактите около това събитие, създаването на Климентовия отбор, както и идеологическият контекст на Първата световна война в България са добре известни. Вж. например Найденова 2011: 266–276; Бърлиева, Найденова 2016; Желязкова 2016.

[7] За повече информация вж. Найденова 2010; Климент Охридски 1966: 8–27.

[8] Има достъпни преводи на руски, например на Д. Муретов (1913). Преводът на Ласков е под прякото и явно влияние на Муретов. Оттам е взето и делението на текста на 106 подглави. За повече информация вж. Милев 1966.

[9] Трябва да се добави, че в учебниците на Н. Станев се вижда ясна антикатолическа тенденция, която във връзка с делото на Светите братя се изразява в описанието на мъченията и бягството на учениците: „католиците им преградили пътя навсякъде, те тръгнали за християнската България" (Станев 1917: 60).

тер[10], които поставят подвига на светеца в български контекст. Преобладава наративната за сметка на поетичната форма, характерна за приповдигнатата атмосфера на изминалия юбилей и условията на войната. Целта на тази статия е да проследи образа на светеца в междувоенната проза от гледна точка на неговото развитие и позиционирането му в актуалния обществено-политически контекст.

2. „ХРАНА И НАСЛАДА НАМИРАШЕ В ГРИЖИТЕ ЗА НАРОДА“[11]

Произведенията от междувоенния период, посветени на св. Климент, може да се разделят на две групи[12]. Текстовете от първата категория се основават върху сюжета и структурата на *Пространното житие* и много често са част от издателски серии, които имат за цел преди всичко популяризирането на българската история и в този смисъл не блестят с оригиналност и поетическа издържаност, но въпреки това имат претенции към художественото, като избират и преразказват по авторовия начин определени епизоди от живота на светеца. Слагам настрани факта, че повечето от тях са насочени към детската или младежка аудитория – тук се интересувам от самата история, която по същество не се променя, а разликите се отнасят предимно към езика. Важното е върху какви епизоди се спират авторите и как ги представят; все пак не става дума за „просто“ повторение на източника, а за неговия преразказ. В този контекст предмет на моя по-специален интерес са следните съчинения: Денчо М. Люляков [Денчо Марчевски] „Първоучителят“ (Люляков 1928); Никола Станев „Цар Симеоновите срещи с Климента Охридски“ (Станев 1932); Христо Златинчев „Св. Климент Охридски“ (1934, 2. изд. вж. Златинчев 1935); Цветан Минков „Първите учители“ (Минков 1934); Никола Никитов, „Първоучителят“ (Никитов 1935); Ф. Попова-Мутафова „В началото бе словото“ (Попова-Мутафова 1943).

Към тази група трябва да се причислят и произведенията, които се спират само върху един мотив или епизод от живота на св. Климент и в този смисъл са художествено оригинални, като се фокусират върху разработката на определен елемент[13]. Интересното е, че такива текстове се появяват дос-

---

[10] Вж. например изследването на Ив. Снегаров „Българският първоучител Св. Климент Охридски“ (Снегаров 1927–1928), както и съчинението му „Св. Климент Охридски“, публикувано в библиотеката „Бележити българи“ (Снегаров 1927).

[11] Никитов 1935: 23.

[12] За фигурата на св. Климент Охридски в българската литература от междувоенния период вж. Иванова 1966: 405–414; Войтчак 2002. Вж. също: Климент Охридски 1966: 29–46. Не разграничавам тук популярните и художествените произведения, тъй като се интересувам от самия сюжет на житието и адаптирането му от гледна точка на популярното знание и изграждане на паметта за светеца.

[13] Например Л. Бобевски „Св. Седмочислениците“ (Бобевски 1941); В. Йорданов „Видения на Цар Борис“ (Йорданов 1943).

та по-късно, в условията на Втората световна война, което показва, че самото знание за светеца вече е утвърдено, така че непълните препратки към живота му могат да бъдат успешни. Самият факт, че българските писатели се обръщат към точно тази фигура, е обясним в контекста на политическата идеология от онова време. Интересният разказ на Николай Райнов „Монахът“, публикуван още през 1916 г. в сп. „Отечество“, но преиздаден в края на 20-те години в сп. „Труд“ (1928–1929) под заглавие „Монахът Климент“, тук се явява изключение, което и потвърждава особения статус на писателя.

Втората категория текстове актуализират преди всичко връзката с Охрид и се опират върху известните фрази или елементи от общото (включително фолклорното) знание за св. Климент, често под формата на спомен, импресия или личен разказ за поклонничеството в региона[14]. Преобладаващата част от тях се появява отново в контекста на Втората световна война и влизането на българските войски в Македония. Тук св. Климент е символ и покровител на българо-македонското единство[15], което по разбираеми причини става и лайтмотив както в художествените творби, така и в научно-популярните съчинения от този период (вж. например Снегаров 1927 (2. изд. 1939); Дуйчев 1941).

Именно популярното знание за светеца се оказва решаващ фактор в изграждането на образа му на български просветител и патриот, борец се за доброто на народа. Затова ще се фокусирам върху първата категория текстове, като няма да обръщам внимание върху разликите между типично популяризиращите издания и съчиненията с художествени амбиции, за да разгледам начина на пресъздаването на Теофилактовия сюжет. Струва ми се, че те могат да се разглеждат като своеобразни *апокрифи на национална тема*, т.е. художествени преразкази на „каноничния“ текст за един национален герой, които преповтарят историята, като я правят по-известна и разбираема за читателя и така обогатяват знанието му, утвърждавайки и определени схеми на мислене и асоциране. Неслучайно авторите на тези произведения са и просветни дейци, дори педагози, специалисти по история на България. Денчо Марчевски (1893–1973) е автор не само на много разкази, повести и романи, но и на методически ръководства и помагала по бъл-

---

[14] Например Г. Трайчев „Охридски чудотворец“ (Трайчев 1931); Д. Немиров „Видения край Охрид“ (Немиров 1940); В. Панайотов „Там живее и споменът за Климента Охридски“ (Панайотов 1941); В. Миладинов-Алексиев „Към св. Климент Охридски“ (Миладинов-Алексиев 1943а), „Вековният Св. Климентовски чинар“ (Миладинов-Алексиев 1943б); И. Точков „Старият учител Климент“ (Точков 1942); Ст. Станчев „Златният Климент“ (Станчев 1942); Х. Миндов „Охрид – градът на светеца“ (Миндов 1942); Ст. Чилингиров „В монастира „Св. Наум“ (Чилингиров 1941).

[15] Този факт е добре известен, така че няма да се спирам подробно върху него. Вж. Найденова 2011; срв. Войтчак 2002.

гарски език. Никола Никитов (1898–1958) е един от основателите на Дружеството на детските писатели (1928), както и редактор на библиотеката „Велики българи“ (1935–1945). Христо Златинчев (1884–1946) е популярен по това време писател, но и създател на учебници по отечествознание. Никола Станев (1862–1949) е признат учител и историк, редактор на „Училищен вестник“, сътрудник на редица авторитетни периодични издания и автор на много книги и учебници по история. Цветан Минков (1891–1967) също е популярен автор на много исторически романи, разкази и други съчинения, посветени на българската история и литература. Фани Попова-Мутафова (1902–1977) не се нуждае от представяне – тя е призната и много популярна писателка през междувоенния период именно в областта на историческия сюжет.

И така, образът на св. Климент може да се разглежда във връзките му с две теми – св. Кирил и Методий и Македония, т.е. в контекста на две ключови за България от XIX и началото на XX в. традиции. В интересуващите ме произведения те се преплитат и взаимно се обосновават по особено изразителен начин.

Разказите на Марчевски и Попова-Мутафова започват с пристигането на водените от св. Климент ученици в Белград по време на една бурна нощ. Минков поставя началото с пристигането им в Плиска. Тези решения насочват към ролята на България в цялата история, но и дават възможност светецът да се представи като покровител и разпространител на книгите, преведени от Светите братя. И трите автори споменават делото на св. Кирил и Методий от гледната точка на главния герой. Интересното е, че Минков отделя особено място на описанието на опитите на немското духовенство в Моравия да бъдат злепоставени Методиевите ученици и най-вече да бъде излъган по този въпрос княз Светополк. Оказва се, че съчинението „Първите учители“ се спира изцяло върху времето на престоя им в Плиска, когато „хан Борис-Михаил“ обмисля как да се възползва от този Божи дар, а гръцкият архиепископ Йосиф подготвя заговор срещу него, лъжейки обърканите боляри и подтиквайки ги към бунт.

Когато представянето на св. Климент започва с разказ за детството му, акцентът пада върху отношенията му със св. Методий. В съчинението на Никитов Методий обича малкия Климент като баща и доволен от момчето, му предлага да отиде с него в манастир. През очите на порасналия вече герой виждаме как след внезапното пристигане на св. Кирил братята се затварят в килиите си и пишат нещо, а после показват изобретените от тях букви и споделят идеята си да се преведе и да се разпространи Словото Божие сред славяните. Тогава той сам пожелава да тръгне с тях, така че веднага получава задачата да преведе „няколко молитви“. Златинчев също подчертава необикновената му привързаност към св. Методий: „…а доколко е обичал Методий, личало, че почнал да живее също като него“ (Златин-

чев 1935: 8). При Станев началото на общата им мисия пък е представено от гледната точка на трети лица: „Когато апостолите св. Кирил и Методий отивали за Моравия, те го обикнали и го взели с себе си като ученик“ (Станев 1932: 248). Впоследствие св. Климент едва в Моравия „бе добил голяма наука от св. Кирил и още по-голяма практика от св. Методия“ (Станев 1932: 248). По-подробно върху Моравската мисия се спират Златинчев и Попова-Мутафова, като наблягат на варварското поведение на немските свещеници. При Златинчев мисията е освен това и модел за подражание в дейността на св. Климент в Македония.

Текстовете от 20-те и 30-те години на XX в. не само популяризират живота на св. Климент, но и го представят в определена светлина. Фокусът във всички тях пада върху образа на най-даровития и най-предания ученик и помощник на Светите братя. Оказва се обаче, че той се представя не толкова като важен български светец, колкото като културен герой. Св. Климент е преди всичко учител, организатор и строител – както на църкви, така и на училища и дори на селски общини. Той учи не само на „четмо и писмо“, но и на стопанска работа. Писателите се възползват от любопитните информации от *Пространното житие*, обаче създават и нови епизоди на тяхна основа. Характерното преплитане на религиозното и националното в условията на православната култура тук получава ясен израз именно заради особения статус на просветното дело на Светите братя и техните наследници.

И така, в произведението на Марчевски в центъра на разказа е любовта на народа. Красноречива е реакцията на хората, които за първи път участват в богослужение на разбираем за тях език, така че словото на св. Климент, току-що пристигнал в Македония проповедник, е сравнено със слънчевите лъчи, разтапящи леда. Затова населението иска благословии от светеца, а болните го молят за изцерение. Най-важното е обаче просветното му дело сред децата. Оригинална и поучителна е сцената, когато един родител не иска да пусне детето си при св. Климент да учи, но другите бързо го вразумяват, обяснявайки значението на науката. Намекът към актуалната ситуация в България изглежда целенасочен.

При Златинчев акцентът е върху „народополезната работа“ на св. Климент. Въпреки че авторът признава, че дейността на св. Климент в Македония има за цел да се изкорени езичеството и да се научат децата и възрастните на „четмо и писмо“, посочва също, че той „не е работил само за вярата“. Както и в другите текстове, това обстоятелство се доказва с известния от *Пространното житие* епизод с плодните дръвчета. „Той приучвал населението и към разумно обработване на земята, за да даде тя повече ръж, просо, жито, плодове. Между другото заръчал да се пренесат от Гърция разни видове питомни овощни дръвчета…“ (Златинчев 1935: 17). Дори когато става епископ, вниманието му остава насочено към бедните и нуждаещите

се. Авторският коментар, че той е „живеел така, както изисквал Исус Христос, затова бедните го имали за баща, сираците за покровител“ (Златинчев 1935: 19), предполага, че именно хуманитарният аспект на християнския живот – характерен както за светското тълкуване, така и за народната култура – е водещият. Както обобщава писателят, „той се мъчел да развие у народа преди всичко братолюбие и гостолюбие“ (Златинчев 1935: 20). Заветът на св. Климент е най-напред морален.

В разказа на Станев делата на св. Климент са многостранни: той открива и освещава църкви, поучава народа, прибира сираците, помага на вдовиците, лекува болните, помага на пътниците. Авторът отделя специално внимание на мисията по създаването на книги на български език – „просто, разбрано и за най-неукия българин“ (Станев 1932: 255), макар че не забравя и за въпроса за обработването на земята и поръчаните от Гърция дървета. Именно в този текст се споменава също и решението на светеца относно имотите му след неговата смърт, което може да се тълкува и като актуален през онова време пример за правилното разпореждане с църковните блага.

За Никитов най-важното дело е просветното. Любопитна е сцената, която при това препраща към познатите на читателя условия в селските училища, когато св. Климент с търпение и обич учи децата на „българското азбуке“. Той е пример за трудолюбие: „Така Климент работеше. Никога не седеше празен. Всякога, денем и нощем, той учеше децата, упътваше ги, обясняваше им. А вечер пишеше книги. – Безделието учи на всякакво зло. Само мъдростта носи добро – казваше учителят и на учениците и на миряните“ (Никитов 1935: 23). По този начин авторът препраща към едно от многото поучения от Теофилактовото житие. Внимание заслужава епизодът с дивите овошки – при Никитов те стават метафора на човешките души, които трябва да се обработват умело.

Както се вижда от посочените по-горе произведения, св. Климент е представен като *културен* герой, отговорен за възхода и успеха във всяка сфера на народния живот, който съвършено съчетава работата на свещеник и учител, както и покровител на общността. В разказа си Станев подчертава, че той е „като истински баща“ (Станев 1932: 254). Трябва обаче да се отбележи, че статусът му се легитимира не само от делото на св. Кирил и Методий, но и от българската държава, още повече че именно през междувоенния период особено значение придобива моментът на пристигането на учениците в България, посрещането им от княз Борис, както и ролята им за възникването на българския Златен век. Фигурата на св. Климент обосновава по символичен начин борбата за Македония, но също така се превръща и във все по-ясна метонимия на българския културен възход, на превъзходство на България в националистичен смисъл. Той става *национален* герой и представлява интересите на българската нация.

3. „ТВОЕТО ОТРИЧАНЕ ОТ ЕПИСКОПСКИЯ ТРОН ЗА МЕНЕ Е ЗЛОКОБЕН БЕЛЕГ“[16]

В този контекст най-интересният елемент в междувоенния разказ за св. Климент е връзката му с държавната власт. Тя се обозначава от неговите срещи и разговори с двама български владетели: княз Борис и цар Симеон. Почти всички автори на интересуващите ме съчинения се спират върху тези епизоди, макар и в различна степен, което показва, че темата е важна, и то не само като част от известния благодарение на житието сюжет. Трябва да се припомни, че в съчинението на Теофилакт Охридски е отделено съществено място на значението на светските власти в разпространението на делото на св. Кирил и Методий, на сътрудничеството между светската и духовната власт. Това се доказва от описанията на неразумното поведение на моравския княз Ростислав и на начина, по който св. Методий напътства княз Борис, след това и княз Ростислав, както и на поведението на княз Борис и цар Симеон спрямо учениците му в България. Затова първо разглеждам как са представени владетелите и самият Климент в този контекст и второ – характера на тяхната връзка от гледна точка на отношението между Държавата и Църквата.

Срещата на св. Климент с Борис е описана в еднозначно положителна светлина, съгласно гръцкия източник и утвърдения по това време образ на княза покръстител и просветител. Във всички анализирани от мен произведения българският владетел е особено загрижен за духовното състояние на народа, дълбоко притеснен, че въпреки покръстването християнството не се разпространява в държавата му. Много добре пресъздава това обстоятелство Николай Райнов, който макар и да предлага оригинален поглед върху първата среща между героите, набляга върху значението на езика. В разказа му князът попада по време на разходка с Довета[17] из улиците на столицата на проповед на непознат монах (както читателят научава после – самият св. Климент) и остава възхитен от начина, по който той привлича внимание на тълпата, разказвайки за Бога на разбираем за нея език. Последвалото противопоставяне между славянския проповедник и гръцките духовници е много изразително. По-късните произведения се фокусират по-скоро върху наследството на св. Кирил и Методий според житието на Теофилакт. Говори се за щастието и благодарността на княза, който, след като приема с големи почести избягалите от Моравия ученици, разбира, че може да събере плодовете на святото дело. Авторите споменават единодушно големия интерес както на княза, така и на болярите, дългите им разговори и сърдечното гостоприемство. Св. Климент е представен като мъдър и благ, готов да раз-

---

[16] Люляков 1928: 25.

[17] Относно името на управителя „Домета“ трябва да се отбележи, че в печатните издания вместо „м“ стои гръцката буква „в“, затова в преводите се срещат както формата Довета, така и Добета (както например у Д. Матов, вж. Живот, деяния, изповедания 1885).

говаря за Божиите дела с всички, без обаче да злоупотребява с щедростта на владетеля. В този контекст внимание заслужава именно благоразумното поведение на княз Борис. При Люляков този „красив и строен мъж с кротък и благ поглед“ е жаден за поучението, а душата му като суха земя се напоява със словото на св. Климент. Затова го моли да стане „учител на нашия народ“ и го изпраща, за да „не ще могат гърците да постигнат пъклените си помишления“ (Люляков 1928: 14). При Златинчев князът дори издава заповед македонското население да приеме Кирило-Методиевия ученик „от сърце и душа“ (Златинчев 1935: 15). При Никитов пък се подчертават големите му дарове за учителя, както и осигуреното от него съдействие на Добета.

Всички тези мотиви се срещат и при Минков, който обаче се фокусира върху положението в Плиска след пристигането на Кирило-Методиевите ученици, макар че фигурата на св. Климент е водеща. Разказът му завършва с Великия съвет, свикан от княз Борис, за да определи задачите на „първите учители“ Климент, Наум, Константин Презвитер и Григорий. Знаейки за заговора на архиепископ Йосиф, той запазва търпение и умело взема решения, които имат за крайна цел премахването на гръцкото духовенство, но след като бъдат подготвени славянски църковни кадри. Залогът е укрепването на душата на „младия, неук народ“, за да може да устои „като канара срещу коварните превратности на историята“ (Минков 1934: 10).

Интересни сюжетни решения предлагат съчиненията на Станев и Попова-Мутафова. Първото може да се види през призмата на историографската нагласа на автора, който започва разказа си от събора в Преслав през 893 г., когато „старецът Борис“ иска да представи св. Климент на „младия Симеон“. За срещата им непосредствено след бягството на Методиевите ученици от Моравия се споменава бегло във въвеждащите думи на бащата към сина. Водещо значение имат политическото решение и мъдростта на княз Борис. Той свиква събора, „понеже искаше да се допита до народа зарад някои наредби, които той тъкмеше да въведе в царството си“ (Станев 1932: 246), и после препоръчва на новия владетел „да управлява народа добре и да го просвещава за чест и напредък на всички славяни“ (Станев 1932: 249). В този смисъл личното запознанство на св. Климент и Симеон е особено важно.

Попова-Мутафова развива теорията за мисията на Светите братя в Брегалница. Княз Борис познава лично Кирил и Методий (от времето, когато властва над македонските земи като млад престолонаследник), и именно с негово участие се появява идеята за създаване на славянско писмо. Тогава Климент и Наум са още малки и само наблюдават раждането на святото дело. Срещата с княз Борис след бягството им от Моравия се явява като награда след големите мъчения и е израз на завръщането на словото към родната земя на братята. Според тази трактовка целта е България да се освободи от „невежество и погански обичаи, и латинско църковно слово“ (Попова-Мутафова 1943: 173).

Ако образът на княз Борис е възхитителен и безупречен, което препраща към църковния разказ за българския светец покръстител, но има връзка и с представата за настоящия цар – Борис III, то образът на сина му Симеон изглежда малко по-сложен. Напрежението е предизвикано най-вероятно от известния от житието на Теофилакт епизод, в който св. Климент заявява желанието си да се оттегли от епископския престол, което поражда различни тълкувания. Според източника това изненадващо за цар Симеон решение е мотивирано от „блажено и боговдъхновено благоговение“ – „отслабнал вече от старост“, св. Климент „се боеше да не би по причина на неговата немощ да се разстрои Божието дело“ (Житие на Св. Климента 1916: 69), освен това иска да се подготви за смъртта си в единение с Бога в манастира. Теофилакт представя разговора между св. Климент и цар Симеон, като особено интересен е отговорът на българския владетел, „потресен от тая неочакваност“ (Житие на Св. Климента 1916: 70). Отказът му да приеме напускането на св. Климент е царско решение, породено от стремежа делото да продължи и от голямото му уважение към епископа. Някои историци през междувоенния период обаче дават допълнителни обяснения на този епизод[18]. Васил Златарски вижда тук протест срещу политиката на цар Симеон и опита му да създаде българска патриаршия, което би било в разрез с православната традиция и каноните, както и със завета на княз Борис и на самите ученици на Светите братя. Св. Климент „в това отношение бил особено предпазлив и строг“ и „несъмнено въздържал Симеона от всякакво действие в тази посока“. Историкът припомня, че „според каноните всеки епископ се свързва с епископията си до самата си смърт“ (Златарски 1927: 400). Иван Снегаров обаче оспорва това мнение, като в труда си „Българският първоучител“ (1927) казва, че „едва ли родолюбивият, легитимният и смиреният Климент би се противопоставил на един национален идеал, начертан от Бориса, и би се месил в политиката на амбициозния Симеон“ (Снегаров 1927–1928: 317; бел. 4), а в книжката си, издадена в поредицата „Бележити българи“ (1927), отбелязва, че няма доказателства за това и че става дума за „твърде будна архиерейска съвест“ (Снегаров 1927: 25). Интересна е трактовката на Иван Пастухов, изложена в учебника му „Българска история“ (1945), че св. Климент всъщност „следял големите събития, свързани с делата на Симеон, и не стоял безучастен към тях, като (…) осъждал гибелните за народа“, така че „то се знае, че това [старческата немощ] не са били истинските мотиви“. „Явно е, че мотивите са били не лични, но от много по-друго естество, което се вижда преди всичко от тревогата на Симеона“ (Пастухов 1945: 229). Думите на Симеон „Твоето отричане от

[18] Не казвам, че именно тези обяснения са повлияли върху художествените решения в интересуващите ме произведения – едва ли това може това да се проследи достоверно. Целта ми е само да докажа особения статус именно на този епизод от Теофилактовото житие.

епископския трон за мене е кобен белег, че ще загубя царския си престол“ (Житие на Св. Климента 1916: 70–71) стават доказателство за „истинските причини“ на молбата за т.нар. оставка[19].

Несъмнено епизодът събужда емоции, а тълкуването му – струва ми се – зависи от общия поглед върху няколко исторически факта, както и върху връзката между Църквата и Държавата в българските условия. Той намира специално място и в анализираните от мен произведения. Разликите в разказа спрямо източника не са големи, но именно начинът на разпределение на акцентите, както и на адаптиране на самия текст на житието заслужават внимание. Моята теза е, че фокусът върху срещата между св. Климент и Симеон може да е породен не само от сюжетната стойност на епизода, но и от значението на въпросите за отношението между духовната и светската власт, особено важни по това време в България. В този смисъл художествените ѝ трактовки (както и научните) могат да се третират като свидетелства за състоянието на традиционното схващане относно тази релация в контекста на процеса на секуларизация на държавата.

И така, в книжката на Люляков цар Симеон е представен като владетел, който вярва, че народът най-добре се опазва с помощта на книгата. Въпросната среща като че ли е символичен сблъсък между две сили: „мъжествения Симеон“ и „белобрадия и сух Климент“. Мотивацията на св. Климент да се оттегли е старческата възраст. Съгласно свидетелството на Теофилакт епископът моли на негово място да бъде избран по-млад свещеник. Отговорът на Симеон представлява малко съкратен и адаптиран към съвременния език текст от житието. Любопитно е, че тук е добавена бележка под линия относно източника. Това е единственото съчинение, препращащо директно към него, което може би е вид застраховка, израз на чувството, че думите на царя могат да се четат противоречиво. Може би в опит да се смекчи това впечатление, както и да се подчертае „демократичността“ на владетеля, е добавена и информацията, че Симеон моли все пак за мнение своите боляри. От тяхно име се изказва синът на Ехач (благословен като малко дете от св. Климент, когато току-що е пристигнал в Плиска), който припомня значителните резултати от делото на Кирило-Методиевия ученик и го умолява да остане. Това свидетелство толкова развълнува епископа, че той приема волята на царя и на болярите. Особено красноречиво е, че след това всичките отиват да поздравят народа, събрал се пред двореца, жаден да види славянския епископ.

Текстът на Люляков е единственият, който толкова пространно развива епизода, като въвежда съществени промени, за да утвърди образа на цар

---

[19] Пастухов припомня, че тъкмо тогава Симеон „отправил войски към Солун и Драч и с това пренесъл бойния театър тъкмо в епархията на Климента“, а пък „това разтревожило и народа, и неговия пастир, и той, отзивчив към болките и страданията на народа си, сигурно е изразил недоволство от „безчинството“ на Симеона“ (Пастухов 1945: 229–230).

Симеон като уважаван и благоразумен владетел. Другите произведения се придържат повече към разговора, описан от Теофилакт, като се опитват да адаптират дългите и сложни изречения от житието към възможностите на читателите си.

Особено силно върху срещите набляга Станев, който ги избира като художествена и идеологическа перспектива за целия си разказ. Авторът пресъздава цели три срещи между Симеон и св. Климент: когато двамата се запознават по време на събора, когато владетелят въздига книжовника за епископ и когато св. Климент моли да бъде освободен от задълженията си. По време на първата им среща – въпреки голямата разлика в годините – те стигат до разбирателство и се обикват. Подчертава се, че двамата „можеха да приказват на народен език по науката, по големите истини за вярата, по богослужението и по народната просвета“ (Станев 1932: 248). Втората среща се осъществява след събора в Преслав и представя техния разговор по молба на младия владетел, макар че водещата фигура е св. Климент: „Кога погледнеше право в лицето младия цар, последният се смущаваше и усещаше тръпки, като да го облъхва голяма невидима сила“ (Станев 1932: 251). Симеон го моли да стане църковен началник в Македония поради изключителните му заслуги и труд и нуждите на народа. Интересното е, че св. Климент се съгласява едва когато разбира, че св. Наум ще го замести, така че „всичките му работи“ няма да бъдат изоставени. Третата среща е провокирана от предусещането на св. Климент, че смъртта му наближава, и неговото желание да „прекара последните дни на живота си в мисъл за Бога“ (Станев 1932: 257). Отговорът на царя е съкратен и адаптиран цитат от житието. Не се споменават строгите му думи. Липсва категоричността. Има само молба за прошка и горещо желание епископът да остане на службата – заради делото му и почитта на народа. По този начин се подчертава ролята на св. Климент и позицията му спрямо владетеля, който след смъртта му – както заключва Станев – го „оплаква горчиво“ (Станев 1932: 258). В този контакт се откроява визията на властта, представена от Борис във завета му към своя син Симеон: „…аз възлагам на твоята мъдра глава венеца на българската държава и просвета. Бъди разумен да управляваш народа добре и да просвещаваш за чест и напредък на всички славяни“ (Станев 1932: 249).

Златинчев описва две срещи между героите. Причината за първата им среща е желанието на владетеля „лично да види светия човек“. Симеон „го посрещнал тържествено и останал учуден от мъдростта му“ и затова „заповядал да го ръкоположат за владика“ (Златинчев 1935: 18). По този начин изборът на св. Климент за епископ се явява спонтанно решение, породено от особените му качества, разкрити по време на разговора. Втората среща е във връзка с „оставката“. Тук отговорът на Симеон е същият, какъвто е в източника, само малко съкратен. Заслужава внимание начинът, по който се представят причините за Климентовата молба: „В старините си Климент

преживял голяма тъга. Тъгата му била поради засиромашаването на народа. Наистина Климент се грижил да помогне на народа, но всичката му грижа отивала напразно, защото се усещал стар, грохнал, неподвижен и некадърен за народополезна работа. Затова намислил да се яви пред царя и да иска уволнението си“ (Златинчев 1935: 21). В крайна сметка обаче става дума за старостта и чувството, че тя му пречи да изпълнява адекватно епископската мисия, което отговаря на обосновката от житието.

Никитов акцентира – традиционно – върху напредналата възраст на св. Климент и нуждата от един по-млад епископ. Отговорът на Симеон, съпоставен с източника, е доста съкратен, а основната му част се състои от думите, изразяващи готовността на владетеля да се извини на епископа като син на баща. Това е любопитно, като се има предвид, че авторът на произведението добавя сцена, как св. Климент пристига в столицата, минава по нейните улици, влиза в една църква, поразен от красотата ѝ, и след това разглежда двореца, като отбелязва изкусно ушитите дрехи на владетеля, който го посреща (Никитов 1935: 28–31). Самият Симеон е представен като наследник на Борис, който последователно изпълнява завета му и възлага на св. Климент епископската мисия, но описанието на столицата след възцаряването му и на царските му дрехи може да бъде тълкувано както като признак на разцвета на държавата, така и като вид изопачаване на Светия завет.

4. „СИМФОНИЯТА НА ВЛАСТТА“

Дребните промени спрямо източника, които се наблюдават в анализираните произведения, са породени не само от желанието на авторите да адаптират сложния разказ на житието, но и да представят адекватно и правилно връзката между двете водещи фигури – църковника и светския владетел. Тя се превръща в метонимия на отношението „духовна власт – светска власт“. Доколкото св. Климент е преди всичко опитен, възрастен и мъдър продължител на линията на св. Методий, т.е. на духовния си баща, и е фокусиран върху доброто на народа и развитието на просветата, дотолкова Симеон е преди всичко млад и силен, загрижен за доброто на държавата и народа. Интересното е, че не се споменават негови военни завоевания, фокусът е върху просветно-културната му дейност. В този смисъл той е продължител на линията на княз Борис – представен тук еднозначно като мъдър и далновиден политик. Двамата се разбират и взаимно се уважават и подкрепят, като целта им е обща: доброто на *народа*. Идеалът на „симфонията на властта“ е налице. Това се вписва изцяло в църковния дискурс, където св. Климент е първоучител и покровител, но и баща на българската църква – подвигът му обаче е възможен благодарение на плана на св. Борис, а след това на Симеон[20]. Трябва обаче да се помни, че междувоенният период

[20] За това свидетелстват и многобройни публикации в „Църковен вестник“. Вж. например Узунов 1916.

е не само времето на силното присъствие на традиционния, дори консервативния дискурс за ролята на църквата и царя като пазители на народа, но и на големите идеологически напрежения и все по-видимите последствия от секуларизацията на обществото. В този смисъл отношението между църковната и държавната власт е въпрос от първостепенно значение, който получава своето отражение не само в художествени произведения, но и в областта на публицистиката и науката.

Струва си да припомним, че именно по това време излиза известното есе на Петър Мутафчиев „Поп Богомил и Свети Иван Рилски. Духът на отрицанието в нашата история“ (1934), което може да се интерпретира също така като препратка към въпроса за отношенията между духовник и владетел. В него се коментира известният житиен епизод за несъстоялата се среща между св. Иван Рилски и цар Петър (вж. Народно житие на св. Иван Рилски 1986: 127–129; Пространно житие на св. Иван Рилски 1986: 143–145), и то в контекста на духовните отговорности на двете личности и най-вече на констатираното от П. Мутафчиев сред българското духовенство състояние на „леност и невежество, бягство от задължения към общество и близки, липса на любов към себеподобния, равнодушие към слаби и обидени в живота“ (Мутафчиев 1934: 105–106). Отказът на светеца да се срещне лично с царя се вижда като израз на отдалечаването от нуждите на народа и прозира в реторичния въпрос на автора относно духовенството: „Тъй много ли се бяха отдалечили те от дълга да служат на Бога и на своя народ?“ (Мутафчиев 1934: 106), който разкрива връзката между Божията и народната служба.

> „Но скрит низ планинските пущинаци и забравил за човека, който страдаше и търсеше лек за страданията си, той съзерцаваше Бога. Тук, победен от мълвата, бе се запътил да го дири и българският цар Петър, тук трябваше да го търсят и всички тия прости и отрудени синове на нашия народ, които – измъчвани от съмнения или от чувство на духовна слабост – жадуваха за вяра, за лек срещу болките на земния си живот или за успокоение на страховете си пред тъмното народно бъдеще. Но това, което в края на своето пилигримство те можеха да отнесат със себе си, бе само споменът за бегло зърнатата фигура на светия човек или някоя отронена от него дума. Самият цар Петър, тоя кротък и безпомощен човек, върху чиито слаби плещи с всичката си тежина бе легнало едно разглобено царство и когото може би бе довела тук смътната надежда да намери ободрителен съвет и подкрепа, трябваше да се върне назад, без дори да му бъде позволена радостта да види поне отдалече лицето на светеца“ (Мутафчиев 1934: 107–108).

В крайна сметка обаче и цар Петър – съгласно традиционната за българската историография представа – се вижда като слаб и нерешителен,

макар че може би причината за това се крие именно в липсата на духовна подкрепа. Независимо че тази трактовка на Мутафчиев служи преди всичко на известните му разсъждения за психологията на българския народ и трагизма на неговата съдба, тя все пак се вписва и в основния принцип (или заложеното в културния хоризонт очакване) за необходимото съдействие между двете власти. Изглежда, че причината за срещата е същественият лайтмотив, олицетворяващ определени представи за ролята на Църквата и отношението ѝ с държавата. Тук трябва да се подчертае обаче, че напрежението между държавната и църковната власт се забелязва всъщност от самото начало на Българското княжество точно във връзка с въпроса за взаимното им влияние и възможните привилегии.

Макар и гарантирани от Търновската конституция, близките отношения между светската власт и Българската църква, символ на които е православното вероизповедание на владетеля, подлежат на постоянни изпитания. Още от времето на адаптирането на екзархийския устав към условията на новата държава се допускат определени промени и равновесието сякаш се разколебава, което се проявява както в юридически, така и във финансов план (вж. например Цанков 1939). Както показва Стефан Цанков, в основите на неправилно разбраното *разделение* се намира неправилното дефиниране на понятията „духовен“ и „светски/мирски“ и отъждествяването им съответно с „църковен“ и „вещественен“ (Цанков 1939: 135–136). Заложеното обаче в културния (и правния) идеал хармонично функциониране на двете власти – *координацията* (Цанков 1939: 172) – е не само очаквано, но и като че ли наложително, както показва случаят с княз Фердинанд, който не променя вероизповеданието си и дори покръства първородния си син в католически обред, а въпреки това името му (макар и след първоначалния отказ на православните йерарси) се споменава по време на литургия. За символичното измерение на фигурата на царя свидетелства православното кръщение на престолонаследника, както и двойната му венчавка през 1930 г.

Съдействието и взаимната подкрепа се отнасят към предположението, че основната цел е благосъстоянието на народа. И двете институции – държавната и църковната – са пазители на традицията и ценностите, нужни за неговото оцеляване. Затова, например, когато през 1936 г. има дискусии около проекта на министър Иван Пешев за въвеждането на задължителен граждански брак, в църковните среди го приемат като атака срещу *народността и държавата*. Смята се, че брачният въпрос е от общонароден, а не от юридически характер, и в този смисъл не трябва да се разделят правното и църковното му измерение (Цанков 1939: 241–244).

В основата на това мислене стоят възрожденската традиция и определена концепция за връзката между духовенството и народа, която се забелязва както в критиките спрямо гръцките йерарси, така и в полемиките около идеята за независима българска църква. Първо, трябва да се отбележи, че

за възрожденските дейци разделението на духовната и светската сфера е естествено, т.е. то е заложено в природата на света. Възниква обаче фундаментално противоречие между традиционното схващане, че владетелят е покровител и на вероизповеданието, и модерния идеал за разделението на властите, който навлиза в българското общество в края на XIX в. в контекста на модернизационните процеси в младата българска държава[21]. Характерното за модерната секуларизация диференциране на обществените сфери в смисъл на еманципирането им от религиозните институции и норми (вж. например Casanova 1994) поставя въпроса за юрисдикцията и възможните полета на легитимността на държавната (светската) и църковната (религиозната) власт[22]. Тук обаче не става дума за отхвърляне на религията, а по-скоро за отказ от религиозната власт като власт, която се легитимира с препратки към свръхестественото (Chaves 1994). Новата идея за властта, основаваща се върху „естествената" легитимация от народа, а не върху „свръхестествената" легитимация от Бога, се създава именно от (след)възрожденските елити като следствие на новата обществена стратификация и е пряко свързана с възникването на модерната концепция за нацията и национализма (повече вж. Greenfeld 1992). Като такава, тя изисква реорганизиране на обществения и политическия ред според новите принципи на институционалните структури и взаимоотношения. Оказва се обаче, че новата държавна власт започва да подкрепя и дори да координира по-нататъшното диференциране на сферите по начин и мащаб, които предизвикват недоволството на част от ангажиралите се с промените елити, особено тези, които произхождат от църковния кръг. Пример в това отношение са следосвобожденските спорове между българското правителство и Българската православна църква за статута на чуждите училища и религиозните секти или споменатият вече въпрос за гражданския брак – те свидетелстват за последвалото ограничаване на църковното влияние въз основа на отказа от религиозния начин на легитимиране. Впоследствие се получава един парадокс: от една страна, Православната църква се радва на официална (символична и финансова) подкрепа, от друга – се възприема като жертва на неспазените уговорки с държавната власт, на нарушаването на отношенията, заложени в конституцията (повече вж. Цанков 1939). Изглежда, че колкото повече църквата губи значението си в обществото, толкова повече засилва националната реторика, представяйки се като защитник на народа/нацията и държавата. Ако се приложи моделът на Е. Карагианис, това може да се

---

[21] Повече за идеята за секуларизацията и отношението „духовно–светско" в български контекст вж. Drzewiecka 2019.

[22] За диференцирането на обществените сфери в български контекст и изобщо за секуларизационните процеси писах в книгата си: Джевиецка 2020: 157–163. Тук повтарям някои от изложените там тези.

интерпретира като израз на „секуларизацията на църковната идеология“. Свеждайки обществената си роля до дефинирането и репрезентирането на „българското“, църквата си присвоява всъщност държавната идеология – в случая „големия разказ“ за нацията, за да може да се легитимира пред светските елити като защитник на националната идентичност. Това своеобразно национализиране на църковния дискурс се осъществява чрез посочване/създаване на тясната връзка между народа и църквата, както и чрез взаимно обвързване на различни по произход символи (Karagiannis 2009: 153).

Текстовете, които анализирам, не са църковни и не могат да се приемат като преки изразители на църковния дискурс. Като се ангажират обаче с църковния разказ, отговарят на характерната за българската следвъзрожденска култура тенденция, че националната идентичност се доизгражда и дискутира с помощта на символи и сюжети от средновековната традиция и по този начин – потвърждават фундаменталното значение на темата за нацията и религията през междувоенния период. Изглежда, че разказът за св. Климент Охридски е особено подходящ за маркиране на ключовите в този контекст въпроси за ролята на (на)родната Църква и православието, за значението на просветата и дори за функцията на средновековната история като образец.

Незначителните промени в основния житиен сюжет, засвидетелствани в анализираните произведения, потвърждават, че авторитетът на традицията остава валиден, но основополагащият принцип е *народоцентричен*[23]. От една страна, писателите преразказват средновековния източник с цел утвърждаване на определена представа за родното минало и засилване на идеала за народния/националния герой, от друга – коментират представата за светско-духовното единение, което е възможно само чрез върховната инстанция на народа. Хармонията се получава благодарение на единодушието и предадеността на двете власти в името на народа.

Можем да видим тук модерното преразказване на традиционната за православния свят концепция за „симфонията на властта“. Както посочва В. Макридес (Makrides 2013) например, това всъщност е *адаптацията* на тази предмодерна идея – идея, която е възникнала в определени условия и се отнася към определени взаимоотношения във Византийската империя, основани върху представата за двете измерения на Божието царство (Kalkandjieva 2011: 588–589; Meyendorff 1983) – към съвсем друг контекст, този на модерността. В новите условия става дума вече за две (основни) светски (или обществени) институции в рамките на националната държава (Makrides 2013)[24]. Връзката между Църквата и Държавата, мотивирана като

[23] Повече за народоцентричния принцип в българската модерност вж. Джевиецка 2020.
[24] Затова понятието „симфония на властта“ се поставя в кавички.

„историческа близост“, се засилва чрез историческата връзка между процеса на християнизация и етнокултурната идентичност, постигната благодарение на основаването на локалната църква и създаването на локалния превод на литургията. Този процес на взаимното обвързване и преплитане на църковното и държавното е възможен благодарение на трансфера на църковните по произход, по същество предмодерни, понятия в обществено-политическия план на модерността. Макар и модерният образец на разделението да има влияние, не може да се говори за две институции с различни компетенции и сфери на влияние. Междувоенният разказ за св. Климент Охридски показва, че светецът е морален авторитет и духовен водач, но и светският владетел носи чертите на духовно отговорен и прозорлив наставник. Просветител е колкото духовникът, толкова и владетелят. И двамата са активни действащи фактори, но разделението „светско–духовно“ не се отнася пряко към разделението на различните сфери на действието. Показателен в това отношение е фактът, че обществената ангажираност на светеца не само се одобрява, но и се изисква. Така отново се проявява възрожденският народоцентризъм, който (пред)определя схващането на връзката „духовно–светско“; тук под формата на своеобразен антиклерикализъм, т.е. на отричането от духовенството, което действа в ущърб на народа, затваря се, насочено е към отвъдното и в този смисъл е пасивно[25]. Защото народът в обществен, светски план е абсолютна отправна точка и като такъв определя както задълженията на държавата и църквата, така и сложните им отношения. И тук именно най-добре се вижда трансформацията и новото прилагане в условията на модерността на иманентните за богословската доктрина понятия и концепции, за което пише Макридес (Makrides 2013: 329–330). В модерния контекст, в резултат от срещата между идеята за православния народ като фундаментална съставка на Църквата и влиянието на понятието *Volk* според Й. Г. Хердер, както и идеологията на славянофилите, развиваща идеите за колективност и съборност, Народът (Божият народ) се превръща във водещия субект. И така, получава се „взаимно обвързване на църквата, народа и отечеството“ (Makrides 2013: 342), финалният елемент на което е специфичната връзка „държава–църква“.

Като своеобразна, модерна парафраза на средновековното житие, художественият сюжет за св. Климент Охридски от междувоенния период в крайна сметка не само се вписва в характерния за българската (след)възрожденска култура просветителски императив, традиционно фокусиращ

---

[25] Другите два възрожденски мотива, които са предпоставки за следосвобожденската реторика, са: православното противопоставяне на католическата традиция, която трябва да е пример за пагубното върховенство на духовната власт (идеята, че народът трябва сам да се управлява) и своеобразната идея за съборност (идеята, че народът е избирателно тяло, което наподобява модерния демократизъм). Вж. Drzewiecka 2018; Drzewiecka 2019.

се върху Кирило-Методиевия завет и работата сред неукия народ, но е и пример за национализирането/легитимирането на църковната традиция в условията на модерната държава. Светецът е както съветник, така и пример за подражание за властта. Климент е първоучителят на княз Борис и покровител на царската власт. Той гарантира правилното функциониране на държавните работи и ако се налага, се намесва. В крайна сметка надделява духовният авторитет на Църквата като пазителка на реда. В този смисъл разказът за св. Климент Охридски е може би най-яркият израз за консервативния дискурс в смисъла на дискурс, който свързва религиозната принадлежност и монолитния поглед върху държавата и нейното развитие. Разкривайки специфичната концепция за отношенията между светската и религиозната власт, той свидетелства за специфичния контекст и форма на секуларизация и така очертава (пътя на) модерността в българския случай.

ЛИТЕРАТУРА

Бобевски 1941 — Б о б е в с к и, Л. *Св. Седмочислениците.* – Братско слово, 1941, № 1, с. 14–16 [Bobevski, L. Sv. Sedmochislenitzite. – Bratsko slovo, 1941, № 1, s. 14–16].

Бобчев 1885 — Б о б ч е в, Ст. *Кратък учебник върху българската история от най-старо време до днес*. Пловдив, 1885 [Bobchev, St. Kratak uchebnik varhu balgarskata istoria ot nay-staro vreme do dnes. Plovdiv, 1885].

Бърлиева, Найденова 2016 — Б ъ р л и е в а, Сл., Д. Н а й д е н о в а. *Кирилометодиевистиката в БАН*. – В: 100 години между науката и политиката (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 25). София, 2016, с. 7–27 [Barlieva, Sl., D. Naydenova, Kirilometodievistikata v BAN. – V: 100 godini mezhdu naukata i politikata (= Kirilo-Metodievski studii. Kn. 25). Sofia, 2016, s. 7–27].

Войтчак 2002 — В о й т ч а к, М. *Свети Климент Охридски в следосвобожденския и междувоенния период на българската литература*. – Научни трудове на Пловдивския университет. Филология, 40 (2002), № 1, с. 413–421 [Voytchak, M. Sveti Kliment Ohridski v sledosvobozhdenskiya i mezhduvoenniya period na balgarskata literatura. – Nauchni trudove na Plovdivskia universitet. Filologia, 40 (2002), № 1, s. 413–421].

Ганчев 1888 — Г а н ч е в, Д. *Учебник по българската история*. Пловдив, 1888 [Ganchev, D. Uchebnik po balgarskata istoria. Plovdiv, 1888].

Даскал Христо 1898 — Д а с к а л Х р и с т о [Христо А. Панов]. *Кратък разказ за св. Климент Охридски* (= Малка библиотека за домашен прочит, 8). София, 1898 [Daskal Hristo [Hristo A. Panov]. Kratak razkaz za sv. Kliment Ohridski (= Malka biblioteka za domashen prochit, 8). Sofia, 1898].

Джевиецка 2017 — Д ж е в и е ц к а, Е. *Фигурата на св. Климент Охридски в българската и в македонската книжнина от епохата на Възраждането*. – Български език и литература, 59 (2017), № 2, с. 177–197 [Dzhevietska, E. Figurata na sv. Kliment Ohridski v balgarskata i v makedonskata knizhnina ot epohata na Vazrazhdaneto. – Balgarski ezik i literatura, 59 (2017), № 2, s. 177–197].

Джевиецка 2020 — Д ж е в и е ц к а, Е. *Юбилейно и модерно. Кирило-методиевският разказ през социализма в България* (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 20). София, 2020 [Dzhevietska, E. Yubileyno i moderno. Kirilo-metodievskiyat razkaz prez sotsializma v Bulgaria (= Kirilo-Metodievski studii. Kn. 25). Sofia, 2020].

Дринов 1885 — Д р и н о в, М. *Предисловие от редактора на превода*. – В: Живот, деяния, изповедания и кратко изложение за чудесата на св. отец наш Климент, български архиепископ. Прев. Д. Матов. Средец, 1885, с. 1–5 [Drinov, M. Predislovie ot redaktora na prevoda. – V: Zhivot, deyania, izpovedania i kratko izlozhenie za chudesata na sv. Otec nash Kliment, balgarski arhiepiskop. Prev. D. Matov, Sredets, 1885, s. 1–5].

Дринов 1911 — Д р и н о в, М. *Предисловие към българския превод на житие на св. Климент*. – В: Съчинения на М. С. Дринова. Т. 2. София, 1911, с. 363–365 [Drinov, M. Predislovie kam balgarskia prevod na prostrannoto zhitie na sv. Kliment. – V: Sachinenia na M. S. Drinova, T. 2. Sofia, 1911, s. 363–365].

Дуйчев 1941 — Д у й ч е в, Ив. *Свети Климент Охридски*. София, 1941 [Dujčev, Iv. Sveti Kliment Ohridski. Sofia, 1941].

Желязкова 2016 — Ж е л я з к о в а, В. *За една инициатива на Климентовия отбор*. – В: 100 години кирилометодиевистика в България (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 25). София, 2016, с. 138–150 [Zhelyazkova, V. Za edna initsiativa na Klimentoviya otbor. – V: 100 godini kirilometodievistika v Bulgaria (= Kirilo-Metodievski studii. Kn. 25). Sofia, 2016, s. 138–150].

Живот, деяния, изповедания 1885 — *Живот, деяния, изповедания и кратко изложение за чудесата на св. отец наш Климент, български архиепископ*. Прев. Д. Матов. Средец, 1885 [Zhivot, deyania, izpovedania i kratko izlozhenie za chudesata na sv. Otec nash Kliment, balgarski arhiepiskop. Prev. D. Matov, Sredets, 1885].

Животопис на св. Климента 1896 *Животопис на св. Климента, български архиепископ*. Прев. Д. Матов. Пловдив, 1896 [Zhivotopis na sv. Klimenta, balgarski arhiepiskop. Prev. D. Matov. Plovdiv, 1896].

Жизнеописание 1888–1889 *Жизнеописание на св. Климент Охридски*. – Библиотека „Св. Климент“, 1 (1888–1889), № 1, с. 5–23. [Zhizneopisanie na sv. Kliment Ohridski. – Biblioteka „Sv. Kliment“, 1 (1888–1889), № 1, s. 5–23].

Житие на Св. Климента 1916 *Житие на Св. Климента Охридски*. Прев. Д. Т. Ласков. София, 1916 [Zhitie na Sv. Klimenta Ohridski. Prev. D. T. Laskov. Sofia, 1916].

Златарски 1927 З л а т а р с к и, В. *История на българската държава през средните векове.* Т. 1. Ч. 2. София, 1927 [Zlatarski, V. Istoria na balgarskata darzhava prez srednite vekove. T. 1. Ch. 2. Sofia, 1927].

Златинчев 1935 З л а т и н ч е в, Х. *Св. Климент Охридски*. 2. изд. (= Библиотека „Нашето минало“, 7). София, 1935 [Zlatinchev, H. Sv. Kliment Ohridski. 2. izd. (= Biblioteka „Nasheto minalo“, 7). Sofia, 1935].

Иванова 1966 И в а н о в а, Кл. *Климент Охридски в българска художествена литература*. – В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. София, 1966, с. 405–414 [Ivanova, Kl. Kliment Ohridski v balgarska hudozhestvena literatura. – V: Kliment Ohridski. Sbornik ot statii po sluchay 1050 godini ot smartta mu. Sofia, 1966, s. 405–414].

Йорданов 1943 Й о р д а н о в, В. *Видения на Цар Борис*. – Братско слово, 1943, № 9, с. 171 [Yordanov, V. Videnia na Tzar Boris. – Bratsko slovo, 1943, № 9, s. 171].

Климент Охридски 1966 *Климент Охридски. Библиография. 1878–1944*. Съст. Кл. Иванова. София, 1966 [Kliment Ohridski. Bibliografia. 1878–1944. Sast. Kl. Ivanova. Sofia, 1966].

Ласков 1915 Л а с к о в, Д. *Живот и дейност на св. Климент Охридски с една негова проповед*. София, 1915 [Laskov, D. Zhivot i deynost na sv. Kliment Ohridski e edna negova propoved. Sofia, 1915].

Люляков 1928 Л ю л я к о в, Д. М. *Първоучителят* (= Художествена библиотека „Древна България“, 3). София, 1928 [Lyulyakov, D. M. Parvouchitelyat (= Hudozhestvena biblioteka „Drevna Balgariya“, 3). Sofia, 1928].

Манчов 1884 М а н ч о в, Д. *Учебник българска история: За средни училища извади Д. В. Манчов от съчиненията на Гилфердинга, Иречка и др*. Шесто издание, преработено и докарано според програмите в Княжеството и в Източна Румелия. Пловдив–Свищов–Солун, 1884 [Manchov, D. Uchebnik balgarska istoria: Za srednite uchilishta izvadi D.

V. Manchov ot sachineniyata na Gilferdinga, Irechka i drugi. Shesto izdanie, preraboteno i dokarano spored programite v Knyazhestvoto i v Iztochna Rumelia. Plovdiv–Svishtov–Solun, 1884].

Миладинов-Алексиев 1943а М и л а д и н о в - А л е к с и е в, В. *Към св. Климент Охридски*. – В: Миладинов-Алексиев, В. Българска земя. Път и легенда. София, 1943, с. 72–74 [Miladinov-Aleksiev, V. Kam sv. Kliment Ohridski. – V: Miladinov-Aleksiev, V. Balgarska zemya. Pat i legenda. Sofia, 1943, s. 72–74].

Миладинов-Алексиев 1943б М и л а д и н о в - А л е к с и е в, В. *Вековният Св. Климентовски чинар*. – В: Миладинов-Алексиев, В. Българска земя. Път и легенда. София, 1943, с. 74–76 [Miladinov-Aleksiev, V. Vekovniyat Sv. Klimentovski chinar. – V: Miladinov-Aleksiev, V. Balgarska zemya. Pat i legenda. Sofia, 1943, s. 74–76].

Милев 1966 М и л е в, А. *Гръцките жития на Климент Охридски*. София, 1966 [Milev, A. Gratskite zhitia na Kliment Ohridski. Sofia, 1966].

Миндов 1942 М и н д о в, Х. *Охрид – градът на светеца*. – Съдба, 1942, № 1, с. 19–23 [Mindov, H. Ohrid – gradat na svetetsa. – Sadba, 1942, № 1, s. 19–23].

Минков 1934 М и н к о в, Цв. *Първите учители* (= Художествена библиотека „Древна България“, 125). София, 1934 [Minkov, Tsv. Parvite uchiteli (= Hudozhestvena biblioteka „Drevna Balgaria, 125). Sofia, 1934].

Мутафчиев 1934 М у т а ф ч и е в, П. *Поп Богомил и свети Иван Рилски. Духът на отрицанието в нашата история*. – Философски преглед, 4 (1934), № 2, с. 105–106 [Mutafchiev, P. Pop Bogomil i Sveti Ivan Rilski. Duhat na otritsanieto v nashata istoria. – Filosofski pregled, 4 (1934), № 2, s. 105–106].

Найденова 2010 Н а й д е н о в а, Д. *Проучвания по кирилометодиевистика в Българската академия на науките до 1945 г.* – Palaeobulgarica, 34 (2010), № 4, с. 3–17 [Naydenova, D. Prouchvania po kirilometodievistika v Balgarskata akademia na naukite do 1945 g. – Palaeobulgarica, 34 (2010), № 4, s. 3–17].

Найденова 2011 Н а й д е н о в а, Д. *Кирило-Методиевото дело и българският национален идеал (1878–1944)*. – В: Кирило-Методиевското културно наследство и националната идентичност (= Кирило-Методиевски студии. Кн. 20). София, 2011, с. 266–276 [Naydenova, D. Kirilo-Metodievoto delo i balgarskiyat natsionalen ideal (1878–1944). – V: Kirilo-Metodievskoto kulturno nasledstvo i natsionalnata identichnost (= Kirilo-Metodievski studii. Kn. 20). Sofia, 2011, s. 266–276].

Народно житие на св. Иван Рилски 1986 *Народно житие на св. Иван Рилски*. – В: Стара българска литература. Т. 4. Житиеписни творби. София, 1986, с. 123–130 [Narodno zhitie na sv. Ivan Rilski. – V: Stara balgarska literatura. T. 4. Zhitiepisni tvorbi. Sofia, 1986, s. 123–130].

Немиров 1940 Н е м и р о в, Д. *Видения край Охрид*. – Орле, 1940, № 2, с. 2–3 [Nemirov, D. Videnia kray Ohrid. – Orle, 1940, № 2, s. 2–3].

Никитов 1935 Н и к и т о в, Н. *Първоучителят* (= Библиотека „Велики българи. Животописни разкази“, 2). София, 1935 [Nikitov, N. Parvouchitelyat (= Biblioteka „Veliki balgari. Zhivopisni razkazi“, 2). Sofia, 1935].

Панайотов 1941 П а н а й о т о в, В. *Там живее и спомена за Климента Охридски*. – Витлеемска звезда, 1941, № 24, с. 7 [Panayotov, V. Tam zhivee i spomena za Kliment Ohridski. – Vitleemska zvezda, 1941, № 24, s. 7].

Пастухов 1945 П а с т у х о в, Ив. *Българска история.* Т. 1. София, 1945 [Pastuhov, Iv. Balgarska istoria. T. 1. Sofia, 1945].

Попгеоргиев 1914 П о п г е о р г и е в, Й. *Учебник по българска история*. Велико Търново, 1914 [Popgeorgiev, Y. Uchebnik po balgarska istoria. Veliko Tarnovo, 1914].

Попов 1917 П о п о в , Ив. *Учебник по българска история*. 2. прераб. изд. Пловдив, 1917 [Popov, Iv. Uchebnik po balgarska istoria. 2. prerab. izd. Plovdiv, 1917].

Попова-Мутафова 1943 П о п о в а - М у т а ф о в а, Ф. *В начало бе словото*. – Братско слово, 1943, № 9, с. 172–174 [Popova-Mutafova, F. V nachalo be slovoto. – Bratsko slovo, 1943, № 9, s. 172–174].

Пространно житие на св. Иван Рилски 1986 *Пространно житие на св. Иван Рилски от Патриарх Евтимий*. – В: Стара българска литература. Т. 4. Житиеписни творби. София, с. 135–148 [Prostranno zhitie na sv. Ivan Rilski ot Patriarh Evtimiy. – V: Stara balgarska literatura. T. 4. Zhitiepisni tvorbi. Sofia, s. 135–148].

Райнов 1916 Р а й н о в, Н. *Монахът*. – Отечество, 1916, № 30–32, с. 10–11 [Raynov, N. Monahat. – Otechestvo, 1916, № 30–32, s. 10–11].

Райнов 1928–1929 Р а й н о в, Н. *Монахът Климент*. – Труд, 1928–1929, № 7, с. 20–22 [Raynov, N. Monahat Kliment. – Trud, 1928–1929, № 7, s. 20–22].

Славейков 1888–1889 С л а в е й к о в, П. Р. *Градът Охрид и Охридската архиепископия*. – Библиотека „Св. Климент“, 1 (1888–1889), № 1, с. 25–36 [Slaveykov, P. R. Gradat Ohrid i Ohridskata arhiepiskopia. – Biblioteka „Sv. Kliment“, 1 (1888–1889), № 1, s. 25–36].

Снегаров 1917 — С н е г а р о в, Ив. *Велико светило на българска земя. Св. Климент Охридски и неговото духовно-културно значение*. София, 1917 [Snegarov, Iv. Veliko svetilo na balgarska zemya. Sv. Kliment Ohridski i negovoto duhovno-kulturno znaczenie. Sofia, 1917].

Снегаров 1919 — С н е г а р о в, Ив. *Охридската патриаршия. Нейният произход, граници и епархии*. София, 1919 [Snegarov, Iv. Ohridskata patriarshia. Neyniyat proizhod, granici i eparhii. Sofia, 1919].

Снегаров 1927 — С н е г а р о в, Ив. *Св. Климент Охридски*. София, 1927. 2. изд. 1939 [Snegarov, Iv. Sv. Kliment Ohridski. Sofia, 1927, 2. izd. 1939].

Снегаров 1927–1928 — С н е г а р о в, Ив. *Българският първоучител св. Климент Охридски – живот и дейност*. – Годишник на Софийския университет. Богословски факултет, 4 (1927–1928), с. 219–334 [Snegarov, Iv. Balgarskiyat parvouchitel Sv. Kliment Ohridski – zhivot i deynost. – Godishnik na Sofiyskiya universitet. Bogoslovski fakultet, 4 (1927–1928), s. 219–334].

Станев 1917 — С т а н е в, Н. *История на българския народ*. София, 1917 [Stanev, N. Istoria na balgarskiya narod. Sofia, 1917].

Станев 1932 — С т а н е в, Н. *Цар Симеонови срещи с Климента Охридски*. – Венец, 1932, № 5, с. 246–258 [Stanev, N. Tsar Simeonovi sreshti s Klimenta Ohridski. – Venets, 1932, № 5, s. 246–258].

Станчев 1942 — С т а н ч е в, Ст. *Златният Климент*. – Съдба, 1942, № 4, с. 81–83 [Stanchev, St. Zlatniyat Kliment. – Sadba, 1942, № 4, s. 81–83].

Стоянов 1966 — С т о я н о в, М. *Климент Охридски и българска възрожденска книжнина*. – В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. София, 1966, с. 327–338 [Stoyanov, M. Kliment Ohridski i balgarska vazrozhdenska knizhnina. – V: Kliment Ohridski. Sbornik ot statii po sluchay 1050 godini ot smartta mu. Sofia, 1966, s. 327–338].

Теодоров-Балан 1919 — Т е о д о р о в - Б а л а н, А. *Свети Климент Охридски в книжовния помен и в научното дирене*. София, 1919 [Teodorov-Balan, A. Sveti Kliment Ohridski v knizhovnia pomen i v nauchnoto direne. Sofia, 1919].

Точков 1942 — Т о ч к о в, Ив. *Старият учител Климент*. – Литературен глас, № 573, 9 дек. 1942, с. 1–2 [Tochkov, Iv. Stariyat uchitel Kliment. – Literaturem glas, № 573, 9 dek. 1942, s. 1–2].

Трайчев 1931 — Т р а й ч е в, Г. *Охридски чудотворец*. – Народен страж, 1931, № 16, с. 3–4 [Traychev, G. Ohridski chudotvorets. – Naroden strazh, 1931, № 16, s. 3–4].

Узунов 1916 — У з у н о в, В. *Първият български учител*. – Църковен вестник, 17 (1916), № 32, с. 293–295 [Uzunov, V. Parviyat balgarski uchitel. – Tsarkoven vestnik, 17 (1916), № 32, s. 293–295].

Цанков 1939 — Ц а н к о в, Ст. *Българската православна църква от Освобождението до настояще време*. – Годишник на Софийския университет. Богословски факултет, 16 (1939), с. 1–372 [Tsankov, St. Balgarskata pravoslavna tsarkva ot Osvobozhdenieto do nastoyashte vreme. – Godishnik na Sofiyskiya universitet. Bogoslovski fakultet, 16 (1939), с. 1–372].

Чилингиров 1941 — Ч и л и н г и р о в, Ст. В монастира „Св. Наум“. – Църковен вестник, № 38, 1941, с. 436–437 [Chilingirov, St. V monastira „Sv. Naum”. – Tsarkoven vestnik, № 38, 1941, s. 436–437].

Casanova 1994 — C a s a n o v a, J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago, 1994.

Chaves 1994 — C h a v e s, M. *Secularization as Declining Religious Authority*. – Social Forces, 72 (1994), № 3, p. 749–774.

Drzewiecka 2018 — D r z e w i e c k a, E. *Bułgarska klerykalizacja (pojęcie – dzieje – konteksty)*. – In: Z polskich studiów slawistycznych. Literaturoznawstwo, kulturoznawstwo, folklorystyka. Ed. B. Zieliński. Poznań, 2018, p. 27–36.

Drzewiecka 2019 — D r z e w i e c k a, E. *Sekularyzacja – Bułgaria*. – In: Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach XVIII–XXI w. T. 4. Nowoczesność – Sekularyzacja – Postęp. Ed. G. Szwat-Gyłybowa. Warszawa, 2019, p. 65–74.

Greenfeld 1992 — G r e e n f i e l d, L. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, 1992.

Kalkandjieva 2011 — K a l k a n d j i e v a, D. *A Comparative Analysis on Church-State Relations in Eastern Orthodoxy: Concepts, Models, and Principles*. – Journal of Church and State, 53 (2011), № 4, p. 588–600.

Karagiannis 2009 — K a r a g i a n n i s, E. *Secularism in Context: The Relations between the Greek State and the Church of Greece in Crisis*. – European Journal of Sociology, 50 (2009), № 1, p. 133–167.

Makrides 2013 — M a k r i d e s, V. *Why Are Orthodox Churches Particularly Prone to Nationalization and Even to Nationalism*. – St Vladimir’s Theological Quarterly, 57 (2013), № 3–4, p. 325–352.

Meyendorff 1983 — M e y e n d o r f f, J. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York, 1983.

THE FIRST TEACHER AND PATRON. THE IMAGE OF SAINT CLEMENT OF OHRID IN BULGARIAN PROSE FROM THE INTERWAR PERIOD AND THE QUESTION OF THE "SYMPHONY OF POWERS"

(*Summary*)

The aim of this study is to trace the way in which the image of Saint Clement of Ohrid is built in the Bulgarian prose of the interwar period, assuming that this time was crucial for the establishment of the place of the saint in the Bulgarian cultural memory. The meanings related to a certain notion of educator/enlightener and patron are the subject of reflection, and the referring point is the role of medieval history as a model and the issue of secularization in the sense of the differentiation of social spheres. First, the plot line of the story is considered in the diachronic and synchronous plan, in order to pay special attention to the meeting of the saint with Tzar Simeon. The thesis is that the interpretation of this episode in the context of the socio-political situation in Bulgaria during the interwar period, but also the National Revival cultural matrix can contribute to the discussion of the specific understanding of the relationship between spiritual and secular power in the Bulgarian context.

Keywords: Saint Clement of Ohrid; Bulgarian culture; the interwar period; Orthodox Church; symphony of powers; Modernity; secularization.

Ewelina Drzewiecka,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences

Мая Иванова (София, България)

ЩРИХИ КЪМ ПОРТРЕТА НА МЛАДИЯ ПЕТЪР ДИНЕКОВ*

Днес сме свикнали да възприемаме личността на Петър Динеков в нейната човешка и професионална завършеност. Мислим за него като за човек институция, а етапите на индивидуалното и интелектуалното му израстване остават скрити зад добре известната биографична фактология. Малко са изследователите, които са обърнали внимание на документите, свидетелстващи за светогледа на младия Динеков, и са прозрели в тях знаците за бъдещото му развитие и утвърждаване. Мисля, че точно Светлина Николова за първи път свърза ученическите му литературни интереси от гимназиалната възраст с по-нататъшните му професионални полета:

„Неговата първа публикация, отпечатана на 1.01.1926 г., превод от есперанто, отбелязва и началото на първата неизменно развиваща се линия на неговата личност и творчество, сложила отпечатъка си върху всичките му творчески дела и човешки постъпки – широкия поглед към световната култура и стремежа българската словесност да се съизмерва с духовните постижения на света. От този период датира оформянето и на почти всички други постоянни области на неговите творчески занимания: българския фолклор, историята на българската литература от епохата на Възраждането, новата българска литература, историята на българската хуманитаристика и епохата на Българското средновековие“ (Николова 2001: 7–8).

* Този текст е резултат от извършено изследване в рамките на проект „Дигитален справочник на кирило-методиевското научно наследство“ на Кирило-Методиевския научен център при БАН с финансиране по проекта BG05M2OP001-1.001-0001 за изграждане и развитие на Центъра за върхови постижения „Наследство БГ“.

Изследователката обръща внимание и на още нещо – как зад интелектуалните интереси на младия човек прозира и душевната му устроеност, отразена в личното му поетично творчество от това време. Цитирайки ученическото му стихотворение „Равнина“, тя формулира и своите наблюдения за характера на бъдещия учен:

„Не можем да се съмняваме, че тогава е формирана и личността на Петър Динеков, каквато я познаваме от зрелите му години – мек, толерантен характер, личност, моделирана в голяма степен от времето, в което живее, но за разлика от многото случаи, когато този процес довежда или до пълно обезличаване, или до тежки конфликти, успяла да запази вътрешната си същност, отстоявайки я безшумно, но неотклонно“ (Николова 2001: 8).

За Петър Динеков е писано много, но само в редки случаи като този е потърсена приемствеността между ранния психологически портрет и личността на завършения учен. Крачка в тази посока направи Василена Билярска, публикувайки най-ранните ученически и студентски дневници на младия Динеков от периода 25 декември 1925 – 18 ноември 1931 г. и краткия план за ненаписаните му спомени, който е недатиран, но определено е много по-късен по време[1] (Билярска 2011). От следващия ранен житейски етап, и по-точно от периода юли 1933 до 14 октомври 1934 г., датират дневниковите записи, писани в края на неговото студентство в София и във Варшава. Те позволяват да надградим представата си за младия Динеков[2], за тогавашните му впечатления, преживявания, интереси и стремежи. Тези 120 печатни страници са богат материал за психологическо изследване на една от най-значимите български личности на XX в. Като изключим материалите, които е подготвял за обнародване[3], в този период младият човек е записвал своите чувства, мисли, асоциации, имал е нужда да се концентрира върху вътрешното си психологическо състояние. Веднага ще кажа,

---

[1] И двата публикувани от нея материала се съхраняват в ЦДА–София, ф. 1987К, оп. 1, а.е. 4; л. 1–62, а.е. 5, л. 1–17 и а.е. 12, л. 1–25.

[2] Искам да обърна внимание, че в началото на XXI в., когато излезе статията на Св. Николова, Дневниците на Динеков все още не бяха достъпни – по силата на неговата воля те са предадени в Националната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“ 15 години след смъртта му. Днес те се съхраняват в БИА на НБКМ, ф. 904. Изготвено е тяхно частично издание, съставено от Асен Георгиев (Дневници 2015), включващо дневниците до 16 януари 1966 г. Паралелно с книжното тяло същият материал бе публикуван на страниците на списание „Библиотека“ между 2013 и 2016 г., като там се допълват и записите до 10 февруари 1968 г.

[3] Всички текстове от записите между 1933 и 1934 г. имат самостоятелни заглавия и са датирани в края на всеки фрагмент, като определено се вижда, че някои от тях са били предвидени за печат. Само малка част от тези материали може да бъдат проследени по издадената библиография на П. Динеков (Янакиева 1982) или по Опис 1 на фонда му. Със сигурност обаче пътеписите, каквито са „Към бреговете на Балтийско море“, „Три слънчеви дни в Дания“, са изпращани и публикувани в „Литературен глас“ като специална кореспонденция от

че и тук Динеков не е споделителен, не е буквален разказвач на самия себе си – факт е, че това никога не е било негова цел. И все пак записите от 1933–1934 г. са уникален документ за душевната му нагласа – от една страна, те могат да бъдат сравнявани с ученическия му дневник, а от друга – с дневниците му от 1961 г. нататък. Ясно се вижда как след ученическата ведрост и оптимизма на първите студентски години, в края на следването си той не се е чувствал подготвен за реалния живот и за безпроблемно вписване в социалната действителност. Основният тон на записите е минорен: един умен и образован млад човек разсъждава за своето настояще и за своето бъдеще – прави това не конкретно, а често включвайки себе си в цяло едно поколение – „ние“ се появява много по-често от „аз“. Но това „ние“ по-скоро е опитът да се преодолее чувството за изолираност и усещането за неразбраност или притеснението да се говори от лично име. Думите, с които най-често си служи младият човек, са: отчаяние, мрак, загуба, тежки времена, тъжна младост, примирение, мъка, апатия, трагедия… Употребяваните прилагателни, а също и глаголите допълват мрачната картина. За илюстрация ще дам само един пример, свързан с възприятието на дните около коледните празници във Варшава: „Полша се готви да ги посрещне радостно, с надежда занапред, с пожелания за хубави години. Пожеланията и надеждите са неизбежни и – банални, както навсякъде при такива случаи. И може би те точно убиват празничността на празниците, банализират най-хубавите в годината дни и предизвикват досадна усмивка“ (Дневници 2015: 68). Разбира се, това вътрешно усещане може да е резултат от самотата на младия човек в големия и непознат град, с чиито обществени порядки се налага да свиква бързо. Има и известна доза романтическа поза, присъща на младежкото израстване, но заедно с това мрачното светоусещане за безнадеждност е породено от епохата – междувоенния период и назряващото интуитивно усещане за предстоящата политическа катастрофа. Интересно е да се отбележи какво чете по това време младият Динеков (той понякога се впуска в описания с разсъждения, вписва дълги цитати), кои изкуства подхранват душата му (театърът и киното – макар за последното изкуство умът и чувствата му често да се раздвояват). Най-пространно обаче той говори за музиката и за танца. И то не за музиката и балета, които човек съзнателно търси, посещавайки концертните зали например, а за популярната музика, която сама идва до него: тангото (Дневници 2015: 52–54, 60–62), валса (Дневници 2015: 99–100), уличните певци (Дневници 2015: 70–74, 96),

---

страна на Динеков (вж. Янакиева 1982: 67, № 217–221). Има няколко анализа на романи, за които може да се предположи, че са подготвяни за рубриката „Между книгите и списанията“ също за „Литературен глас“. Това не е задача на настоящата статия, но е посока, която може да заинтригува бъдещи изследователи.

пианото от съседния апартамент в сградата (Дневници 2015: 96–98), филмовата музика (Дневници 2015: 87–92, 105–106). В случаите, в които младият Динеков изпитва известно стеснение да говори за чувствата си, той говори за музиката и за това как тя въздейства не само на него, но и на всички хора. Дори когато подчертава, че няма музикално образование – не може да назове точно инструментите или не може да каже добре ли свирят и пеят уличните музиканти, той признава начина, по който тези дочути изпълнения влияят на вътрешното му аз.

Безспорен е фактът, че в зрелите си години Динеков определя пребиваването си в Полша като възможност да опознае и да се учи от една друга голяма славянска европейска култура. И това е така. Но в записите си от своята варшавска година (1934) Динеков е също тъй нещастен, както и в летните месеци след завършването си в София (1933). По неговите думи Полша е северна, студена страна, Варшава е мрачна и сива във всички сезони, хората се делят на бедни и богати. Там битието на младия човек е далчевско: стаята, прозорците, балконите, улиците; работната маса, книгите, електрическото осветление; случайните лица, срещани по улиците, в които той се вглежда, търсейки да разчете психологията на тялото, на погледите, на външния израз на вътрешното състояние. И нито дума за хората, с които е общувал по това време[4]. И все пак всичко написано говори за младежките впечатления, преживявания, интереси и стремежи. Именно затова не може да не бъде забелязана рязката смяна на характеристиката на записите между този ранен период и периода от 60-те години нататък, документиран в неговите дневници[5]. Определено има причини за голямата разлика между младежкото „аз“ и по-късната монолитна фигура на учения – би било по-странно да няма. Но тази разлика не се дължи само на факта, че по това време Динеков вече е навършил 50 години, а по-скоро на твърдото му убеждение, че трябва да се записват факти, събития, понякога цитати от чужди текстове, които са важни за обществената и литературна-

[4] По-късно той ще формулира много ясно каква роля за него е изиграло пребиваването му в Полша – ще говори за своите професори от Варшавския университет и ще поддържа своята комуникация с някои от тях десетилетия наред. Част от тези познанства и приятелства са базирани на много сърдечни, топли и продължителни отношения, каквито са отношенията му с проф. Станислав Слонски (Stanisław Słoński, 9.10.1879– 8.03.1959) и проф. Юлиян Кшижановски (Julian Krzyżanowski, 4.07.1892–19.05.1976) и запазените от тях писма напълно го доказват.

[5] Както е известно, Динеков пише и запазва своя дневник от посочената 1933 г. до самата си смърт, като от 60-те години нататък е изключително пестелив по отношение на собствената си персона и в документирането на личните си преживявания. Този факт е забелязан от почти всички изследователи на личността и живота на българския учен.

та история на България[6]. Може да обобщим обаче, че от всичко написано от Динеков в дневниците и от запазените в архивния му фонд в ЦДА материали от 60-те години нататък за мен се затвърждава убеждението, че зрелият Динеков свежда споделителния личен елемент до мининум. Ако си поставим за цел да го търсим, трябва да четем внимателно и главно между редовете.

С голяма доза предположителност може да се твърди, че това е характерно и за епистоларното му общуване. Известно е, че през целия си живот Динеков е водил активна кореспонденция. Макар че не е осъществено целенасочено изследователско търсене на писма, излезли изпод перото му, то ние разполагаме с богатия запазен от него материал – писмата до него от периода 1934–1992 г. Част от тези писма са достъпни в неговия фонд в ЦДА, но голямата част от тях в момента са в процес на архивно обработване[7]. Така че в настоящата статия ще споделя своите наблюдения за личността на младия Динеков главно на базата на няколко непознати до момента писма, адресирани до него от хора, с които е общувал между 1934 и 1935 г. Става въпрос за писма на негови колеги и приятели и едно писмо от неговия професор от Софийския университет Стоян Романски. Отново ще подчертая, че в тези писма виждаме Динеков през чуждите очи, без да имаме база за сравнение с неговите писма, адресирани до същите хора. Този поглед през очите на другите само привидно е еднопосочен, защото в избраните за илюстрация писма имплицитно присъства и личността на самия Динеков.

Първият адресант, от когото са запазени две писма, това е колегата му Любомир Андрейчин[8]. И двете са изпратени от Краков до пребиваващия във Варшава Динеков. Подписани са само с малко име, така че на плика не е отбелязана фамилия, но безспорно и двете са написани от ръката на младия Андрейчин. В тях има много текуща информация, която касае двамата млади колеги, и подчертан израз на непосредствено приятелско отношение. Ето първото писмо (вж. сн. 1).

---

[6] Ако трябва да бъда точна, Динеков отразява не само литературната история на страната ни, а по-скоро интелектуалната, която е свързана и с другите хуманитарни науки, и с изкуствата.

[7] В обработката на писмата от полските адресанти и на други материали, свързани с Полша, вземам участие и аз. Крайната цел на задачата е да се създаде оп. 2 към наличния сега ф. 1987К.

[8] Любомир Андрейчин (22.03.1910–3.09.1975) – български езиковед, чието име днес носи Институтът за български език при Българската академия на науките. Връстник, колега и приятел на П. Динеков. Специализант на Ягелонския университет в Краков, където през 1936 г. защитава своята дисертация.

Краков, 27.I.1934[9]

Драги Пешо,

Отвореното ти писмо получих. Сега съм страшно много зает, та не мога да ти пиша дълго писмо, както би ми се искало.

Ако има нещо да заръчваш за София, можеш да ми пишеш още тук. Изглежда, че няма да тръгна по-рано от 5 февр[*уари*]*. Ако стане нужда, и до София можеш да ми пишеш, разбира се (бул. Фердинанд 102).*

Като се върна в Краков (към 20 февр[*уари*]*), ще ти се обадя веднага.*

При купуването на книги внимавай. Помни, че в полските антикварниати всичко може да се намери много по-евтино, отколкото в книжарниците. Не купувай от книжарница, преди да си се убедил, че книгата, която търсиш, я няма на ul. Świętokrzyska.

Сърдечни поздрави

Любомир

Това писмо е от самото начало на пребиваването на Динеков в Полша и както се вижда, съдържа много полезни за новопристигналия във Варшава Динеков указания. Полезната информация, свързана с купуването на полски книги, Динеков ще запомни и ще използва. Тя ще се появи по-късно в речта му по награждаването му с титлата doctor honoris causa на Варшавския университет след цели 39 години:

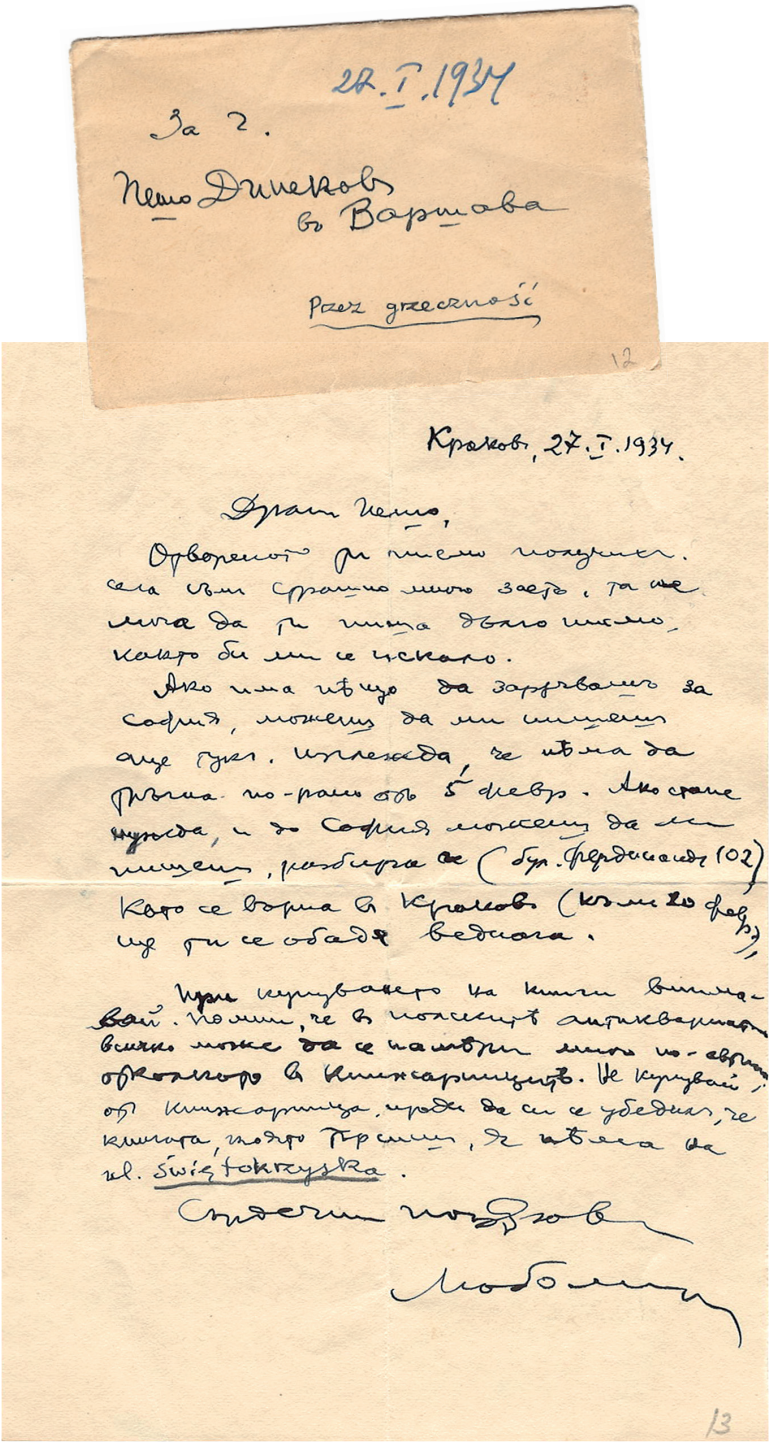
Варшавският университет разкри пред мен големите традиции на полската наука […], *но трябва да призная – през ония години целият град Варшава бе за мен един чудесен университет – със своите великолепни театри, с кипящия литературен живот, с тържествените заседания на Полската академия на литературата, с литературните битки, които водеше неуморимият Тадеуш Бой-Желенски*[10], *с богатите библиотеки, с чудните антикварни книжарници на чудната улица „Швентокшиска“, преминала безвъзвратно към историята. Само който е живял във Варшава тогава, може да знае нейното очарование*[11].

---

[9] Малък плик, надписан на български: „За г. Пешо Динеков във Варшава“ и с обозначението на полски: „Przez grzeczność“, което означава, че писмото е предадено чрез посредник „на ръка“. По-късно на плика Динеков е написал със синьо мастило: „27.I.1934“.

[10] Тадеуш Бой-Желенски (Tadeusz Boy-Żeleński, 21.12.1874–4.07.1941) е полски интелектуалец, който е изиграл важна роля във формирането на цяло едно поколение. Влиянието му върху П. Динеков е голямо и той го нарежда сред имената на свои учители по „научен скептицизъм“, каквито са за него проф. Йордан Иванов и проф. Юлиян Кшижановски (вж. Николова 2001: 9). Днес в полската литература името на Т. Бой-Желенски се свързва предимно с преводаческата му дейност от френски език.

[11] Писмото е от необработената част на ф. 1987К. На паметната среща след смъртта на П. Динеков Тереса Домбек споделя следното: „Неведнъж по-късно имах възможност да придружавам професор Динеков по време на пребиваванията му в Полша. И винаги имах



28.I.1934

За г.

Пенчо Динеков
въ Варшава

Przez grzeczność

12

Краковъ, 27.I.1934.

Драги Пенчо,

Отворената ти писмо получих. Сега съм страшно много заетъ, та не мога да ти пишa дълго писмо, какъ би ми се искало.

Ако има нѣщо да заръчваш за София, можеш да ми пишеш още сега. Изпрежда, че щѣла да дойда по-рано отъ 5 февр. Ако стане нужда, и въ София можеш да ми пишеш, разбира се (бул. Фердинандъ 102) Като се върна въ Краковъ (къмъ 20 февр.) ще ти се обадя веднага.

При купуването на книги внимавай. Помни, че въ полскитѣ антикварници всякъ може да се намѣри много по-евтино отколкото въ книжарницитѣ. Не купувай отъ книжарница, преди да си се убедилъ, че книгата, която ти трѣбва, я нѣма на ул. Świętokrzyska.

Сърдечни поздрави

Любомиръ

13

Сн. 1. Писмо от Любомир Андрейчин (Краков, 27.01.1934)

Второто писмо на Андрейчин е също от Краков от 10 юни 1935 г., но хронологически то е от времето, в което Динеков се готви вече да заминава обратно за България (сн. 2).

Краков, 10.VI.1935[12]

Пешо,

Помолиха ме от тукашната „Liga“[13] *(случайно стана дума пред един тукашен „gość“, че мой приятел заминава за България, та ме помоли) да те помоля да кажеш в София в Б*(*ългарския*) *Н*(*ационален*) *С*(*тудентски*) *С*(*ъюз*)*, че тук чакат отговор на предложението от „Liga“, за което аз им бях съобщил с картичка от 16 май т.г. Въпросът е в това, че Liga предлага те да пратят свои членове край полското море (при пълна издръжка от поляците), а поляците да пратят свои членове (при същите условия) край Черно море.*

Евентуално тук би могли <u>*тази година*</u> [подчертано от Л. Андрейчин] *да приемат българи, без да задължават нашите да приемат още тази година поляци, но биха искали сериозно да преговарят за по-нататъшната редовна размяна на членове.*

Нека от София да се обадят. Ако случайно не са ми получили картичката, нека да приемат написаното тука като предложение и нека отговорят на адрес:

Jan Stolarski, ul. Szpitalna 26, Kraków.

Добър път и много здраве на България!

Любомир

И двете писма са с приятелски делови тон, присъщ на непосредственото общуване, в което няма никаква дистанция. Първото е подкрепящо, напътстващо, изцяло изградено на другарска взаимопомощ. От второто лъха абсолютната увереност, че поверявайки една задача на младия приятел, тя със сигурност ще бъде решена.

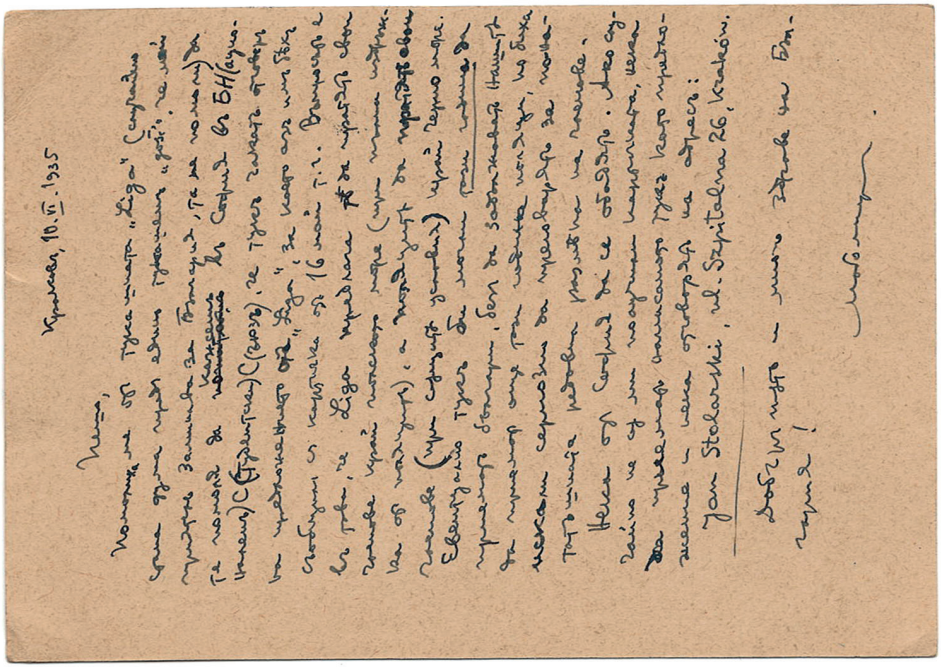
Второто писмо е специфично и с наличието на трима адресанти. Освен Любомир Андрейчин на втората страна на откритата пощенска карта е на-

---

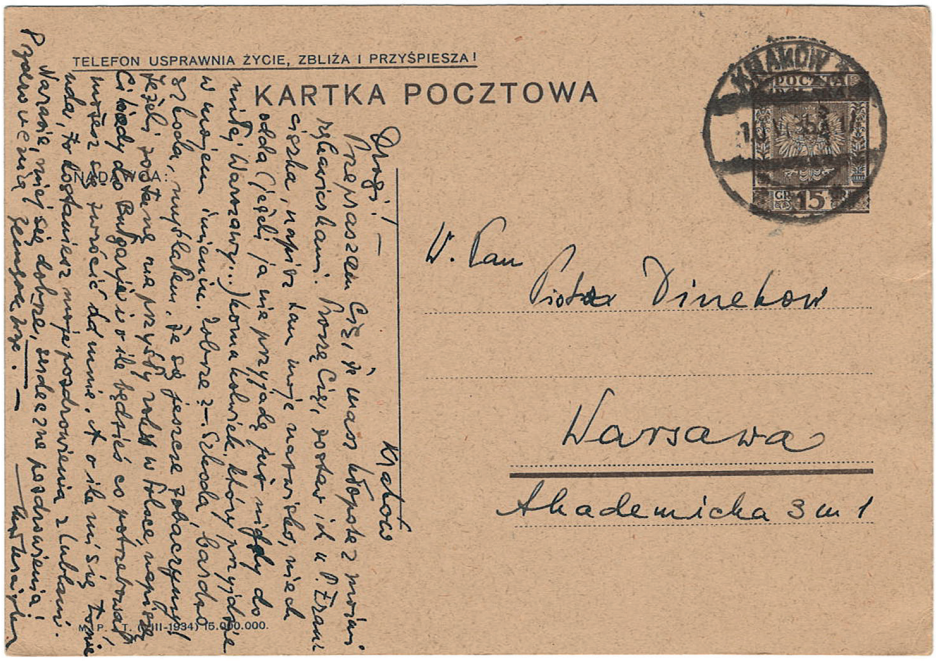
чувството, че той знае за традициите на университета, в който аз работя, повече от мен. И винаги научавах все нещо ново за града, в който аз съм родена. Той помнеше всички антикварни магазинчета на улица „Швентокшишка“ от едно време, когато е търсил книги. Той знаеше всички варшавски библиотеки, където някога е чел по цели дни полска литература […] Понякога имах чувството, че макар той да познаваше много добре новата следвоенна Варшава, тази някогашна, вече несъществуваща, Варшава на него като че ли му е по-близка“ (Домбек 2010: 299).

[12] От необработената част на ф. 1987К. Открита пощенска карта до Динеков във Варшава.

[13] Полско университетско дружество, чиято дейност е насочена към международно студентско сътрудничество: Polski Akademicki Związek Zbliżenia Międzynarodowego „Liga“ (Tomaszewski 2011: 78).



Сн. 2. Писмо от Любомир Андрейчин (Краков, 10.06.1935)



Сн. 2а. На обратната страна – писмо Урош Крайгер

писал своето послание и Урош Крайгер – словенският състудент и приятел на двамата българи[14]. Тук давам текста в превод на български език:

Краков

Драги!

Съжалявам, че имаш неприятности с моите ръкавички. Моля те, остави ги при г-н Франчишек, напиши там фамилията ми, нека ги предаде (в случай че никога вече не дойда в милата Варшава...) на всеки, който ще дойде от мое име. Добре? – Жалко, много жалко... Мислех, че ще се видим пак! Ако остана и следващата година в Полша, ще ти пиша понякога в България и ако имаш нужда от нещо, можеш да се обърнеш към мен. Но ако това не ми се удаде, то тогава ще получиш моите поздрави от Любляна.

До скоро, гледай да си добре, сърдечни поздрави. Урош Крайгер[15]

Поздрави. Земляк Йоже[16]

Запазените писма от Урош Крайгер до Петър Динеков са общо 5 на брой – всичките на полски език, като цитираното по-горе е под № 3. Ето тяхната последователност: 1) 18.02.1935 от Краков; 2) 31.03.1935 от Кошчелиско до Закопане (Kościelisko pod Zakopanem; 3) 10.06.1935 от Краков; 4) 6.07.1935 от Краков и 5) 19.07.1935 от Краков.

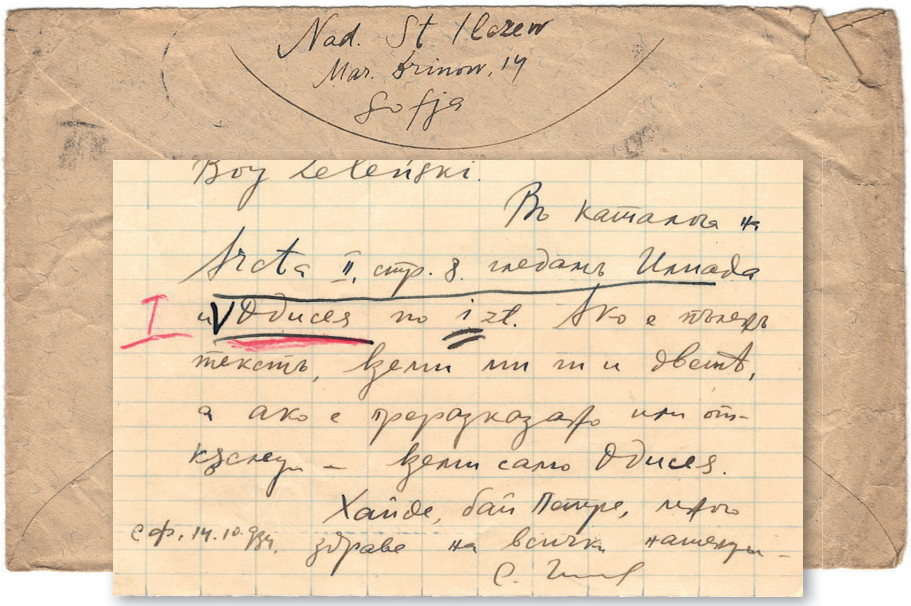
Маниерът на комуникация на бъдещия публицист и преводач Урош Крайгер е приятелски, леко шеговит (той често нарича Динеков „Г-н Директоре“, „Уважаеми г-н Редакторе“, „Г-н Докторе“ и дори „Г-н Графе“), наред с това обаче проблемите му са много сходни с тези на българския колега (студентският бит, квартирата, продължаване на стипендията, ползването на библиотеките във Варшава). От написаното в тях става ясно, че след прекъсване на стипендията Динеков дори не е бил допускан в университетската библиотека. В цитираното изцяло по-горе писмо сюжетът със забравените ръкавици, които са били необходими на Урош Крайгер за скиорския сезон в Закопане през март, е прелял от предишно негово писмо

---

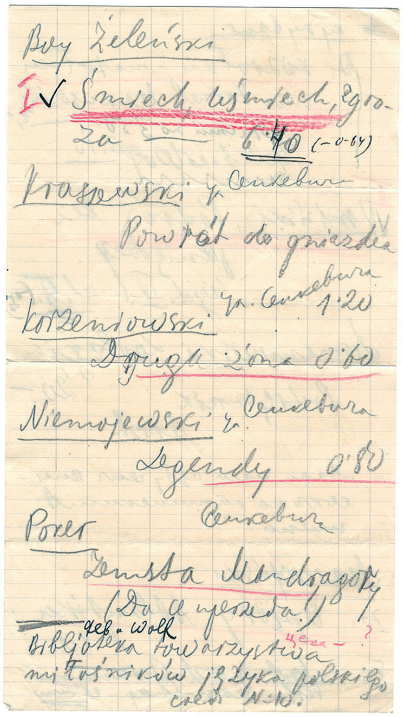
[14] Урош Крайгер (Uroš Kraigher, 21.06.1909–31.3.1984; в писмата името му се среща и в полския вариант – Uroś) е словенски журналист, редактор и преводач. Той е бил стипендиант във Варшавския университет по същото време, когато там е и Динеков.

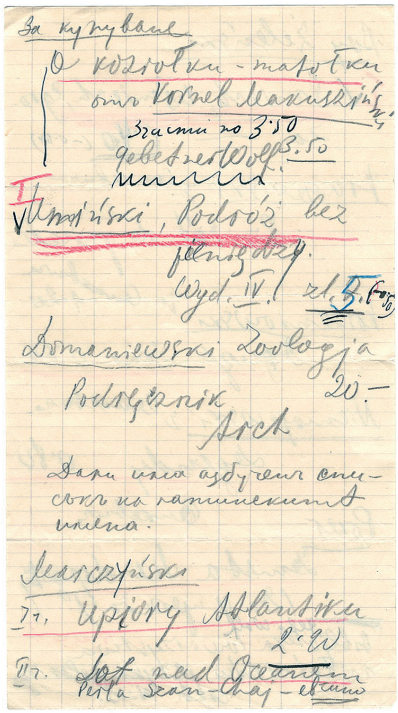
[15] Kraków. Drogi! Przepraszam Cię, że masz kłopoty z moimi rękawiczkami. Proszę Cię, zostaw je u p. Franciszka, napisz tam moje nazwisko, niech odda (jeżeli ja nie przyjadę już nigdy do miłej Warszawy...) komukolwiek, kto przyjdzie w mojem imieniu. Dobrze? – Szkoda, bardzo szkoda... myślałem, że się jeszcze zobaczymy! Jeżeli zostanę na przyszły rok w Polsce, napiszę Ci kiedy do Bułgarii i o ile będziesz co potrzebował, możesz się zwrócić do mnie. A o ile mi się to nie uda, to dostaniesz moje pozdrowienia z Lublany. Na razie, miej się dobrze, serdeczne pozdrowienia! Pozdrowienia [не се чете] Uroś Kraigher. В полския текст са нанесени някои поправки в съответствие със съвременната правописна норма (срв. сн. 2а).

[16] Този последен ред е писан с друга ръка от друг човек – словенеца Jože Zemljak. Информация за него и от него се появява и в още едно писмо на Урош Крайгер.



Сн. 3. Писмо от Стефан Илчев (14.10.1934)





Сн. 4 и 5. Списъци на книги, поръчани от Стефан Илчев,
с допълнителни бележки от Динеков

(тук № 2). Той се появява и в това лятно писмо (тук № 3) не толкова защото вълнените ръкавици са му много необходими вече, а защото така по един по-лесен начин могат да бъдат избегнати трудните думи „на раздяла“. От писмата му става ясно, че през летния сезон от Краков са заминали Андрейчин и неговият словенски приятел Земляк, че не може да се свърже със словенския лектор във Варшавския университет Бенешич, от когото очаква съвет и помощ за собственото си оставане в Полша за следващата академична година. Необходима е някаква шега, нещо ежедневно и непринудено, за да се преодолее мисълта, че може би с Динеков, с когото са делили несгодите във варшавското студентско общежитие, няма да се срещнат повече[17].

От периода на първата си календарна година в Полша Динеков старателно е запазил и едно писмо от по-възрастния си колега Стефан Илчев[18], който малко по-рано, през академичната 1929–1930 г., също специализира във Варшава и Краков. Писмото е изпратено от София на 14 октомври 1934 г., започва със заглавия на търсените от Илчев книги и след това темата продължава и нататък, като се преплита с указания за Динеков (сн. 3):

Ако не си загубил старото листче, и онези, дето ги подчертавахме с червено[19].

Макар и малко по-скъпо да се връзва, пращай ги на малки пратки (мисля до 2 кила), зер инак има митници, банки и ядове. При това по-добре адресирай до I мъжка гимназия [подчертано от Ст. Илчев], *защото е поредовно съобщението, па и по-лесно минава.*

За белетристика почти не правя поръчка, защото от каталозите малко се разбира. Прати ми някои броеве от Poradnik Językowy, да го видя какво представя [.] *себе си.*

Ако ти падне случайно сгода да разговаряш с Zieliński[20]*, питай го дали би разрешил да преведа Hellenizm i Judaizm и при какви условия.*

---

[17] По всичко личи, че по-нататък пътищата им вече не са се пресичали. В издадените до момента дневници само веднъж се споменава името на Урош Кайгер. В запис от 30.10.1967 г. Динеков описва среща на ПЕН клуба в София, организирана в чест на югославските гости Матей Бор и Младен Оляга: „Матей Бор разговаря на няколко езика – френски, английски, руски, словенски, сърбохърватски. Разговорът с него е малко муден; може би е уморен. Питам го за Видмар, Урош Крайгер, Братко Крефт. Най-охотно говори за Братко“. Вж. Дневници 2016: 148. За съжаление, там Динеков не записва никаква информация за У. Крайгер, за чиято биография по принцип се знае малко, известно е, че в периода от 1955 до 1973 г. е бил редактор в издателство Mladinska knjiga.

[18] Стефан Илчев (29.09.1898–4.03.1983) е български езиковед лексикограф, преводач от полски и чешки; баща на проф. Петър Илчев.

[19] Динеков не е загубил старите листчета – всички те са запазени в пощенския плик, с който Стефан Илчев му изпраща писмото. Там са 4 отделни списъка с червени отметки (вж. сн. 4 и 5) и други библиографски сведения за книги, стойността на всяка закупена книга и една фактура от книжарница с 5 закупени заглавия, издадена на 3 ноември 1934 г.

[20] Тадеуш Желински (Tadeusz Stefan Zieliński, 14.09.1859–14.05.1944) е полски културолог, безспорен за времето си авторитет в областта на класическата филология; професор във Варшавския университет по времето, когато П. Динеков и Ст. Илчев са специализирали там.

Щом пощенск[ите] такси за книги не са големи, би могъл да изпращаш това, което не ще имаш възможност вече да ползваш в Полша. С това ще си облекчиш багажа, та на връщане, ако разполагаш с фундуши и ти текне, можеш да минеш (за по-пряко) през Германия или Прага.

Много ми се ще да взема и други книги от Жйелински, но са скъпи ваджиите. Например нямам си Literatura starożytnej Grecji (Wzory-те на Srebrny не ме интересуват), а особно е хубава Starożytność bajeczna и Grecja niepodległa.

Не забравяй да прегледаш някои работи от Boy Żeleński[21].

В каталога на Arcta II, стр. 8 гледам Илиада и Одисея по 1 zł.[22] *Ако е пълен текст, вземи ми ги и двете, а ако е преразказано или откъслеци – вземи само Одисея.*

Хайде, бай Петре, много здраве на всички нашенци. С. Илчев

Сф. 14.10.934

Всичките интелектуални указания за книги и автори се редуват с практични съвети, препоръки и пожелания. Писмото е истински образец на балканския млад интелектуален елит: глад за книги, за познание, за комуникация с външния свят, за споделяне на проекти и желание за тяхната реализация. Промъква се и съжалението, че има известни ограничения, които не могат да се преодолеят, като главно става въпрос за пари. Думата не се появява нито веднъж, но затова пък срещаме побългареното fundusz („ако имаш фундуши“, т.е. ако имаш средства, пари в излишък), а някои от желаните книги са толкова скъпи, че с право авторът на писмото се ядосва, наричайки ги „ваджии“ (пущини, проклетници).

И накрая ще завърша с писмото на Стоян Романски[23] до Динеков, което е писано в самото начало на 1935 г.[24] То не е така ведро, както предходните младежки писма – защото наред с новогодишните пожелания професорът трябва да уведоми своя млад колега, че стипендията му няма да бъде продължена за втората академична година, както е било предвидено в началото (сн. 6):

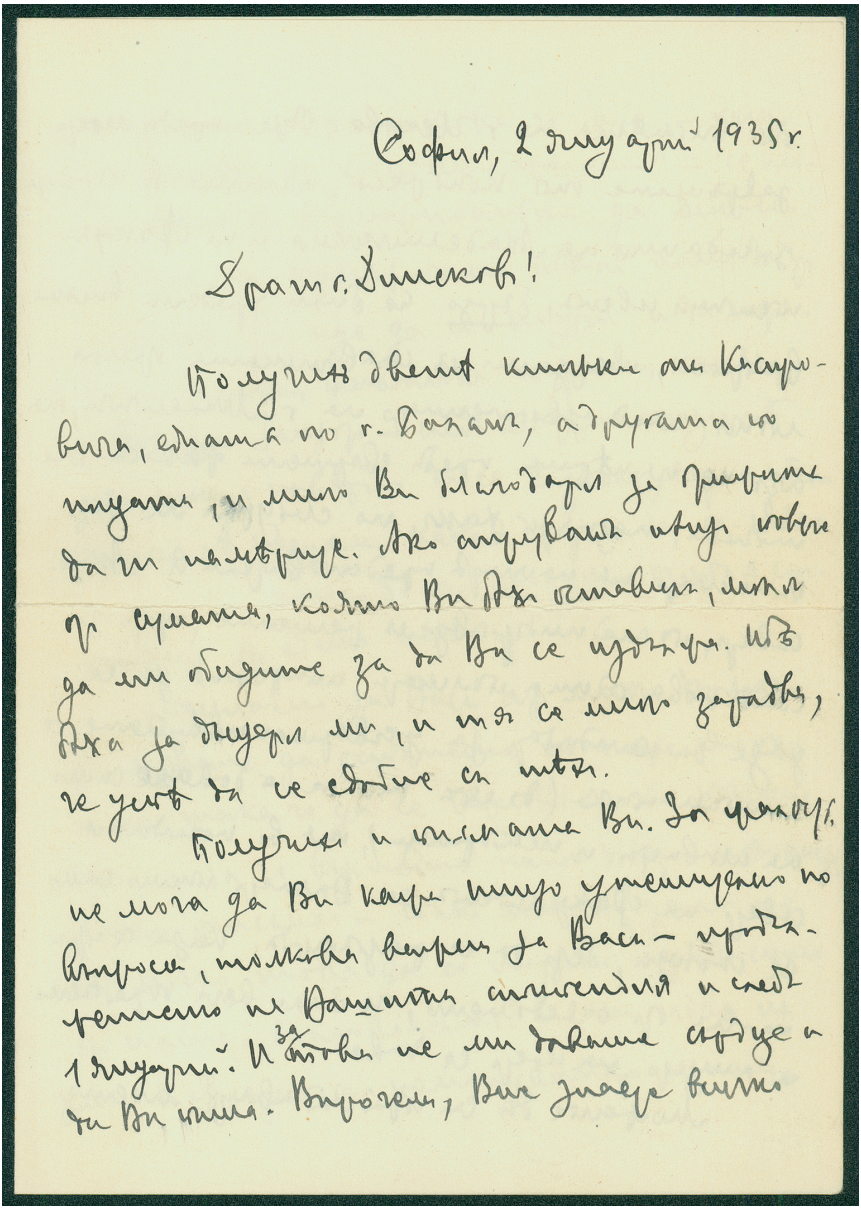
---

[21] За Тадеуш Бой-Желенски вж. бел. 10.

[22] Става въпрос за изданията на варшавския издател и книжар Михал Аркт (Michał Arct, 31.12.1840–5.02.1916).

[23] Стоян Романски (24.02.1882–26.02. 959) е един от преподавателите на П. Динеков в Софийския университет (преподавал му е следните дисциплини: История на славянската филология – лекции и упражнения; Увод в история на славянската филология; Етнография на южните славяни).

[24] Не е запазен оригиналният плик, писмото е било препратено от Варшава в Краков от Урош Крайгер (вж. сн. 7). Това е и причината то да остане в неописаната част на фонда на Динеков, а не в а.е. 3456 на оп. 1, която съдържа „Писма, пощенски и поздравителни картички от Стоян Романски до Петър Динеков“. Там се съхраняват 9 писма, като едно от тях е от 6 април 1934 г. и също е свързано с престоя на Динеков във Варшавския университет. Другите писма са от по-късен период и засягат следващ етап от живота на Динеков.



София, 2 януарий 1935 г.

Драги г. Димков!

Получих двете книжки от Касаровица, едината по г. Вазаков, а другата по пощата, и много Ви благодаря за грижите да ги намерите. Ако случвам нещо повече от сумата, колкото Ви Вие оставихте, моля да ми обадите за да Ви се изпратя. Ще бъда да бъдеш ли, и тия са много здравей, че цеф да се сбъдне с тях.

Получих и писмата Ви. За чехите не мога да Ви кажа нищо утешително по въпроса, тоа ще ви вкарам да Ваш — чрезвычайно на Вашетия отношения и след 1 януарий. И за отговор не ми давайте сърце и да Ви пиша. Впрочем, Вие знаете всичко

Сн. 6. Писмо от проф. Стоян Романски (2.01.1935)

София, 2 януари 1935

Драги г. Динеков!

Получих двете книжки от Каспровича[25], едната по г. Балана[26], а другата по пощата, и много Ви благодаря за грижите да ги намерите. Ако струват нещо повече от сумата, която Ви бях оставил, моля да ми обадите, за да Ви се издължа. Те бяха за дъщеря ми[27], а тя се много зарадва, че успя да се сдобие с тях.

Получих и писмата Ви. За жалост, не мога да Ви кажа нищо успокоително по въпроса, толкова важен за Вас – продължението на Вашата стипендия и след 1 януари. И за това не ми даваше сърце да Ви пиша. Впрочем, Вие знаете всичко от писмата на г. Лекова[28]. Още преди моето завръщане от Конгреса[29], именно в първите заседания на Академическия и на Факултетния съвет, бързо [подчертано от Романски] *са били уредени всички въпроси, свързани със славянската филология след уволнението на г. Милетича[30], та аз се намерих пред свършени факти. Все тогава, не знам как, но сигурно без съгласието на нашите представители в Акад*[*емичния*] *съвет, последният е взел решение, щото за следващата година полската стипендия да се даде на кандидат за усъвършенстване по математика (досега тя се даваше само на слависти и историци), та в последния съвет на Факултета за Вашето писмо само се съобщи, без то да се разгледа. Каза се при това от осведомени, че било вече определено и лицето, на което се дава.*

Можете да си представите моето огорчение поради това, че ние – както се вижда, „по собствено желание“ – се лишаваме от възможността да можем някога да предложим някой наш добър ученик да иде да се поучи да поработи в някоя славянска страна, каквато е Полша. Защото – след математиците ще искат навярно да се възползват и някои други. А не знам какъв друг с по-голяма полза би могъл да си послужи с тая стипендия от един славист!

---

[25] Ян Каспрович (Jan Kasprowicz, 12.12.1860–1.08.1926) е полски поет, драматург, литературен критик и преводач от старогръцки, английски, немски и френски език.

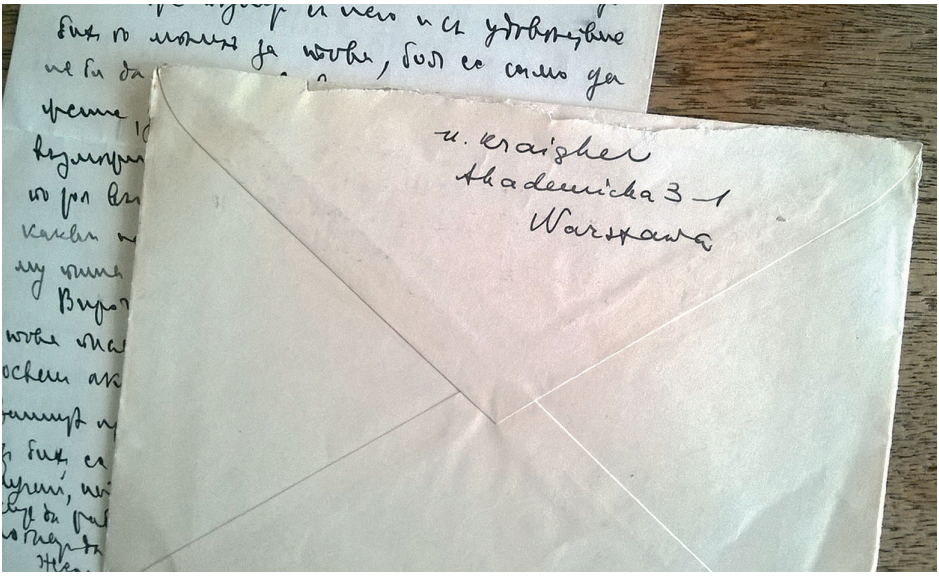
[26] Александър Теодоров-Балан също преподавател на П. Динеков в Софийския университет.

[27] Цветана Стоянова Романска (16.12.1914–4.03.1969) по това време е студентка в специалността „Славянска филология“ в Софийския университет.

[28] Иван Леков (4.03.1904–4.08.1978) – български лингвист, преподавател в Софийския университет. Близък по-възрастен приятел на Динеков от младежките им години. До 1930 г. двукратно е пребивавал в Ягелонския университет като специализант, а в рамките на две академични години (от 1929 до 1931) е бил щатен лектор по български език там.

[29] Славистичният конгрес, проведен през септември 1934 г. във Варшава.

[30] Любомир Милетич (1.01.1863–1.06.1937) – също университетски преподавател на Динеков, чрез чието съдействие е била реализирана полската му стипендия. За това разказва самият Динеков пред Блага Димитрова. Вж. Димитрова 2010: 66.



Сн. 7. Пликът с препратеното от Урош Крайгер писмо от Стоян Романски до П. Динеков

Специално за Вас аз много държах да можете да останете поне още една година, така че да се вживеете в полския дух и да се върнете като добър полонист. Много мислих и пак мисля, дали не би могло това да се нареди независимо от нашето „благоволение“. И ми идва наум в свръзка с поменуването на името на проф. Byztroń[31] *в последното Ви писмо, дали не би могъл той като началник на Културния отдел при Просветното министерство някак да нареди да останете поне до края на учебната година. Аз съм добре познат с него и с удоволствие бих го молил за това, боя се само да не го поставя в затруднено положение, за да бъде принуден, поради невъзможност, да ми откаже. Поговорих по въпроса с г. Слонски – дали има някакви перспективи – и ми обади, за да му пиша.*

---

[31] Ян Станислав Бистрон (Jan Stanisław Bystroń) (20.10.1892–18.11.1964) е полски етнограф и социолог с широк спектър на интереси (изследванията му включват периода от XVI до XVIII в. в Полша; както и проучването на полските следи в Близкия изток от 1141 до 1914 г.), преподавал е в няколко от университетите в Полша (Познан, Краков и Варшава), член на Полската академия на науките. По времето, в което е писано писмото на проф. Романски, проф. Бистрон ръководи Катедрата по социология във Варшавския университет и преподава социология и полски фолклор. По същото време (в периода 1934–1936 г.) той е изпълнявал функциите на ръководител на Департамента за висше образование при Министерството на изповеданията и народната просвета (Departament Szkolnictwa Wyższego Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego).

Впрочем, аз не съм сигурен, дали това писмо ще Ви свари още във Варшава, освен ако сте успели нещо да уредите с Вашия професор[32] *там в горния смисъл. Аз бих се най-много радвал за това. В краен случай, надявам се, че Вие и тук ще продължите да работите и че нашите условия не ще смогнат да Ви задушат.*

Желая Ви всичко най-добро за новата година.

Ваш Ст. Романски

Писмото на проф. Романски дава точна информация за трудностите, пред които е бил изправен младият Динеков. Само ще добавя, че вероятно това, с което полските му професори са могли да помогнат, е да му съдействат да остане на летния курс за чужденци в периода 12–24 август 1935 г., традиционно провеждан в Краков. Запазените документи показват, че той е бил изпратен като чуждестранен студент от Варшавския университет и в програмата на лятното училище е продължил обучението си по полска култура с акцент върху епохите на Средновековието и Ренесанса[33].

Никъде в дневниковите си записки Динеков не документира своето разочарование от прекъсването на стипендията му[34]. Може само да си представим колко трудно е било на младия човек да намира уклончиви формулировки на поканите на проф. Кшижановски да участва в лятното Краковско училище и през следващата година – Динеков е запазил както това писмо на полския професор, така и черновата на своето писмо-отговор[35]. Връщайки се в България, пред него има само една задача, посочена му от проф. Романски – да продължи да работи и в родината си при тукашните условия. Следват двете учебни години във Френския мъжки колеж „Св. Августин“ в Пловдив, откъдето отново Романски става негов гарант за изтеглянето му в столицата като преподавател в Софийския университет[36].

---

[32] Вероятно става въпрос за Юлиян Кшижановски.

[33] ЦДА, ф. 1987К, оп. 1, а.е. 25, л. 2 и 3 (вж. сн. 8).

[34] Едва години по-късно (през 1980) той ще разкаже накратко пред Бл. Димитрова за този период от живота си. Вж. Димитрова 2010: 64, 66.

[35] И двете писма се съхраняват в необработената част на ф. 1987К.

[36] Подробностите разбираме от няколко писма на проф. Романски до Динеков, които се съхраняват в а.е. 3456 на оп. 1, както и от запазените писма на Динеков до проф. Романски, съхранени във фонда му в Научния архив на БАН (ф. 130К, оп. 1, а.е. 211). От тях става ясно какви конкретни мерки е предприел професорът: от отправената покана към Динеков до представяне на кандидатурата му съответно на Факултетен и на Академичен съвет и накрая – в министерството. Макар първоначално Динеков да е назначен като доброволен асистент, т.е. без заплащане, ясно се вижда, че проф. Романски оценява високо възможностите на своя бивш студент. Историята за назначението си в Софийския университет Динеков разказва пред Бл. Димитрова през 1980 г. (Димитрова 2010: 60), а на свой ред тя може да бъде подкрепена от съдържанието на писмото, изпратено от самия Динеков на 6 юли 1938 г. от София до отец Херман Гислер – заместник-директор на Френския колеж в Пловдив. От това писмо по косвен път разбираме за доброто отношение на ръководството на колежа към младия им колега. Вж. Окръжен архив Пловдив, ф. 186К, оп.1, а.е. 246, л. 3–4. За съжаление, писмото на отец Херман Гислер не е достигнало до нас.

MINISTERSTWO WYZNAŃ RELIGIJNYCH I OŚWIECENIA PUBLICZNEGO

Dyrekcja
KURSÓW WAKACYJNYCH
o
KULTURZE POLSKIEJ
DLA CUDZOZIEMCÓW i POLAKÓW z ZAGRANICY

Direction des
COURS DE VACANCES
de
CIVILISATION POLONAISE
POUR ÉTRANGERS ET POLONAIS HABITANT L'ÉTRANGER

zaświadcza niniejszym, że — certifie par le présent que

M. Dinekow Piotr

uczestniczył w Kursach o Kulturze Polskiej — a pris part aux Cours de Civilisation Polonaise

w Warszawie — à Varsovie

12 - 24.VIII. 1935

Secrétaire Général des Cours

/Dr.M.Żebrowska/

Directeur des Cours

(prof. M. Handelsman, doyen de la Faculté des Lettres à l'Université de Varsovie).

DYREKCJA KURSÓW WAKACYJNYCH dla Cudzoziemców WARSZAWA

MINISTÈRE DES CULTES ET DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

Сн. 8. Свидетелство за участие на П. Динеков в Лятната школа в Краков (ф. 1987К, оп. 1, а.е. 25, л. 2 и 3)

Както се вижда, въпреки всички трудности (или може би именно поради тях) се развива едно типично за характера на Петър Динеков качество – всячески да помага на студенти, докторанти и млади учени с потенциал да разгърнат максимално способностите си. В следващите десетилетия от живота му свидетелствата за това са многобройни. В редица случаи той самият търси и намира възможности за тях. Понякога предложената от него помощ изглежда необичайна, но със сигурност може да бъдат намерени нейните корени. Темата би могла да се проследи и по писмата, изпраща-

ни до него от млади български и полски филолози[37]. Те само доказват, че уроците, предадени от неговите учители и професори, са усвоени и са се превърнали във втора природа за Петър Динеков през целия му живот.

В заключение ще кажа, че трябва да сме благодарни на далновидността на Петър Динеков да съхрани цялото това епистоларно богатство – писмата до него. Именно тези, датиращи от 30-те години на XX в., са ценни и като фактология, и като възможност да се изгради психологическият портрет на младия Динеков – какъв е бил той в очите на своите колеги и приятели (погледът на равен с равен) и какъв е бил в очите на своите професори и по-възрастни колеги (погледът на учителя към ученика).

СЪКРАЩЕНИЯ

а.е.	архивна единица
БИА	Български исторически архив на НБКМ „Св. св. Кирил и Методий“
НБКМ	Национална библиотека „Св. св. Кирил и Методий“
оп.	опис
ф.	фонд
ЦДА	Централен държавен архив – София

ЛИТЕРАТУРА

Билярска 2011 — Б и л я р с к а, В. *Ранните дневници и спомени на акад. Петър Динеков. Раждането на учения и човека на перото*. – В: Известия на държавните архиви, 101 (2011), с. 231–278 [Bilyarska, V. Rannite dnevnitsi i spomeni na akad. Petar Dinekov. Razhdaneto na uchenia i choveka na peroto. – V: Izvestia na darzhavnite arhive, 101 (2011), s. 231–278].

Димитрова 2010 — Д и м и т р о в а, Бл. *Петър Динеков – учителят и приятелят*. – В: Спомени и размисли за Петър Динеков. 100 години от рождението му. 2. изд. София, 2010, с. 45–72 [Dimitrova, Bl. Petar Dinekov – uchitelyat i priyatelyat. – V: Spomeni i razmisli za Petar Dinekov. 100 godini ot rozhdenieto mu. Sofia, 2010, s. 45–72].

Дневници 2015 — П е т ъ р Д и н е к о в. *Дневници 1933–1992*. Т. 1 (1933–1937; 1958–1966). София, 2015 [Petar Dinekov. Dnevnitsi 1933–1992. T. 1 (1933–1937; 1958–1966). Sofia, 2015].

Дневници 2016 — П е т ъ р Д и н е к о в. *Дневници 1933–1992*. – Библиотека, 3 (2016), с. 131–176 [Petar Dinekov. Dnevnitsi 1933–1992. – Biblioteka, 3 (2016), s. 131–176].

[37] Многобройни са писмата и е трудно да бъдат дори изброени имената на адресантите, които благодарят на Динеков за оказаната им помощ. За нея добиваме представа и от разказите на някои от тях. Когато през 2020 г. чествахме 110 години от рождението на проф. Динеков, неговата племенница г-жа Румяна Савова сподели с мен, че и до днес нейното семейство получава поздравителни картички за големите годишни празници от полски филолози, пазещи скъп спомен за проф. Динеков. Този факт сам по себе си е показателен.

Домбек 2010 *Паметна вечер за акад. Петър Динеков. Столична библиотека, 16 октомври 1992 г. с водещ Св. Николова*. Изказване на Тереса Домбек. – В: Спомени и размисли за Петър Динеков. 100 години от рождението му. София, 2010, с. 297–318 [Pametna vecher za akad. Petar Dinekov. Stolichna biblioteka, 16 oktomvri 1992 g. s vodesht Sv. Nikolova. Izkazvane na Teresa Dombek. – V: Spomeni i razmisli za Petar Dinekov. 100 godini ot rizhdenieto mu. Sofia, 2010, s. 297–318].

Николова 2001 Н и к о л о в а, Св. *90 години от рождението на академик Петър Динеков*. – Във: В памет на Петър Динеков. Традиция, приемственост, новаторство. София, 2001, с. 7–16 [90 godini ot rozhdenieto na akademik Petar Dinekov. – Vav: V pamet na Petar Dinekov. Traditsia, priemstvenost, novatorstvo. Sofia, 2001, s. 7–16].

Янакиева 1982 Я н а к и е в а, Т. *Петър Динеков. Библиография*. София, 1982 [Yanakieva, T. Petar Dinekov. Bibliografia. Sofia, 1982].

Tomaszewski 2011 T o m a s z e w s k i, P. *Polskie korporacje akademickie w latach 1918–1939*. Toruń, 2011.

ПРОУЧЕНИ АРХИВНИ ФОНДОВЕ

Научен архив на БАН – София, ф. 130К, оп. 1 (Стоян Романски) [Nauchen arhiv na BAN – Sofia, f. 130K, op. 1 (Stoyan Romanski)]

Окръжен държавен архив – Пловдив, ф. 186К, оп.1 (Френски мъжки колеж „Св. Августин“ в Пловдив, 3.01.1884 – 9.09.1944) [Okrazhen darzhaven arhiv – Plovdiv, f. 186K, op. 1 (Frenski mazhki kolezh “Sv. Avgustin” v Plovdiv, 3.01.1884 – 9.09.1944].

ЦДА – София, ф. 1987К, оп. 1 [TSDA – Sofia, f. 1987K, op. 1].

ЦДА – София, ф. 1987К, необработена част от фонда [TSDA – Sofia, f. 1987K, neobrabotena chast ot fonda].

DETAILS TO THE PORTRAIT OF THE YOUNG PETAR DINEKOV

(Summary)

The present article is based on several previously unknown letters addressed to Petar Dinekov in the period between 1934 and 1935 during his work at the University of Warsaw. The authors of these letters are his colleagues L. Andrejchin, S. Ilchev, U. Kraigher and his professor S. Romanski. The epistolary archival documents are in the unprocessed part of the 1987K fund and are interesting both as facts about the life of the great Bulgarian scholar and as an opportunity to create some sort of a psychological portrait of the young Peter Dinekov – what he was like in the eyes of his colleagues and friends (the peers' perspective) and in the eyes of his professors and older colleagues (the mentors' perspective).

Keywords: Petar Dinekov; Stefan Ilchev; Uroš Kraigher; Stoyan Romanski; archival documents; Central State Archive – Sofia; correspondence; diaries; 1930s.

Maya Ivanova,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences

Нели Ганчева (София, България)

ПРОБЛЕМИ НА КЛАСИФИКАЦИЯТА И ОПИСАНИЕТО НА АРХИВНОТО НАСЛЕДСТВО НА БОНЮ СТ. АНГЕЛОВ (НАУЧЕН АРХИВ НА БАН. ФОНД 93)*

Завещаното от проф. Боню Стоянов Ангелов (1915–1989) научно наследство безусловно разкрива стремежа му към изчерпателно проучване на проблемите в областите, на които е посветил изследователските си усилия – история на старобългарската и възрожденската литература и история на взаимовлиянията между средновековната българска, руска и сръбска литература. Важно място в неговите трудове заема кирило-методиевската проблематика, като приносите му в изследването на кирило-методиевските извори, текстове и традиции обогатяват познанията ни за средновековната българска книжнина с нови творби, както и разширяват представата за разпространението и историята на текста на някои от тях. Точна оценка за значението на делото на Б. Ст. Ангелов за развитието на българската медиевистична наука дава С. Райчинов в статията си в памет на знаменития учен: „Проф. Боню Ангелов се вписва в аналите на медиевистиката като един от малцината даровити изследвачи, отдали сили и научен талант по събирането и систематизирането на пръснатото по ръкописи и хранилища наше национално книжовно богатство, дейност, без която са невъзможни както днешните, така и бъдещите научни обобщения и теоретични разработки“ (Райчинов 1990: 114)[1].

---

* Настоящата статия е подготвена в рамките на проекта „Дигитален справочник на кирило-методиевското научно наследство“ на Кирило-Методиевския научен център при БАН с финансиране по проекта BG05M2OP001-1.001-0001 за изграждане и развитие на Центъра за върхови постижения „Наследство БГ“. Тя е израз на дълбоката ми признателност към проф. Светлина Николова, която насочи интересите ми към проблемите на кирило-методиевската библиография и на изучаването и описването на архивното наследство на видни български изследователи кирилометодиевисти.

[1] Вж. библиография на трудовете на Б. Ст. Ангелов в: Кирило-Методиевската енциклопедия. Т. 1 (Куев 1985: 74–75); посветената на него книга 18 на „Старобългарска литература“ (Стойкова 1985); сборникът „Слово и вяра“ (Берова 2007).

Настоящото изложение ще хвърли светлина върху документите от архива на Б. Ст. Ангелов (Научен архив на БАН. Фонд 93), в които се разработват кирило-методиевски въпроси. Въз основа на тематиката им можем да ги класифицираме в следните категории: 1. изследват проблемите на славянските кирило-методиевски извори, на оригиналното и преводното творчество на Кирил и Методий и техните преки ученици; 2. предлагат цялостна оценка и обобщават значението на Кирило-Методиевото дело за развитието на славянските литератури; 3. въвеждат в научно обращение богат и разнообразен изворов материал за развитието на кирило-методиевските традиции в България през Средновековието и Възраждането. Целта на статията е да се проучат и представят в обобщен вид проблемите на класификацията и описанието на архивното наследство на Б. Ст. Ангелов.

Съвременните постижения в архивната теория и практика са резултат от засиления интерес към организацията и управлението на архивите, който се наблюдава в международен мащаб от средата на XX в. Осъзнаването на необходимостта от точни и ясни принципи и методически указания за работа довежда до създаването през 50-те години на XX в. на национални правила за комплектуване, обработка, съхраняване и използване на документалните материали от личните и обществените архивни фондове и колекции. Такива правила са въведени и в българските архиви (Панайотов и др. 2006). Интензивното навлизане през 90-те години на XX в. на информационните технологии в архивното дело поставя изискването от разработване на общ международен стандарт за архивно описание (General International Standard Archival Description (ISAD(G), който да внесе нужното единство с цел постигане на съвместимост между описанията в новата информационна среда (ISAD(G) 2011; Пискова 2007; Нейкова 2013). Разбира се, този стандарт определя само основните принципи и подходи при описването на архивните материали, а отделните институции на национално или ведомствено равнище имат свободата да ги адаптират съобразно спецификата на собствените си фондове. В България Държавна агенция „Архиви“ изпълнява задълженията на централизирано звено, което да изработва и предоставя на държавните архиви методически указания за управление, организация, обработка, съхранение и достъп до архивните документи. Въз основа на международния стандарт за архивно описание (ISAD (G) и утвърдената методика в българските държавни архиви Агенцията изготвя *Методически кодекс* в шест свитъка, като част от съдържанието на Свитък 2 е посветено на научно-техническата обработка на архивните фондове от личен произход (Методически кодекс 2). Проучването на теоретичните разработки и на ръководствата в областта на архивистиката показва, че във всички тях класификацията на документите се оценява като един от най-съществените елементи от обработката им (вж. по-подробно по този въпрос у Schellenberg 2003). Преди всичко от нея зависи доколко

точна ще бъде представата за дейността на фондообразувателя, основаваща се на архивното му наследство. Друг много съществен аргумент в подкрепа на важността на класификацията е фактът, че от коректното определяне на мястото на даден документ в системата от документи зависят възможностите за достъп и работа с него.

ФОНД 93 „БОНЮ СТОЯНОВ АНГЕЛОВ“. НАУЧЕН АРХИВ НА БАН

Документите от личния архив на Б. Ст. Ангелов, сформирали Фонд 93, са подарени на Научния архив на БАН (нататък НА–БАН) на два пъти – през 1971 г. и през 1992 г. През 1995 г. (крайна дата: 23 окт. 1995) е съставен инвентарен опис на фонда. Материалите са разпределени в 653 архивни единици, които са подредени в съответствие с методическите указания за класиране на лични архивни фондове в следните раздели: 1. биографични документи; 2. документи от служебната му дейност; 3. творческа дейност – статии, съобщения, рецензии, студии, монографии; 4. кореспонденция; 5. фотодокументи; 6. чужди документи. В раздела за биографични документи (а. е. 1–8) са запазени автобиографични материали, кръщелно свидетелство, укази и удостоверения от различни институции за награждаване на Б. Ст. Ангелов, грамоти. Сред документите от служебната дейност на учения (раздел втори, а. е. 9–18) попадат научноизследователски отчети (индивидуални или колективни), докладни записки, стенографски протоколи от обсъждания на проекти и книги. Материалите в третия раздел са групирани в 379 архивни единици (а. е. 19–397). Следват разделите за служебна и частна кореспонденция (а. е. 398–627), фотодокументи – снимки на Б. Ст. Ангелов, на които е сам или със семейството си, с колеги, роднини, ученици (а. е. 628–645) и документи на други лица, свързани с фондообразувателя (а. е. 646–653).

Както се вижда, систематизираните в третия раздел материали съставляват най-многочислената група и именно те са обект на нашия интерес. Съдържанието на раздела е разпределено в шест подраздела. Към първия от тях, озаглавен „За старобългарската литература и писатели“ (а. е. 19–164), са причислени отделни статии и корпуси със статии на Б. Ст. Ангелов, посветени на проблемите на старобългарската литература и на творчеството на старобългарски книжовници. Прави впечатление широкият тематичен обхват на документите, в които се изследват въпросите за характера и особеностите на старобългарската литература, изучава се творческото дело на редица видни старобългарски и възрожденски книжовници (Климент Охридски, Йоан Екзарх, Константин Преславски, презвитер Йоан, презвитер Григорий, Григорий Цамблак, Константин Костенечки, дяк Андрей, Владислав Граматик, Димитър Кантакузин, Димитър Кратовски, Висарион Дебърски, Паисий Хилендарски, Софроний Врачански, Дойно Граматик, Анастас Кипиловски), проучва се проникването и разпространението на апокрифна литература в България. Архивните единици в подраздела пре-

доставят значителна по обем информация за дейността на Б. Ст. Ангелов по издирването, описването и издаването на нови преписи на някои от най-важните славянски извори за живота и делото на Кирил и Методий. Приносни са трудовете на българския учен, посветени на книжовното наследство на учениците и следовниците на Кирил и Методий – Климент Охридски, Константин Преславски и Йоан Екзарх. Особено ценни са архивните единици 112 (155 л.) и 113 (191 л.), в които е събрана запазената документация на Б. Ст. Ангелов, отразяваща личното му участие в подготовката на томовете първи и трети от изданието на събраните съчинения на Климент Охридски (Климент Охридски 1; Климент Охридски 3; вж. и ил. 1 и 2). Темата за влиянието на старобългарската литература върху развитието на руската литература от XI–XVII в. и в частност за влиянието на Константин Преславски и Йоан Екзарх върху руските книжовници от това време е изключително плодоносна в изследванията на учения – на нея са посветени немалък брой негови архивни документи и публикации. В този контекст би било полезно да си припомним една от важните статии на Б. Ст. Ангелов със заглавие „Няколко текстологически наблюдения“ (Ангелов 1982), чийто отпечатък се съхранява в а. е. 75 („Няколко текстологически наблюдения. Статия за влиянието на Йоан Екзарх върху руските книжовници“, 6 л.). Предмет на проучването е проникването на *Азбучна молитва* на Константин Преславски и *Шестоднев* на Йоан Екзарх в староруската литература. Статията е ценна, защото разкрива възможностите на текстологическия анализ, осъществен със средствата на литературознанието. Изследват се съвпадения на равнище словосъчетание и изречение между преписи на старобългарски и староруски произведения, въз основа на което се правят обобщения за творческата преработка, която творбите на старобългарската литература са претърпели на руска почва[2]. Важен дял в научното дело на Б. Ст. Ангелов представлява изучаването на ръкописното наследство на старобългарски книжовни средища, вследствие на което се оповестяват данни за новооткрити ръкописи. Повече информация за усилията на изследователя в това направление предоставя а. е. 34 (69 л.), озаглавена

[2] През 60-те години на XX в. в руската славистика, под чието влияние по това време се развива палеославистиката в България, се налагат две различни схващания за същността на текстологията. Едното от тях разглежда текстологията като помощна литературоведска дисциплина, която изучава текстовете на художествените произведения с цел точното им интерпретиране и коректното им издаване. Това разбиране за нейната същност е изложено в колективния труд „Основи на текстологията“, издаден през 1962 г. (вж. Нечаева 1962). Успоредно с него се утвърждава идеята за прилагане на методите на текстологията при изучаването на средновековното славянско писмено наследство. Неин застъпник е Д. С. Лихачов, който определя текстологията като самостоятелна наука, изучаваща историята на текста и неразривно свързана с историческата наука, литературознанието, историята на обществената мисъл, палеографията. Вж. Лихачев 1962; Лихачев 1964; Лихачев 2001.

„Старобългарски книжовни средища. Аджар (Свежен) и Аджар (Добавки). Карлово (Книжовната дейност на йерей Аврам Димитриевич)“, в която освен отпечатъци на публикувани статии по темата (Ангелов 1972б; Ангелов 1976) се съдържат ръкописни бележки и писма от и до него, които са източник на допълнителни сведения както за книжовните средища (село Аджар и Карлово), така и за книжовниците, работили в тях. Архивната единица съдържа и снимки на ръкописи, както и ксерокопия на документи. Значителна част от материалите в първия подраздел е посветена на кирило-методиевската традиция в българските земи – в тях се проследява историята на честването на Кирил и Методий през Средновековието, Възраждането и след Освобождението, разглежда се интерпретацията на образите им в художественото творчество, представят се изображения на светите братя от епохата на Възраждането. Към настоящия подраздел са причислени и библиографските приноси на Б. Ст. Ангелов, включени в а. е. 32 и 33. Под тези номера се съхраняват шест отделни свитъка с библиографски бележки в ръкопис, като общият брой листове е 969. Документите са описани под заглавието „Принос към библиографията на старобългарската литература. Т. 1 и 2“. Любопитна подробност е, че първият том е обсъден и приет за обнародване в Сборник на БАН на 26 ноември 1948 г. Той обаче остава неиздаден. Към библиографските материали се отнася и запазеният списък на публикациите на Б. Ст. Ангелов, собственоръчно написан от автора и разположен в две тетрадки на 78 листа (а. е. 19). Този опис съдържа сведения за значителен брой научнопопулярни и популярни публикации на учения, информация за които не беше открита в други източници.

Вторият подраздел е озаглавен „За старобългарското книжовно наследство, извори и тяхното съхраняване“ и обхваща а. е. 165–216. Освен програмните статии, призоваващи към повече грижа за старобългарската книга, за по-доброто ѝ съхраняване, както и към издирване, публикуване и изследване на старобългарското книжовно наследство, в този дял от фонда се пазят машинописни или ръкописни варианти на статии, в които изследователят въвежда в научно обращение нови преписи на кирило-методиевски извори. Тези архивни документи потвърждават огромния извороведски принос на Б. Ст. Ангелов в съвременната медиевистика. В а. е. 198 (45 л.) се пази комплект документи, озаглавен „Посланието на патриарх Фотий до българския княз Борис“, който включва машинописен екземпляр на научна статия, ръкописни библиографски бележки към нея, както и фотокопия на препис от XVII в., съдържащ съкратената версия на славянския превод на *Посланието* (Санкт Петербург, РНБ, сбирка на Духовната академия № 52, л. 306а–312а; вж. ил. 3). Преработен вариант на наличната в архива статия е публикуван през 1980 г. в книгата на Б. Ст. Ангелов „Руско-южнославянски книжовни връзки“ (Ангелов 1980б). Ученият допринася за развитието на изследванията върху славянския превод на *Посланието на патриарх*

Фотий до българския княз Борис, като въвежда в научно обращение пет новооткрити руски преписа на съчинението от XVI до XVIII в., но не се ангажира с отговор на въпросите за конкретното място, където възниква славянският превод, както и за произхода на преводача. Единственото, което според него може да се твърди е, че преводът е направен на славянския Юг. През последните години въпросите за времето и мястото на възникване на превода получиха своите обосновани отговори благодарение на проучванията на морфологичните, синтактичните, лексикалните и словообразователните особености на славянския текст, осъществени от Т. Славова. Въз основа на тях Славова обосновава тезата, че първоначалният превод е извършен в България през XIV в. от представител на Търновската книжовна школа (Славова 2013: 43–121). А. е. 198 е ценна и с многобройните ръкописни допълнения към машинописния екземпляр на статията, както и с ръкописните библиографски бележки, разположени на отделни листове след нея. Проучванията на Б. Ст. Ангелов върху славянския *Индекс на забраненитe книги* се съхраняват в а. е. 216 (69 л.). Документите под този номер са разнородни: ръкописен корпус, съдържащ части от изследване; изследователски преписи на средновековни ръкописи; преписи на части от изследвания на други автори; фотокопия на изследвания, включващи издания на преписи на *Индекса*; историографски прегледи на проучванията по темата; библиографски бележки. Ядрото на архивната единица съставляват сведенията за известните към средата на XX в. преписи на славянския *Индекс на забраненитe книги*. Б. Ст. Ангелов представя данни за 64 преписа. Перспективата в това направление той очертава по следния начин: чрез съпоставяне на данните, които се намират в многобройните преписи, да се разшири и уточни броят на отреченитe съчинения, установен понастоящем в науката. Също така въз основа на проучването на възможно по-голям брой преписи да се добие по-пълна представа за историята на развитие на славянските редакции на *Индекса*.

Третият подраздел е посветен на „Българо (южнославянско)-руските книжовни връзки“. Към него са отнесени 33 архивни единици (а. е. 217–249). Предмет на систематизираните тук материали са главно българо-руските книжовни връзки, като акцентът пада върху историята на руското литературно влияние в България през XII–XVIII в. Ценни са данните за съхранявани в руски архиви и библиотеки славянски ръкописи, за ръкописни сбирки и архиви на руски учени (например архива на В. И. Григорович и ръкописната сбирка на П. А. Сирку); за приносите на руски учени към проучването на старобългарската литература. Значителна документална стойност имат запазените в а. е. 238 девет тетрадки (537 л.) с археографски бележки за средновековни славянски ръкописи от български и чуждестранни библиотеки, които са резултат от проучванията на Б. Ст. Ангелов по време на командировките му през периода 1957–1977. Те съдържат данни за ръко-

писи, съхранявани в: България (Архива на БАН, Окръжния исторически музей (сега Регионален исторически музей) и Митрополията във Враца, Рилския манастир, Държавния архив и Народната библиотека в Пловдив); Румъния (Библиотеката на Румънската академия на науките, Националния исторически музей в Букурещ, Библиотеката в манастира Нямц, Държавния архив в Букурещ, Библиотеката на Румънската патриаршия в Букурещ); Русия (Руската национална библиотека и Библиотеката на Руската академия на науките в Санкт Петербург, Руската държавна библиотека в Москва, Държавния исторически музей в Москва); Украйна (Библиотеката на Киевско-Печорската лавра). Интересна подробност е запазената в настоящата архивна единица кратка бележка, отразяваща впечатлението на Б. Ст. Ангелов от Библиотеката на Априловската гимназия в Габрово с дата 29.III.–1.IV.1977: „Ръкописи няма. Има много стари руски и други издания. Нужно е повечко време за запознаване с библиотеката“ (Фонд 93, а. е. 238, тетрадка № 9, л. 478).

Четвъртият подраздел в класификацията на материалите, създадени в резултат на научната дейност на Б. Ст. Ангелов, е онасловен „Статии, които не са свързани със старобългарската литературна проблематика“. Обхваща 12 архивни единици (а. е. 250–261), посветени основно на проучването на изворите за богомилското движение. Петият подраздел е предназначен за рецензии, написани от Б. Ст. Ангелов (а. е. 262–320), както и такива за неговото научно творчество (а. е. 321–348).

В шестия подраздел „Документи, използвани за творческата му дейност – ръкописи, ръкописни преписи, ксеро- и фотокопия на старославянски документи, редки списания от миналия век и монографии“ са систематизирани 49 архивни единици (а. е. 349–397). Тук се съхраняват главно ксерокопия на материали от редки и ценни издания и фотокопия на преписи от ръкописи, съдържащи кирило-методиевски извори. Преписите са направени от български книжовници през XV–XVII в. и именно тяхното ръкописно наследство е постоянен обект на изследванията на Б. Ст. Ангелов. Интересът му съм старобългарския книжовник от втората половина на XV – началото на XVI в. Мардарий Рилски, на когото посвещава няколко публикации (Ангелов 1967; Ангелов 1972а; Ангелов 1980а), се потвърждава и от запазените в архива фотокопия на ръкописи (а. е. 371, 7 л.; 372, 6 л.), които според Ангелов са негово дело. В противоречие с очакванията ни в последната архивна единица (а. е. 397, 22 л.) от настоящия подраздел намираме сбирка от ксерокопия на статии от вестници, публикувани преди 1944 г., които са посветени на историята и значението на празника на Кирил и Методий в България. Статиите са отпечатани във вестниците Зора (1919–1944), Днес (1940–1944), Заря (1914–1944), Радикал (1905–1948), Работническо дело (1927–1990), а техни автори са Г. Константинов, Й. Иванов, И. Снегаров, В. Сл. Киселков, Н. Г. Данчов, Ст. Попвасилев. Безспорно цен-

ни източници за историята на празника преди 1944 г., представяните статии обаче са попаднали в раздел, предназначен за съвсем различни по вид и стойност документи, вследствие на което е реална опасността да останат незабелязани, да „потънат“ в общия масив. Освен това темата за празника на Кирил и Методий е застъпена в няколко архивни единици от първия подраздел на настоящата класификация и би следвало описаните по-горе материали да са класирани там.

В резултат на проучването на съхраняваните във фонда на Б. Ст. Ангелов фотокопия на ръкописи за някои от архивните единици се установи разминаване между броя на снимките, посочени в инвентарния опис, и броя на наличните такива в съответните архивни единици. Обяснение на този факт може да се намери в следната информация, поместена в началото на инвентарния опис: „Част от тях [документите от архива на Б. Ангелов] – копия на старобългарски и старославянски книжовни текстове, бяха отделени от Фонда и след разчитането им онези, които не фигурират в Сбирка V на Архива, трябва да се присъединят към нея“ (Фонд 93, Опис 1, л. 1). Това съобщение ни дават основание да предположим, че след съставянето на описа част от фотокопията на ръкописи са прехвърлени от фонда на Б. Ст. Ангелов в Сбирка V[3], а вероятно се е осъществявало движение и в обратната посока – от Сбирка V към архива на учения.

В края на настоящия преглед е логично да се опитаме да отговорим на въпроса какъв е делът на непубликуваните документи в Фонд 93 (НА–БАН) – въпрос, който е важен за всеки архивен фонд. Проучването на значителен обем архивни единици от него създава впечатлението, че архивът до голяма степен дублира публикуваното научно творчество на изследователя. Сравнението между архивните документи и техните печатни варианти най-често предлага следната картина. Голяма част от статиите, съхранявани във фонда, са обнародвани, но в повечето случаи публикациите не са идентични с архивните си първообрази, а отразяват различна степен на тяхната преработка. Същото се отнася и за изследванията на Б. Ст. Ангелов, включени в състава на сборници с негови статии, посветени на изучаването на старобългарското книжовно наследство и на неговото разпространение сред южнославянските и източнославянските народи. Не са редки случаите, при които се наблюдават различия в съдържанието между наличните в архива корпуси със статии и отпечатаните под същото заглавие такива. В архива се съхраняват и трудове, чиито публикувани варианти са с различно заглавие и с някои отлики в съдържанието. Такъв например е случаят със сборника „Въпроси на старобългарската литература“ (Фонд 93, а. е. 22, 268 л.),

[3] В Сбирка V (НА–БАН) се съхраняват микрофилми и фотокопия от славянски средновековни ръкописи.

който не е обнародван в този вид и под това заглавие[4], но значителна част от статиите в него излизат няколко години по-късно в сборника „Страници из историята на старобългарската литература“ (Ангелов 1974). Не е обнародвана и книгата със заглавие „Старобългарска литература“ (а. е. 25, 255 л.), в която се проследява историческият развой на старобългарската литература. Различията между текстовете, запазени в архива на учения, и издадените негови варианти може да бъдат точно установени само след подробен и прецизен анализ и сравнение между тях. Извършването на такъв анализ е полезно, тъй като ще предостави информация за историята на текстовете, за процеса на тяхното създаване.

ПРОБЛЕМИ НА КЛАСИФИКАЦИЯТА НА АРХИВНОТО НАСЛЕДСТВО НА Б. СТ. АНГЕЛОВ. ФОНД 93. НА–БАН

Подреждането на материалите във всеки архивен фонд би следвало да се основава на специално изработена за него класификационна схема, в която са приложени специфични критерии за класификация. Изходно начало за изработването ѝ е приетата в нормативните ръководства типова класификационна схема за даден вид фонд, но специалистите, извършващи научно-техническата му обработка, имат свободата да подготвят допълнения и изменения към нея в съответствие със спецификата на конкретния фонд. Компетентната и прецизна класификация осигурява пълно и точно разкриване на съдържание му и улеснява достъпа до документите в него, което е в интерес на тяхното проучване.

По време на работата с архива на Б. Ст. Ангелов бяха установени редица недостатъци на прилаганата схема за разпределение на материалите, свързани с научната му дейност. Наличието в нея само на шест рубрики, без да е предвидено никакво вътрешно деление по определени признаци, не дава възможност за пълноценно разкриване на съдържанието на фонда. Значителни проблеми създава и начинът, по който са формулирани заглавите на разделите. Например заглавията на първия и на втория подраздел – съответно „За старобългарската литература и писатели“ и „За старобългарското книжовно наследство, извори и тяхното съхраняване“, са прекалено общи, лишени са от каквото и да е указание за конкретното съдържание, което включват. Също така прави впечатление и тематичната близост между тях, което поражда проблеми не само при търсенето в архива, но и при систематизирането на документите в него. Вследствие на това материали със сходно съдържание, в които се изследват еднородни проблеми, отнася-

[4] Трудът е бил готов за отпечатване, което личи от данните върху титулния лист: Боню Ст. Ангелов. Въпроси на старобългарската литература. Народна просвета, 1970 (Фонд 93, а. е. 22, л. 1).

щи се до едни и същи извори, се причисляват ту към първия, ту към втория подраздел. Показателен е примерът със запазените в архива четири статии на Б. Ст. Ангелов, проучващи ръкописната традиция на *Солунската легенда*, две от които са присъединени към първия подраздел (а.е. 102 и 103), а останалите две – към втория (а.е. 184, 194).

Друг съществен недостатък на класификацията на архивните материали е едновременното прилагане на няколко критерия за тяхното разпределение – според тематиката, жанра и вида им. Така в класификационната схема наред с тематичните рубрики „За старобългарската литература и писатели“, „За старобългарското книжовно наследство, извори и тяхното съхраняване“, „Българо (южнославянско)-руски книжовни връзки“ откриваме и следните наслови: „Статии, които не са свързани със старобългарската литературна проблематика“; „Рецензии“ и „Документи, използвани за творческата му дейност – ръкописи, ръкописни преписи, ксеро- и фотокопия на старославянски документи, редки списания от миналия век и монографии“. В тях правят впечатление две неща: първо – некоректната формулировка на названието на четвъртия подраздел: „Статии, които не са свързани със старобългарската литературна проблематика“, от което не става ясно кои статии всъщност са обект на проучване и описване в него, и второ – обособяването на петия и шестия подраздел нарушава следвания в първите три подраздела принцип за тематична класификация на трудовете на Б. Ст. Ангелов. Ако този принцип се приеме за основен при подреждането на архива и се приложи спрямо всички документи, то би следвало рецензиите да се класифицират според проблематиката на рецензираните от тях трудове, а идентифицираните фотокопия на ръкописи, съдържащи преписи на старобългарски произведения, да се съхраняват заедно с изследванията на Б. Ст. Ангелов за тях.

ПРОБЛЕМИ НА ОПИСАНИЕТО НА АРХИВНОТО НАСЛЕДСТВО НА Б. СТ. АНГЕЛОВ. ФОНД 93. НА–БАН

Стандартизираното описание на архивните фондове осигурява въвеждането им в бази данни, улеснява търсенето, повишава информационната стойност както на инвентарния опис, така и на съставяните на неговата основа други архивни справочници. Научното описание на архивните единици представлява комплекс от дейности по атрибуцията на документите: установяване на техния вид, авторството, заглавията, жанра, съдържанието; възстановяване на пълните текстове от разпилени от времето листове; анотиране на най-важните документи; установяване на начина на възпроизвеждане на текста (ръкопис, машинопис, печат и др.), крайните дати, броя на листовете и публикувани ли са документите.

В резултат на проучването на Фонд 93 (НА–БАН) бе подготвен модел за описание на архивните единици и на документите в тях, който съответ-

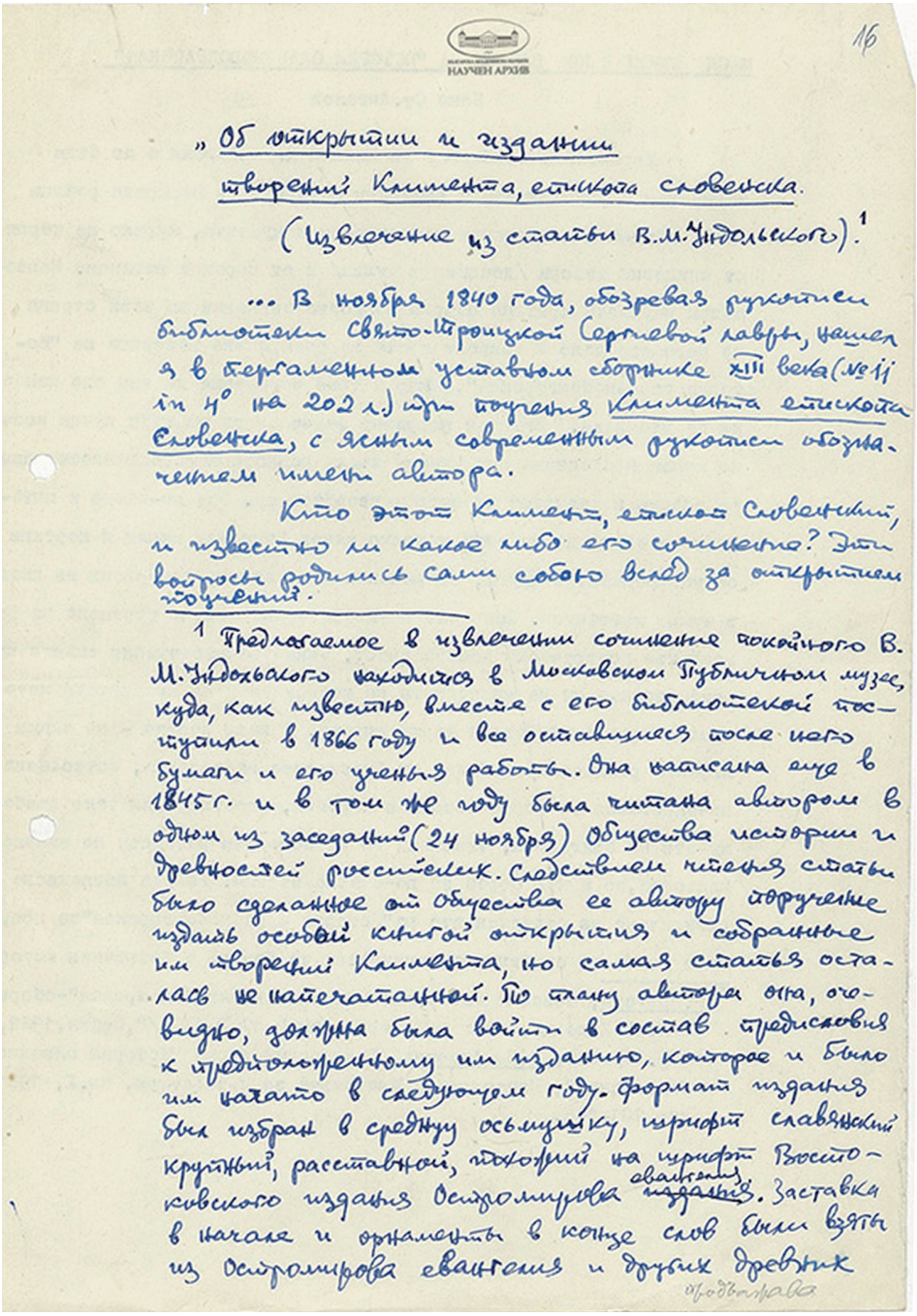
ства на принципите и методите за архивно описание и е съобразен със спецификите на фонда на Б. Ст. Ангелов. Този модел предписва попълването на следните метаданни: заглавие на архивната единица и на документите в нея; вид на документите; крайни дати[5]; място на създаване; физическа характеристика, включително брой листове; съдържание; допълнителни бележки и коментар. Предвижда се описанията да се свързват с външни приложения, съдържащи техни дигитални копия или отпечатаните им варианти в пълен текст.

Непосредствената работа с архива на Б. Ст. Ангелов разкрива два основни проблема във връзка с неговото комплектуване и описване. На първо място, листовете в някои от документите не са подредени според последователността на изложението в тях и всеки опит за въвеждане на порядък създава необходимост от тяхното преномериране. Вторият проблем се отнася до достоверността на информацията в инвентарния опис на Фонд 93. В него архивните единици са представени със следните сведения: заглавие, датировка, място на създаване и брой листове. Много често поради липса на сведения за датата и мястото, с което се свързва даден документ, в описа са налични означенията „б. д.“ и „б. м.“. В повечето случаи обаче въз основа на данни от други източници и най-вече от публикациите на Б. Ст. Ангелов можем да предположим годината или периодът, в който е написан съответният научен труд. Не са редки и случаите на погрешни датировки, които следва да бъдат коригирани. Сведенията от биографията на учения пък са сигурна основа, за да предположим с голяма степен на вероятност къде е създаден даден документ, ако в него няма податки за по-точна идентификация на мястото.

Представените в настоящото проучване проблеми показват, че възможностите за провеждане на целенасочено и пълноценно изследване, основаващо се на материалите в даден архивен фонд, зависят в най-голяма степен от предварителната работа по тяхното систематизиране и описване. Осъзнаването на значимостта на тези дейности е предпоставка за преодоляване на някои методически неиздържани решения в архивната практика.

---

[5] За крайни дати на документите в архивните единици се изписват денят, месецът и годината на най-ранния и най-късния документ. Когато документът няма дата, той се датира по т.нар. косвени хронологически данни, т.е. по различни податки в него. Когато обаче в документа няма никакви данни за времето на неговото създаване, датата може да се определи приблизително въз основа на съдържанието или на годината на публикуването му. В тези случаи датирането е в определени хронологически граници, обозначавани с terminus post quem и terminus ante quem. Ако датата на един документ не може да се установи по никой от изброените начини, то на съответното място в описанието се пише „б. д.“.



16

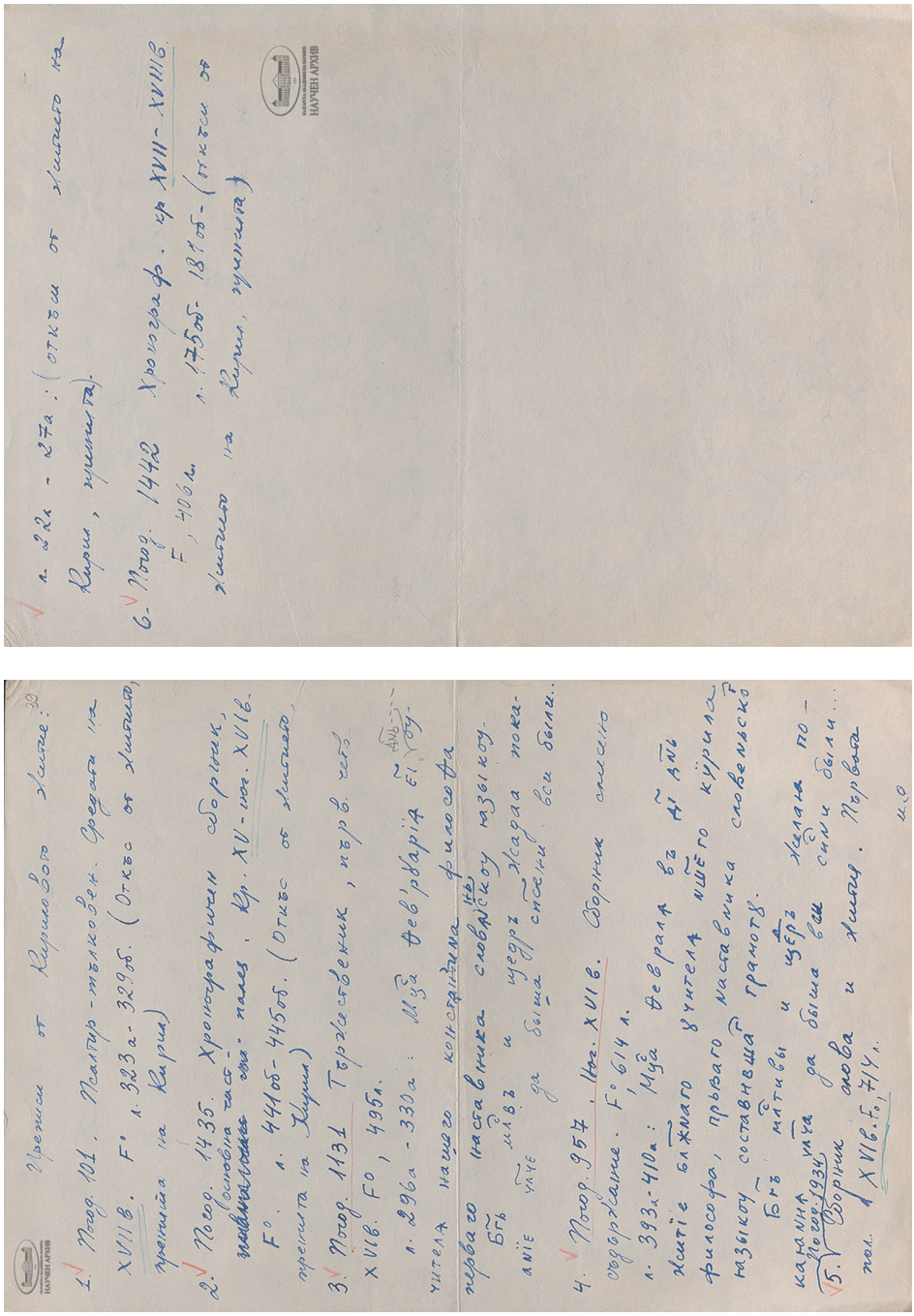
„Об открытии и издании
творений Климента, епископа словенска.
(Извлечение из статьи В. М. Ундольского).[1]

... В ноября 1840 года, обозревая рукописи библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры, нашел я в пергаменном уставном сборнике XIII века (№ ii in 4° на 202 л.) три поучения Климента епископа Словенска, с ясным современным рукописи обозначением имени автора.

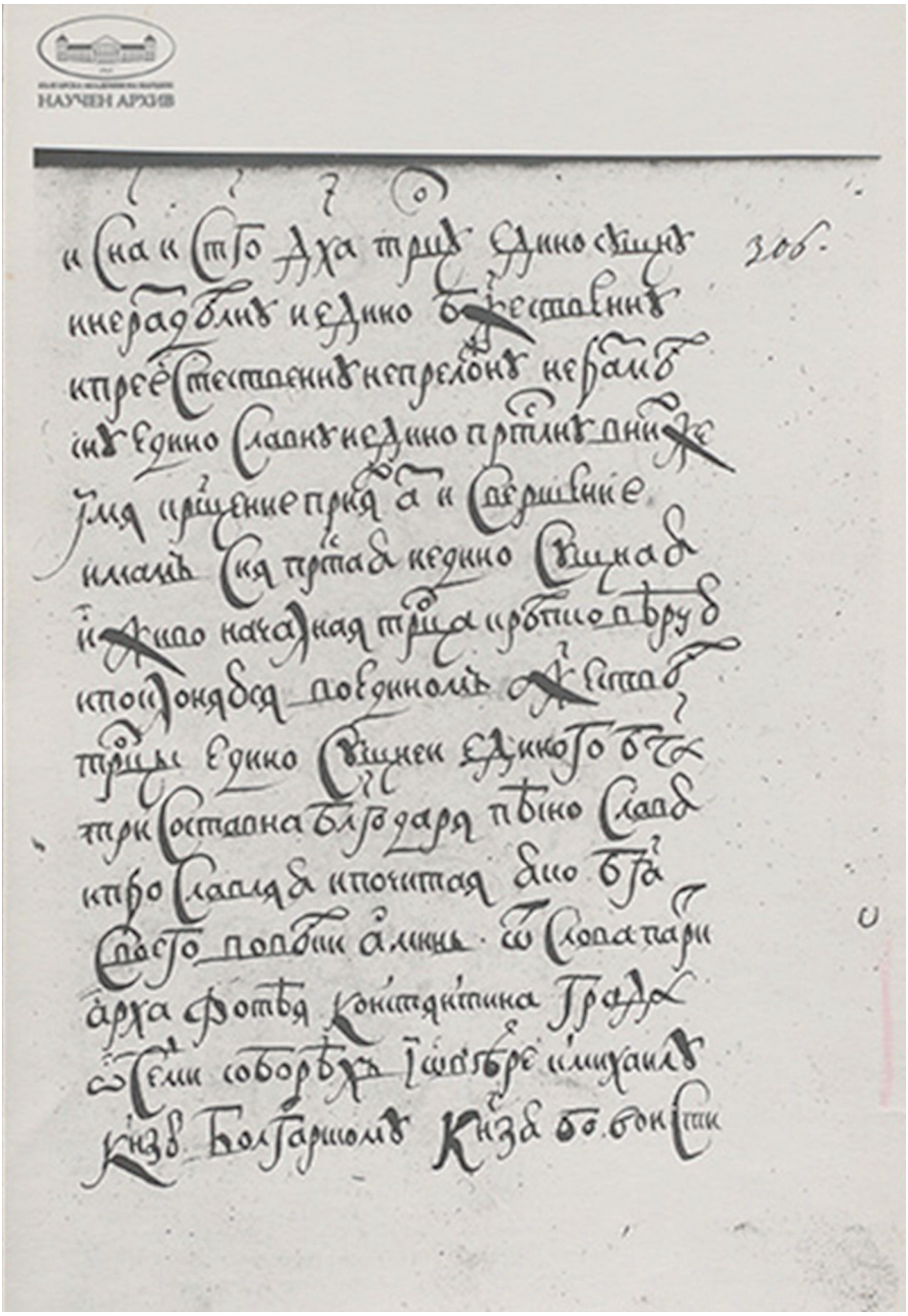
Кто этот Климент, епископ Словенский, и известно ли какое либо его сочинение? Эти вопросы родились сами собою вслед за открытием поучений.

[1] Предлагаемое в извлечении сочинение покойного В. М. Ундольского находится в Московском Публичном музее, куда, как известно, вместе с его библиотекой поступили в 1866 году и все оставшиеся после него бумаги и его ученыя работы. Она написана еще в 1845 г. и в том же году была читана автором в одном из заседаний (24 ноября) Общества истории и древностей российских. Следствием чтения статьи было сделанное от общества ее автору поручение издать особой книгой открытия и собранные им творения Климента, но самая статья осталась не напечатанной. По плану автора она, очевидно, должна была войти в состав предисловия к предположенному им изданию, которое и было им начато в следующем году. Формат издания был избран в средну осьмушку, шрифт славянский крупный, расставной, похожий на шрифт Востоковского издания Остромирова евангелия. Заставка в начале и орнаменты в конце слов были взяты из Остромирова евангелия и других древних

Ил. 1. Извлечение от статията на В. М. Ундолски „Об открытии и издании творений Климента, епископа словенска“ (Москва, 1867 с. 31–38). Фонд 93, а.е.112, л. 16.



Ил. 2. Списък на преписи (пълни и фрагменти)
на *Пространното житие на Константин-Кирил*.
Фонд 93, а.е.113, л. 39–39об.



Ил. 3. Препис на съкратената версия на славянския превод на *Посланието на патриарх Фотий до българския княз Борис*, XVII в., Санкт Петербург, РНБ, сбирка на Духовната академия № 52, л. 306а. Фонд 93, а.е.113, л. 41.

ЛИТЕРАТУРА

Ангелов 1967 — А н г е л о в, Б. *Мардарий Рилски*. – В: Ангелов, Б. Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. 2. София, 1967, с. 254–258 [Angelov, B. Mardariy Rilski. – V: Angelov, B. Iz starata balgarska, ruska i srabska literatura. Kn. 2. Sofia, 1967, s. 254–258].

Ангелов 1972а — А н г е л о в, Б. *Неизвестни ръкописи на Мардарий Рилски*. – Известия на Института за литература 21 (1972), с. 43–65 [Angelov, B. Neizvestni rakopisi na Mardariy Rilski. – Izvestia na Instituta za literatura 21 (1972), s. 43–65].

Ангелов 1972б — А н г е л о в, Б. Ст. *Старобългарски книжовни средища. Аджар (Свежен) – Карловско*. – Известия на Народната библиотека „Кирил и Методий“, 12 (18) (1972), с. 43–60 [Angelov, B. St. Starobalgarski knizhovni sredishta. Adzhar (Svezhen) – Karlovsko. – Izvestia na Narodnata biblioteka „Kiril i Metodiy“, 12 (18) (1972), s. 43–60].

Ангелов 1974 — А н г е л о в, Б. *Страници из историята на старобългарската литература*. София, 1974 [Angelov, B. Stranitsi iz istoriyata na starobalgarskata literatura. Sofia, 1974].

Ангелов 1976 — А н г е л о в, Б. Ст. *Старобългарски книжовни средища. Аджар (Свежен), Карловско (Добавки). Карлово (Книжовната дейност на йерей Аврам Димитриевич)*. – Известия на Народната библиотека „Кирил и Методий“, 14 (29) (1976), с. 35–53 [Angelov, B. St. Starobalgarski knizhovni sredishta. Adzhar (Svezhen), Karlovsko (Dobavki). Karlovo (Knizhovnata deynost na yerey Avram Dimitrievich). – Izvestia na Narodnata biblioteka „Kiril i Metodiy“, 14 (29) (1976), s. 35–53].

Ангелов 1980а — А н г е л о в, Б. *Неизвестни ръкописи на Мардарий Рилски*. – Старобългарска литература, 6 (1980), с. 50–68 [Angelov, B. Neizvestni rakopisi na Mardariy Rilski. – Starobalgarska literatura, 6 (1980), s. 50–68].

Ангелов 1980б — А н г е л о в, Б. *Посланието на патриарх Фотий до българския княз Борис*. – В: Ангелов, Б. Руско-южнославянски книжовни връзки. София, 1980, с. 120–128 [Angelov, B. Poslanieto na patriarh Fotiy do balgarskia knyaz Boris. – V: Angelov, B. Rusko-yuzhnoslavyanski knizhovni vrazki. Sofia, 1980, s. 120–128].

Ангелов 1982 — А н г е л о в, Б. *Няколко текстологически наблюдения*. – В: Руско-балкански културни връзки през Средновековието. София, 1982, с. 9–19 [Angelov, B. Nyakolko tekstologicheski nablyudenia. – V: Rusko-balkanski kulturni vrazki prez Srednovekovieto. Sofia, 1982, s. 9–19].

Берова 2007 — Б е р о в а, В. *Библиография на публикациите на проф. Боню Стоянов Ангелов*. – В: Слово и вяра. Международна научна конференция, посветена на 90-годишнината от

рождението на проф. Боню Ст. Ангелов. 18–19 октомври 2004, Стара Загора. София, 2007, с. 21–40 [Berova, V. Bibliografia na publikatsiite na prof. Bonyu Stoyanov Angelov. – V: Slovo i vyara. Mezhdunarodna nauchna konferentsia, posvetena na 90-godishninata ot rozhdenieto na prof. Bonyu St. Angelov. 18–19 oktomvri 2004, Stara Zagora. Sofia, 2007, s. 21–40.].

Климент Охридски 1 — 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. София, 1970 [Kliment Ohridski. Sabrani sachinenia. T. 1. Obrabotili B. St. Angelov, K. M. Kuev, Hr. Kodov. Sofia, 1970].

Климент Охридски 3 — К л и м е н т О х р и д с к и. *Събрани съчинени*. Т. 3. *Пространни жития на Кирил и Методий*. Подготвили за печат Б. Ст. Ангелов, Хр. Кодов. София, 1973 [Kliment Ohridski. Sabrani sachineni. T. 3. Prostranni zhitia na Kiril i Metodiy. Podgotvili za pechat B. St. Angelov, Hr. Kodov. Sofia, 1973].

Куев 1985 — К у е в, К. *Ангелов, Боню*. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. София, 1985, с. 72–75 [Kuev, K. Angelov, Bonyu. – V: Kirilo-Metodievska entsiklopedia. T. 1. Sofia, 1985, s. 72–75].

Лихачев 1962 — Л и х а ч е в, Д. С. *Текстология (на материале русской литературы X–XVII веков)*. Москва–Ленинград, 1962; 2. изд., перераб. и доп. Ленинград, 1983 [Lihachev, D. S. Tekstologiia (na materiale russkoĭ literatury X–XVII vekov). Moskva–Leningrad, 1962; 2. izd., pererab. i dop. Leningrad, 1983].

Лихачев 1964 — Л и х а ч е в, Д. С. *Текстология. Краткий очерк*. Москва–Ленинград, 1964 [Lihachev, D. S. Tekstologiia. Kratkiĭ ocherk. Moskva–Leningrad, 1964].

Лихачев 2001 — Л и х а ч е в, Д. С. *Текстология: На материале русской литературы X–XVII веков*. При участии А. А. Алексеева и А. Г. Боброва. Санкт-Петербург, 2001 [Lihachev, D. S. Tekstologiia: Na materiale russkoĭ literatury X–XVII vekov. Pri uchastii A. A. Alekseeva i A. G. Bobrova. Sankt-Peterburg, 2001].
https://www.lihachev.ru/lihachev/bibliografiya/nauka/literatura/1837/ (достъп 22.10.2022).

Методически кодекс 2 — *Методически кодекс*. Св. 2. *Източници за комплектуване на държавните архиви, организация, експертиза и научно-техническа обработка на документите*. София, 2013 [Metodicheski kodeks. Sv. 2. Iztochnitsi za komplektuvane na darzhavnite arhivi, organizatsia, ekspertiza i nauchno-tehnicheska obrabotka na dokumentite. Sofia, 2013].
https://www.archives.government.bg/methodological_code/modul_2.html (достъп 22.10.2022).

Нейкова 2013 — Н е й к о в а, А. *Архивният фонд и международните информационни архивни стандарти за описание*. – В: Електронна библиотека по архивистика и документалистика. Науч. ръководител на Електронната библиотека А. Нейкова. София, 2013 [Neykova, A. Arhivniyat fond i mezhdunarodnite informatsionni arhivni standarti za opisanie. – V: Elektronna biblioteka po arhivistika i dokumentalistika. Nauch. rakovoditel na Elektronnata biblioteka A. Neykova. Sofia, 2013]. https://electronic-library.org/articles/Article_0182.html (достъп 22.10.2022).

Нечаева 1962 — *Основы текстологии*. Под ред. В. С. Нечаевой. Москва, 1962 [Osnovy tekstologii. Pod red. V. S. Nechaevoĭ. Moskva, 1962].

Панайотов и др. 2006 — П а н а й о т о в, И., К. В ъ з в ъ з о в а - К а р а т е о д о р о в а, В. Т и л е в а, Б. Т о д о р о в а - П е т к о в а, Здр. Н о н е в а - Б а б а ч к о в а. *Правила за комплектуване, обработка, запазване и използване на документалните материали от личните и обществените архивни фондове и колекции от XIX и XX век* (Из опита на Български исторически архив при Държавна библиотека „Васил Коларов“). – В: Електронна библиотека по архивистика и документалистика. Науч. ръководител на Електронната библиотека А. Нейкова. София, 2006 [Panayotov, I., K. Vazvazova-Karateodorova, V. Tileva, B. Todorova-Petkova, Zdr. Noneva-Babachkova. Pravila za komplektuvane, obrabotka, zapazvane i izpolzvane na dokumentalnite materiali ot lichnite i obshtestvenite arhivni fondove i kolektsii ot XIX i XX vek (Iz opita na Balgarski istoricheski arhiv pri Darzhavna biblioteka „Vasil Kolarov“). – V: Elektronna biblioteka po arhivistika i dokumentalistika. Nauch. rakovoditel na Elektronnata biblioteka A. Neykova. Sofia, 2006]. https://electronic-library.org/articles/Article_0059.html (достъп 22.10.2022).

Пискова 2007 — П и с к о в а, М. *Международен стандарт за архивно описание ISAD (G) и българският проект на стандарт за архивно описание*. – В: Електронна библиотека по архивистика и документалистика. Науч. ръководител на Електронната библиотека А. Нейкова. София, 2007 [Piskova, M. Mezhdunaroden standart za arhivno opisanie ISAD (G) i balgarskiyat proekt na standart za arhivno opisanie. – V: Elektronna biblioteka po arhivistika i dokumentalistika. Nauch. rakovoditel na Elektronnata biblioteka A. Neykova. Sofia, 2007]. https://electronic-library.org/articles/Article_0085.html (достъп 22.10.2022).

Райчинов 1990 — Р а й ч и н о в, С. *В памет на проф. Боню Ангелов* [Raychinov, S. V pamet na prof. Bonyu Angelov]. – Palaeobulgarica, 14 (1990), № 1, с. 113–114.

Славова 2013 — С л а в о в а, Т. *Славянският превод на Посланието на патриарх Фотий до княз Борис-Михаил*. София, 2013 (Поредица „История и книжнина“) [Slavova, T. Slavyanskiyat prevod na Poslanieto na patriarh Fotiy do knyaz Boris-Mihail. Sofia, 2013 (Poreditsa „Istoria i knizhnina“)].

Стойкова 1985 — С т о й к о в а, А. *Библиография на публикациите на проф. Боню Ст. Ангелов*. – Старобългарска литература, 18 (1985), с. 9–20 [Stoykova, A. Bibliografia na publikatsiite na prof. Bonyu St. Angelov. – Starobalgarska literatura, 18 (1985), s. 9–20].

ISAD(G) 2011 — *ISAD(G). General International Standard Archival Description. Second edition*. 1 September 2011. https://www.ica.org/en/isadg-general-international-standard-archival-description-second-edition (достъп 22.10.2022) (1. ed. 1994).

Schellenberg 2003 — S c h e l l e n b e r g, T. *Modern Archives: Principles and Techniques*. Chicago, 2003.

PROBLEMS OF CLASSIFICATION AND DESCRIPTION OF THE ARCHIVAL HERITAGE OF BONYU ST. ANGELOV
(SCIENTIFIC ARCHIVE OF THE BAS. FUND 93)

(Summary)

The article presents the main groups of documents from the personal archive of Bonyu Stoyanov Angelov, which form Fund 93 of the Scientific Archive of the Bulgarian Academy of Sciences. The aim is to study and summarize the problems of classification and description of researcher's archival heritage. In connection with classification the following main problems are systematized: development of a too undifferentiated classification scheme, which does not adequately represent the thematic diversity in the studies of B. St. Angelov; simultaneous application of several criteria for the systematization of materials – according to the topic, genre and their type; incorrect formulation of some titles of the sections in the classification scheme. It is pointed out that some of the data in the inventory of the Fund 93 are erroneous. A model for description of documents in Fund 93 is proposed.

Keywords: Bonyu St. Angelov; palaeoslavistics; personal archive; archival science; classification; description.

Nely Gancheva,
Cyrillo-Methodian Research Centre –
Bulgarian Academy of Sciences