II 6992

Старобългарско книжовно наследство

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
КИРИЛО-МЕТОДИЕВСКИ НАУЧЕН ЦЕНТЪР

Старобългарско книжовно наследство

Съставител
Лиляна Грашева

Дар от автора на
библ. на Инстр. БАН
16.IX.2002

СОФИЯ, 2002

БАН
Институт за
литература
БИБЛИОТЕКА

886.7-022.07

62535/02

ПРОВЕРКА
2009 - 2010

© Кирило-Методиевски научен център

© Илко Грънчаров – художник на корицата

Предпечатна подготовка: *Цонка Йончева*

Печатни коли 13, 55. Формат 70x100/16
Печатница на Академично издателство „Проф. Марин Дринов“
1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев“, бл. 5

ISBN 954-9787-04-4

БАН
БИБЛИОТЕКА

УВОДНИ ДУМИ

Настоящата книга е един от възможните варианти за подбор на изследвания в областта на старобългарското книжовно творчество, които биха подпомогнали изучаването на този първостепенен дял от националното ни духовно наследство. За щастие през последните няколко десетилетия старобългаристиката у нас е във възход, обусловен от повишения в цял свят интерес към Средновековието и неговите интелектуални прояви. Разширяването на извороведските и текстологическите проучвания, новите методологически насоки в тълкуването на средновековната естетика и поетика, както и редица съвсем конкретни открития обогатиха значително представите за съдържанието, типологията и ролята на старобългарската литература. Но новите факти, съображения и постановки са пръснати главно в периодични и специализирани издания. Опитът показва, че по-широката културна общественост трудно намира достъп до тях, включително и до някои популярни издания в относително по-голям тираж. От друга страна, възприемането на старобългарските литературни паметници – въпреки задължителния в такива случаи превод на новобългарски език – силно се затруднява поради специфичния характер на текстовете, т. е. поради тяхната отдаленост от вкусовете и манталитета на съвременния човек. Ако към това се добавят и неизбежните ограничения в размера на попадащата в учебниците информация, едва ли може да се оспори нуждата от четиво, което да хвърля допълнителна светлина върху тази колкото особена, толкова и важна материя.

Съдържанието на книгата е съобразено със структурата, пропорциите и акцентите на съвременните университетски пособия, но тъй като в нея са включени централни за литературната историография интерпретации, тя може да бъде полезна за значително по-широк кръг читатели. Предпочетени са обобщаващи статии – в тях като правило наред с най-важната фактология са представени по-цялостно основни развойни линии и е очертана ролята на най-бележитите старобългарски книжовници. Специално място е отделено на публикации във връзка със старобългарската жанрова система, защото познанията за нея са удобен подстъп към образната атмосфера на средновековното творчество. Две от статиите систематизират наблюдения и изводи, засягащи най-ранната история на българския книжовен език, други две въвеждат в проблематиката на православното изобразително изкуство, както и на типологическите сходства между старобългарската литература и фолклора. С това е направен опит вниманието на читателя да бъде насочено и към други културни сфери на епохата, към средновековния духовен свят в неговите по-широки измерения.

В края на книгата са дадени сведения за първоначалните публикации на статиите и за направените в част от тях промени от страна на авторите.

От съставителя

КАК ВЪЗНИКВА СТАРОБЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА

Петър Динеков

Българският народ може да се гордее със своето културно развитие – преди единадесет века на неговия език бе създадена първата славянска азбука, бяха написани първите славянски книги. Преди единадесет века тук, на Балканския полуостров, сред българските славяни възникнаха забележителни литературни традиции, които дадоха богат плод и по-късно издигнаха славянските литератури като едно от най-ценните и най-високи достояния на общочовешката култура.

Възникването на славянската писменост е твърде сложно историческо явление. Твърде сложен научен проблем представя и самото дело на двамата солунски братя Кирил и Методий, комплекс от най-разнообразни прояви. Да изясняваме всички тези прояви нито е възможно, нито е необходимо – българската интелигенция познава добре дейността на двамата славянски просветители. Тук бих искал повече да се спра на значението и ролята на тази дейност в развитието на българската литература.

В едно от първите български стихотворения „Проглас към Евангелието" се казва: „Голи са всички народи без писменост, защото не могат да се борят без оръжие с противниците на нашите души." Това стихотворение е написано през IX в. и изразява едно дълбоко убеждение за необходимостта от писменост и книжнина. Кога нашата общественост стига до това убеждение? Отговорът, който обикновено даваме на този въпрос, се свързва най-често с приемането на християнството. Действително християнизацията дава силен тласък на културното развитие на българския народ не само защото за онзи исторически момент тя представя прогресивно явление – приобщава нашия народ към по-висока човешка цивилизация. Християнизацията има и съвършено конкретно значение за възникването на славянската и българската писменост: сложната философия на християнството, неговата система от догми, богатият ритуал не могат да се предават по устен път, както това е ставало при по-примитивните езически религии; те изискват закрепване на книга. По времето, когато българският народ приема християнството, то отдавна е напълно завършено като богословска и философска система, има многовековна практика, организация и история, създало е богата черковна литература. Следователно през този период християнизацията, особено когато се извършва в държавен мащаб, представя не обикновено „покръстване", а възприемане на сложен комплекс от културно-идеологически явления. Как би могло да стане това без писменост?

Ето първата предпоставка за делото на Кирил и Методий. Но тя не е единствената. Появата на писменост у славяните не е само пряк резултат от християнизацията. Тя е израз на една историческа необходимост, възникнала като последица на обществено-икономическото и политическото развитие на славянските народи през IX в. Това показва много добре примерът с историческото развитие на българския народ. През VIII и IX в. българската държава укрепва и

разширява своето политическо влияние; извършват се дълбоки икономически и социални промени – рушат се старите обществени форми и се създават нови феодални отношения. Тъкмо тези нови условия, развитието на държавния живот, сложните международни отношения предизвикват необходимостта от писмо и писменост. И колкото странно да е на пръв поглед, писмо и писменост у нас се използват още през VIII в. Само че това е писменост с гръцка азбука и на гръцки език. За съществуването и разпространението на тази писменост свидетелстват големият брой така наречени първобългарски каменни надписи от времето на Тервел и Кормесий, Крум и Омуртаг, Маламир и Пресиян. По съдържание тези надписи засягат разнородни явления: гранични договори, строежи, войни, сражения, погребения. Те представят важни обществено-държавни документи, излезли най-често от българската държавна канцелария.

Значението на тези надписи в никакъв случай не бива да се подценява. Те говорят, че и през този ранен период нашият народ е притежавал значителна култура: създавал е например огромни обществени постройки, които поразяват с размерите и величието си (за това свидетелстват и разкопките в първата българска столица). Но първобългарските надписи показват и друго – писменост у нас се появява 150 години преди покръстването, и то без всякаква връзка с християнството, като резултат на вътрешното развитие на българската държава.

Но това е писменост с гръцка азбука и на гръцки език. Нима би могла да се развива плодотворно и широко, да процъфтява писмена култура, създадена на чужд език? Разбира се, не. Никоя национална литература не се разгръща с всичката си мощ, когато нейното слово не звучи на родния език. Това показва и развитието на българската литература. То проличава много ясно след покръстването в 865 г. В България дохождат гръцки духовници, които донасят необходимите за християнското учение богослужебни, богословски, разяснителни и практически книги на гръцки език. В дипломатическите ходове, които княз Борис прави, за да извоюва самостойност на Българската черква, се появяват и римски духовници, които носят книги на латински език. Колко души в страната са били в състояние да разбират и вникват в тази чужда книжнина? Словото не е достигало до съзнанието на новопокръстените. Това е изразено много добре в стихотворния „Проглас към Евангелието“: „Както без светлина няма радост за окото..., така и всяка душа без писмо не вижда добре божия, книжния, духовния закон... Устата, които не усещат сладост, правят човека като камък, а безкнижната душа е още по-мъртва у хората...“ „Когато слушат словото на чужд език, струва им се, че слушат глас на медна камбана.“

Следователно в България през IX в. съществува и се разпространява чужда писменост на недостъпен и непонятен език в две насоки – в документи, излезли от държавната канцелария, и в черквата. И в двата случая тая писменост отеква като „глас на медна камбана“. Но не само това обстоятелство прави чуждата писменост неползотворна. Има друга извънредно важна причина: огромната опасност от политическо влияние на големите християнски държави. Тая опасност иде както от Изток, така и от Запад и засяга не само българския народ, но и другите славянски народи. Далновидните мъже през оная епоха виждат само едно средство срещу опасността: в черквата – въвеждане на славянско богослужение, което изобщо означава създаването на славянска азбука и писменост.

Възникнала в такава обстановка на старобългарски език, славянската писменост още в самото си начало придобива особено историческо значение, става щит за запазване независимостта на славянските народи, има дълбоко прогресивен характер.

Пространните жития на Кирил и Методий (Панонските легенди) посочват прекия повод за създаване на славянската азбука – посланието на моравския княз Ростислав до византийското правителство в 862 г. Известни са обстоятелствата, при които възниква славянската писменост, позната е нейната по-нататъшна съдба в Моравия, Панония и Рим. Създаде се твърде голяма научна литература върху възможността Кирил и Методий да са работили върху сътворяването на славянската азбука още преди писмото на Ростислав, в манастира Полихрон, Мала Азия (във връзка с това са и големите спорове около тълкуването на датата на изнамирането на азбуката, посочена в Сказанието на Черноризец Храбър). Напоследък все по-често се поставя и въпросът за просветната дейност, извършена от Кирил и Методий в България, на р. Брегалница, преди Моравската мисия.

Тук няма да засягам тези сложни и спорни въпроси, защото те нямат връзка с темата, която ме интересува: характера на старославянската писменост и книжнина, която създават двамата братя, и нейните съотношения с българската литература.

Всяка литературна творба има два основни извора – в обществената обстановка и в творческата личност на писателя. Това важи и за книжовното дело на Константин Философ и неговия брат Методий. Много лесно бихме могли да определим характера на това дело – то принадлежи към черковно-християнската литература и носи основните белези на византийската култура. Тая характеристика е точна и все пак не изчерпва всички особености на книжовните произведения, които двамата братя създават. Защото в нея не се включват два важни белега: от една страна, творческите личности на двамата братя и, от друга – влиянието, което оказва върху създадената от тях книжнина славянската среда, т. е. съдбата ѝ сред славяните.

Историческите сведения ни разкриват дейността на Кирил и Методий още далеч преди Моравската мисия. Граждани на Византийската империя, произхождащи от видно солунско семейство, те дълго време работят като византийски пратеници, натоварени с различни държавни задачи. Методий е управител на славянска област и след това игумен на манастир. Кирил води дискусии със свалените иконоборчески патриарх, назначен е за патриаршески библиотекар, преподава философия в цариградския университет (Магнаурската школа), възложени са му отговорни мисии при сарацините и хазарите. Естествено е да предположим, че и последната му мисия – в Моравия – има също чисто държавен характер. Но това е само на пръв поглед така; тази мисия е свързана с една задача, каквато Кирил никога досега не е получавал: да създаде ново писмо, да стане родоначалник на нова книжнина, да разкрие пътя на славянските племена към ново културно развитие.

Бързото и успешно осъществяване на тази задача не може да се обясни с чиновническа ревност. Именно тук се проявява нещо, което дава нова насока и ново вдъхновение на дейността на двамата братя. Оттук почват и споровете за техния произход и за техния славянски патриотизъм. Защото такова гениално дело като изнамирането на една азбука и създаването на една нова литература не може да възникне без дълбоко вътрешно, лично отношение към съдбата на славянските народи. Методиевото житие на два пъти загатва за това обстоятелство. Житиеписецът отбелязва: императорът изпратил Методий да управлява славянското княжество – „като да предвиждаше, че ще го изпрати за учител и пръв архиепископ на славяните, да се запознае с всичките славянски обичаи и да обикне славяните постепенно“. А когато натоварва братята с Моравската

мисия, императорът се обръща към Кирил с думите: „Вие сте солунчани, а всички солунчани говорят чисто славянски."

Следователно към общия черковно-християнски облик на книжнината, която Кирил и Методий създават, се прибавя още в самото начало един нов елемент – славянският патриотизъм. Не случайно в собственото им творчество, а след това и в произведенията на техните ученици и ранните старобългарски писатели широко място ще заеме темата за защитата на славянската азбука и култура. Във Венеция Кирил ще протестира остро срещу триезичниците, които отричат правото на съществуване на славянската писменост, а в Рим ще употреби огромни усилия, за да получи за нея официално папско утвърждение. По-нататък защитата на славянската култура ще намери израз в творбите на Климент Охридски, Константин Преславски и Черноризец Храбър, в големия брой безименни произведения, посветени на живота на славянските първоучители. Тъкмо в тази тематична сфера възникват някои от най-ярките произведения на старобългарската литература.

Двамата солунски братя се оказват не само гениални личности, отлични филолози, които създават една съвършена азбука, всеотдайни просветители и апостоли, но и необикновени умове, надарени с дълбока историческа далновидност. Те долавят търсенията на епохата, разбират прогресивните устреми на времето. Сякаш заслушани в дълбокия вътрешен глас на славянските народи, те отговарят на най-насъщната им нужда, изпълняват блестящо своята задача. Делото им добива общочовешко значение, защото представя защитата на една велика по своята прогресивност идея: правото на всеки народ да слави Бога на свой език, т. е. да създава своя самобитна култура. Великолепно прозвучават думите на Кирил пред събора във Венеция в отговор на твърдението, че е достойно само на три езика в книгите да се слави Бог – еврейски, гръцки и латински: „Бог не изпраща ли дъжд еднакво за всички? Също тъй и слънцето не свети ли на всички? И не дишаме ли еднакво всички въздух? И как вие не се срамувате, като признавате само три езика и като повелявате всички други племена и народи да бъдат слепи и глухи? Пояснете ми, Бога за безсилен ли смятате, та той не може да даде всичко това, или за завистлив, та не желае? Че ние познаваме много народи, които разбират книги и които славят Бога всеки със своя език..."

Не само върху отделна творба, но и върху цяло литературно направление писателската личност оставя силен отпечатък. Това важи и за старославянската книжнина. Несъмнено между двамата братя по-ярка творческа личност е Кирил. Той получава блестящо образование, притежава необикновени дарби, които му осигуряват бързи успехи. Учи в столицата на Византия в един период на силно оживление в областта на просветата и културата; някои автори дори говорят за литературно възраждане във Византия през средата на IX в. Политическата стабилизация на империята довежда до истински подем и нов разцвет на византийската наука и култура. Кирил има за учители бележити учени и писатели, като Лъв Математик и патриарх Фотий. Той получава широки знания, които далеч надхвърлят богословското образование, защото изучава науки като геометрия, аритметика и астрономия, антични изкуства и литература (включително и Омир), философските дисциплини. Жаждата му за научни знания е огромна, а любовта към поезията е извънредно силна. Обстоятелствата го свързват с най-издигнатите умове на епохата. Специално трябва да се отбележат познанията му в областта на античната философия и литература. Във всичките му действия по-нататък го ръководи своеобразен просветителски дух – и той се проявява не само в преподаванията му по философия в Магнаурската школа, но

и в мисиите, с които бива натоварен. Кирил е не само официален държавен пратеник, но и носител на високата византийска култура, чието излъчване през този период все повече се засилва в близкия и далечния свят.

Кирил има необикновено обаяние като личност, което личи от оценката на съвременниците. Дори латинските духовници и писатели не се скъпят в своите възхвали, а неговият ученик Климент Охридски го нарича „нов апостол и учител на всички земи", „изгря на земята като слънце", „като орел прелетя по всички земи – от изток на запад, от север на юг"...

Когато хвърлим поглед върху книжовното дело на Кирил Философ, убеждаваме се, че в него се отразяват напълно както просветният подем на епохата, така и блестящите качества на творческата личност. Те се въплъщават в гениалното сътворяване на една нова азбука, в създаването на нов книжовен език, в който се търсят и разкриват изразни възможности за предаване на сложни църковни, богословски и поетически текстове. Кирил е не само преводач, но и оригинален творец, който пише поезия, съчинява полемични беседи; в неговите произведения ни учудва не толкова блясъкът на реториката, колкото богатството на мисълта и искреността на убежденията. А всичко това придава забележителни качества на новосъздадената славянска литература.

Тази литература е замислена да обслужва всички славяни. Кирил Философ, подпомогнат от своя брат, създава писмеността тук, на Балканския полуостров, на езика на българските славяни, но пренесено на Запад, неговото дело докосва всички славяни – чехи и поляци, словенци и хървати, а по-късно сърби и руси. По своята функция новата писменост има общославянски характер; първите страни на нейното разпространение и въздействие са Моравия и Панония. Там тя е посрещната с интерес и задоволство и нейните последици биха се почувствали дълбоко, ако след двадесет години вражеската вълна не би ѝ нанесла смъртен удар. Но и при този удар тя не бива унищожена напълно, защото следи от нея остават за известно време да живеят сред западните славяни.

През 80-те години на IX в., след смъртта на Методий старославянската писменост се връща на Балканския полуостров, по-точно в България. Тук започва нейният истински живот. За това съществуват всички благоприятни условия; българската държава дава своята щедра подкрепа на Кирило-Методиевите ученици и на младите български книжовници. Книжнината, създадена от Кирил и Методий, се включва в българската литература; Кирило-Методиевите традиции оплождат идейните устреми и творческите пориви на българските писатели. Един нов факт се появява в историята на европейската творческа мисъл – старобългарската литература. Краят на IX и началото на X в. са време на неин разцвет. В къс срок тя ще стане изходна точка за развитието на литературата на сърби, руси и румъни.

Тук бих искал да подчертая преди всичко дълбоката, органичната връзка на старобългарската литература с Кирило-Методиевите традиции. Всяко литературно развитие се подхранва несъмнено от соковете на родната почва, но школата и традицията играят значителна роля. Старобългарската литература се превръща в най-добрия паметник на великото дело на Кирил и Методий, на неговите огромни исторически резултати. Не случайно всички големи старобългарски писатели през IX–X в. отдават гореща възхвала на славянските първоучители: Климент Охридски, Константин Преславски, Йоан Екзарх, Черноризец Храбър, презвитер Козма. Но не във възхвалите се осъществява Кирило-Методиевата традиция, а в самото книжовно творчество, в големия брой преводи, които се правят от християнско-византийската литература, в оригиналните

произведения, които се създават, в борбата, която се води за защита на славянската писменост, в непрекъснатото развитие и обогатяване на книжовния език. Трудно е да се изброят дори и най-значителните старобългарски литературни паметници от IX–X в.; може само да се отбележи, че постепенно се развиват всички жанрове, че в България проникват не само важни произведения на християнската литература, но и отблясъците на античния свят и отчасти великолепието на източните култури. Минавайки през следващите векове у сърби и руси, дори у румъни, старобългарската литература се превръща в мост, по който тогавашната цивилизация навлиза сред южните и източните славяни.

Вече от изворите, от които черпи старобългарската литература, проличават нейният характер, нейната идейна насоченост и жанровите ѝ форми. Несъмнено това е литература черковна в широкия смисъл на думата, но това е неизбежна особеност в една епоха, в която черквата играе господстваща роля в културния живот. Общият черковно-християнски облик обаче не изключва нито светските елементи, нито художествените търсения. В старобългарската литература присъстват разказът и повестта, граматически и исторически съчинения, трактати по поетика, естественонаучни описания и разсъждения и т. н.

Обликът на старобългарската литература обаче се определя не само от християнско-византийското влияние. В нея проникват и ред елементи от фолклора, особено в апокрифите, а отчасти и в житията и повестите. И още една линия на развитие, почти непроучена: връзката на старобългарската литература с първобългарските каменни надписи. Както отбелязва в своите изследвания най-добрият познавач на първобългарските надписи проф. В. Бешевлиев, това е една извънредно интересна област, която тепърва ще бъде изследвана.

Наистина в голямата си част старобългарската литература е преводна. С това не се намалява нейното значение на национална художествена съкровищница, защото преводът в Средновековието играе различна роля в сравнение с модерното време и заема особено място в развитието на литературата. В повечето случаи е трудно да се отделят преводно и оригинално в средновековната литературна творба.

Българската литература през IX–X в. отразява един интересен момент от историческото развитие на българския народ – бързия напредък на българската феодална държава в политическо и културно отношение. При внимателен анализ на литературните творби от този период не е трудно да се почувства устремът, умът, пулсът на един млад народ, някакво духовно и творческо опиянение, което характеризира великите епохи на преход в историята на народите. В това отношение могат да се дадат редица примери от творчеството на Константин Преславски, Климент Охридски, Черноризец Храбър. Особено интересен е примерът с Йоан Екзарх. Един българин от края на IX и началото на X в., писател, учен и философ, получил високо образование в най-добрите византийски училища, отправя погледа си към тайните на битието и природата, устремява се към загадките на вселената, търси да разкрие устройството и целесъобразността на света. Наука, философия и поезия в неговия „Шестоднев“ се сливат. Тук сякаш говори освободеният чрез писмото и книгата дух на българския човек, избликналият за нов живот творчески порив на нашия народ: „Ако онези, които се насищат с питие и ядене, биват румени, светли и весели, колко повече онзи, който се храни с мисли и съзерцава божиите дела.“

Писателят чувства, че светът е създаден за човека, и това го изпълва с безкрайна радост: „И как хората няма да се радват, когато изпитат и разберат за кого небето е украсено със слънце и звезди, за кого земята е накичена с гра-

дини, дъбрави и цветя и е покрита с гори, за кого морето и реките и всички води са изпълнени с риби, за кого е приготвен раят…“ Неговото съзерцание на света е не само размисъл върху битието и вселената, но и поетическо преживяване: „Когато виждаме как в годините часовете вървят и земята, обдарена с дъжд, дава плодове и се покрива с трева, и нивите се вълнуват, и се зеленеят дъбрави, и планините обрастват, и овощията дават плодове, нека дадем на езика си свобода за хвала…“

Ето така се разтваря душата на българина и изпълнена с радостта на живота, прославя целесъобразността и красотата на вселената.

Българската литература преминава дълъг път, в своята хилядолетна история преживява моменти на подеми и упадък, от XV в. нататък има трагична съдба, за да възкръсне за нов живот през епохата на Възраждането. Не съм склонен да идеализирам нейните постижения както в най-стария период, така и през следващите векове. В много отношения нейните възможности са били ограничени – от философските и обществените ѝ позиции, от естетическите и жанровите ѝ особености. Но да се подценява нейното значение ще бъде абсолютна грешка. Самото ѝ възникване в един такъв ранен период – IX в., като първа славянска литература, е един факт, който сам по себе си представя огромно историческо постижение и трябва да ни изпълва с гордост. Но не само фактът на нейното толкова ранно начало е нейното голямо предимство – тя се представя от забележителни творчески личности, създава изключително интересни произведения, с чиито пориви и вълнения може да живее и съвременният човек.

Покрай всичко прекрасно, което въплъщава необикновената личност на Константин-Кирил Философ, ние не забравяхме, че неговото живо творческо дело е вложено в основите на българската литература. Развитието на българското художествено слово минава през изпитанията на вековете, за да стигне до новото време и да въплъти волята и устремите, страданията и надеждите на народа, да създаде многобройни творби, които са наша национална гордост. В промените на времето българската литература е изменяла и своя облик, тя си е поставяла различни художествени задачи и е търсела все нови творчески пътища. Но в едно е останала вярна и последователна в своя хилядолетен път – да служи на народа си. В това свое неизменно предназначение тя е запазила традицията, завещана ѝ от делото на Кирил Философ.

КУЛТУРНО-ИСТОРИЧЕСКО ЗНАЧЕНИЕ НА ПЪРВОБЪЛГАРСКИТЕ НАДПИСИ

Веселин Бешевлиев

Средата на VI в. и началото на VII в. представят завършък на една хилядолетна епоха и начало на друга в многовековната история на Балканския полуостров. Траките, старото население на югоизточната част на полуострова, известно от най-дълбока древност, трябвало да отстъпят местата си на ново поселение, което дало друг етнически облик на тези области от тогава та чак до наши дни. Около средата на VI век започнало първоначално едно мирно преследване и проникване на славянските племена отсам Дунава. Те нахлували или заедно с аварите, или самостоятелно в пределите на могъщата Византийска империя. Обаче тези набези не довеждали до едно трайно масово заселване на славяните на Балканския полуостров. В края на VI и началото на VII в. Византийската империя преживявала един от най-критичните моменти на своето съществуване. На изток тя водила отчаяни войни с персите на живот и смърт, на Балканския полуостров била разклащана от постоянните нахлувания на авари и славяни, вътрешно изнемогвала от икономическа и финансова разруха, а в самия престолен град вилнеел узурпаторът Фока с кърваво управление. Накратко Византия стояла на края на пропастта. Обаче благодарение на енергичната намеса на Хераклий, византийския управител на Картаген, тя била спасена от гибел. Той свалил узурпатора Фока и бил провъзгласен за византийски император. С редица сполучливи мероприятия той изправил на крака Византия и й вдъхнал нов живот за още няколко века.

В тези бурни и съдбоносни времена за византийската държава славяните се заселили окончателно отсам Дунава. Около средата на VII век тяхното заселване било завършено в по-голямата си част. Византийците обаче успели да ги превърнат във федерати, да ги направят зависими от Цариград.

Около 680 г. част от т. нар. унугундури българи напуснали родината си по долното течение на р. Кубан между Азовско и Черно море и под предводителството на Аспарух, един от петте сина на техния владетел Кубрат, преминали Дунава, нахлули в пределите на Византийската империя и се заселили между славянските племена в днешна Североизточна България. Новодошлите българи, които били от тюркски произход, може би с ирански примес, и които днес наричаме първобългари или прабългари за отлика от славянските българи и техните потомци, поставили начало на нова, българска държава на Балканския полуостров, която е и първата трайна, оцеляла до наши дни тук държавна формация. Нейните предшественици в древността тракийските държавици, особено тази на одрисите, са имали, както е известно, краткотраен живот. Завладяването на полуострова от Рим турило край на всякакви други държави до идването на

първобългарите. Обаче тя не е само първата, но и най-старата балканска държава с изключение на Гърция, та дори и от днешните държави в Източна Европа. По-късно, играейки ролята на мощна преграда срещу разширението на Византия на северозапад, тя дала възможност за образуване на други балкански държави като напр. тази на сърбите и същевременно спасила славяните в областите на север от р. Бистрица от постепенно погърчване, както това станало със славяните в Пелопонес. Тук се крие и голямото недооценено историческо значение на Първата българска държава. В 681 г. Византия признала официално с мирен договор новата държава. В течение на следващите два и половина века първобългарите се послабянчили постепенно и изчезнали в заобикалящото ги славянско население по време на византийското владичество, на което обаче завещали името си като народностно.

В продължение на повече от два века организацията, институциите, обичаите и пр. на първобългарите са играли ръководна роля в новооснованата държава. От тези именно първобългари са успели да се промъкнат през вековете до наши дни около стотина надписа на гръцки език предимно от IX в., издълбани на камък и намерени почти изключително в Североизточна България, главно около първия престолен град Плиска. Те са единствените домашни, автентични и непосредствени извори за историята и бита на първобългарите. Колко голям е бил първоначално техният брой, е неизвестно. Обаче от обстоятелството, че до нас са достигнали въпреки всички несгоди на времето около стотина, показва, че той не ще да е бил много малък. Но и този малък брой ни разкрива множество неизвестни факти от нашата история, за които никой друг извор не съобщава. От първобългарските надписи се научаваме, че начело на държавата е стоял наследствен владетел, наречен кана шюбиги. Той е бил същевременно и върховен жрец. Неговият пръв помощник се е наричал кавхан боил, който бил главнокомандващ на лявото крило на българската войска. В някои случаи той изпълнявал и длъжността регент. Равен или почти равен по ранг бил т. нар. ичиргу боил, който бил главнокомандващ на дясното крило на войската и понякога изпълнявал и дипломатически служби. Управляващата класа се деляла на две: боили и багаини, от които първите са били по-висши. Поотделно те носели различни титли или определения, прибавени към съсловната им принадлежност навярно според службата, която заемали във войската или администрацията. Напр.: боготор боил колобър, кана боил колобър, юг боил или ичиргу багаин, багатур багаин, бери багаин, сетит багаин и т. н. Някои надписи споменават и таркани, напр. жупан таркан. Дали това са били особен вид класа или само благородна титла от вида на багатур, която носят някои български сановници и която се среща в руски под формата богатир, е неизвестно. Тарканите у другите тюркски народи се ползвали с особено големи права, като напр. не плащали данък и т. н. Освен управляващите класи, надписите споменават и обикновените българи, т. е. обикновения народ. От надписите узнаваме и други подробности, като напр., че върховният бог на българите се наричал Тангра, както у други тюркски народи.

Първобългарските надписи имат обаче едно друго от първостепенна важност значение, което за съжаление не само обикновеният българин, но и мнозина научни работници не разбират или не дооценяват в неговата широта и дълбочина. Това е първобългарските надписи като реален факт и като културно явление. Поради многото антични гръцки и латински надписи, а също поради многобройните съвременни надписи изобщо се пренебрегва фактът, че първобългарите са оставили надписи, и не се преценява правилно значението на този

факт. Ако си зададем въпроса, кой е издълбавал надписи на Балканския полуостров преди първобългарите, ще видим, че само две високоразвити световни култури, старогръцката и римската, чиято писменост и писмовни традиции са съществували от хилядолетия, са оставили писмени паметници на камък. Покъсно чрез посредничеството на християнството в неговата източна и западна форма обичаят да се дълбаят надписи преминава и върху тези народи, които се явяват пряко или непряко техни наследници или живеят по същите места, където са се развивали горните култури. Ето защо напълно естествено е в огромната Византийска империя да се намират гръцки надписи, ако и не в такова количество, в каквото бихме очаквали, от епохата, когато съществува Първата българска държава. Латински надписи има и в онези средновековни западни държави, които са възникнали в пределите на някогашната Римска империя и в които латинският език по традиция е бил официален. Обаче трябва да се отбележи веднага, че тези надписи нито са многобройни, нито са съсредоточени било по време, било по място, нито са така разнообразни както първобългарските. Ако отправим поглед и върху германските племена, ще видим, че с изключение на 7–8 кратки старинни надписи върху предмети, напразно бихме дирили у тях надписи от вида на първобългарските. А съвършено излишно би било да говорим за надписи от същата епоха в съседните нам страни като Сърбия, Румъния или за някои по-далечни като Унгария, Полша и пр., които по това време изобщо не съществуват или са в своето зачатие.

Но докато надписите във Византия представят продължение на стара традиция, което важи и за някогашните провинции на Римската империя като Галия, Испания и самата Италия, а също и за страните, в които християнството е било възприето, напр. у германските народи, то появата и съществуването на първобългарските надписи не се дължи нито на традиция, нито на влиянието на християнската църква. Тези надписи са едно съвършено самобитно явление, което стои уединено всред средновековната култура на съседни и по-далечни народи. Този факт не може нито да се отрече, нито да се омаловажи. Той съществува и иска своето обяснение и правилна оценка.

Обстоятелството, че първобългарските надписи са съставени на гръцки език, на пръв поглед като че ли намалява тяхното значение и ги свежда до една разновидност на многобройните гръцки антични надписи, намерени у нас. Обаче това е привидно само така. Защото първите съчинения в проза на никой народ не са написани на неговия език, но на езика на друг, по-стар народ, който е притежавал от дълго време богата писменост и литературно обработен език. Така най-старите римски историци Кв. Фабий Пиктор, Публий Корнелий Сципион Африкански и др. са писали съчиненията си не на латински, а на гръцки език. Първите германски историци като Йорданес, Павел Дякон, Айнхард и др. са съставили съчиненията си на латински език. На този език са написани и най-старите произведения на полските историци Балдуин Галус и Мартин Стрижевски и на чешкия Козма Пражки. А най-старата румънска хроника на анонимния летописец на Молдавия е съставена на български език. Такива примери могат да се приведат и в най-далечни времена и страни, но това не е нужно. Единствено изключение прави, може би, само старогръцката литература. Обаче тук старогръцката азбука и т. нар. минойско, а също и силабарното кипърско писмо са заети от някои малоазийски народи. Това на пръв поглед чудновато явление се дължи преди всичко на обстоятелството, че културното развитие на народите не е ставало едновременно. И затова, когато най-старите писатели на даден народ са почувствали потребност да запишат мислите си, те са взели на-

готово изразните средства, писмото и езика от по-напредналите в това отношение народи. Те са взели, така да се каже, под наем или на заем за известно време чуждия език и писмо, докато роднят добие необходимите писмени качества. За възприемането на латинския език в католическите страни като Германия, Англия и др. през Средновековието е играла немалка роля и църквата, чийто официален език е бил латинският. На този език са били написани църковните книги, на този език се е извършвало богослужението, на този език са ставали проповедите. Трябвало е да измине дълго време, докато съответният народен език си пробие път и се наложи. Това е станало доста късно. Най-старият писмен паметник на френски език, т. нар. Страсбургска клетва, се отнася към 842 г. В Италия италианският език се явява едва в X в. Първите паметници на немски език са от края на VIII и началото на IX век. Единствено изключение прави само готският език, на който готският епископ Вулфила е превел Светото писание още в средата на IV в. Но тук причината е било християнството, което дирило както по-късно у славяните сигурни начини, за да стигне по-бързо и по-непосредствено Светото писание до ушите на широките народни маси. Така или иначе в Европа започват да пишат на народни езици едва в IX в. Изключение от това не правят и първобългарите. Между достигналите до нас първобългарски надписи има два съставени на първобългарски език, но написани с гръцки букви и произхождащи също от IX в. Употребата на родния език тук е наложена обаче не от религиозни причини, а от чисто практически. Но, докато навикът да се пише и преходът от чужд на роден език е бил подготвян дълго време у другите народи от традицията и християнската църква, у първобългарите тези предпоставки не са съществували. Поради това те не са били меродавни или поне не са били единствената причина да бъдат съставени на гръцки език първобългарските надписи. Тук е играла главна роля една друга причина. Още от дълбока древност някои езици, особено в разноплеменните държави са били средство за сношение и разбирателство между отделните народи. Такъв е бил напр. случаят с немския език в някогашната Австро-Унгарска империя или с английския в английските колонии, с латинския в обширната Римска империя и с гръцкия в елинистическите държави и т. н. Понякога такива международни езици добиват значението и на дипломатически езици, напр. френският. В старата родина на първобългарите в Кубанска България гръцкият език е бил отдавна известен като международен език. В т. нар. Боспоранско царство при Азовско море, чиито жители са били иранци, той е бил официалният език. Надписите на боспоранските владетели са издълбани на този език. Още от старо време гръцкият език е бил говорен и писан в старите гръцки колонии по северния черноморски бряг и по-късно в тамошните византийски владения. Поради всичко това той станал международният и дипломатическият език в тогавашните черноморски земи на Южна Русия. Забележително е, че големият надпис на Сапор I, в който се разказват и прославят делата на този сасанидски владетел, освен на официалния туземен език е издълбан още и на гръцки. Следователно употребата на гръцкия език в първобългарските надписи е нещо съвършено естествено и закономерно и затова не може да служи като омаловажаващ момент при преценката на първобългарските надписи.

Друго едно обстоятелство, което рязко отделя първобългарските надписи от съвременните тям византийски и западни латински, е тяхното голямо разнообразие. Те могат да се разделят на следните групи: 1) летописни, 2) триумфални, 3) почетни, 4) строителни, 5) инвентарни, 6) военни заповеди, 7) гранични стълбове и 8) мирни договори. Първобългарските надписи, както показва горното

разпределение, имат предимно официален държавен характер. Следователно всичко онова, което в другите държави е било писано върху тленни материали като папирус, пергамент, хартия и т. п., първобългарите са го издълбавали на „вечния камък", както се казва в Орхонските старотурски надписи.

Първата група – летописните надписи – заема едно от челните места. Тези надписи не само представят началото на българската светска прозаична литература, но и съобщават редица неизвестни от други извори събития из българската история. Така от тях научаваме за връзките на дунавските българи със заселилите се при Солун българи, за походите на българите към Беломорието и т. н. Надписи с подобно летописно съдържание не познава старата гръцка епиграфика, като се изключи т. н. Мраморна хроника от о. Парос, в която обаче се определят датите на разни събития в гръцката история. Първите летописни надписи се явяват на изток във Вавилон и Асирия, откъдето преминават у персите и в Египет. От тези страни летописните надписи се възприемат от владетелите на т. нар. елинистически държави, възникнали след разпадането на държавата на Александър Македонски, в които гръцкият език е бил официален. Едва сега за пръв път се из-дълбават летописни надписи на гръцки език. По-късно този обичай се възприема и от римляните през императорската епоха. Летописните надписи са имали за цел главно да прославят делата на съответните владетели. Затова те липсват в гръцките държавици републики и в римската републиканска епоха. Гръцки летописни надписи са известни от Птолемей III, Антиох I и др. Но най-забележителните са намереният в Анкара надпис на императора Август и споменатият по-горе надпис на сасанидския владетел Сапор I. Забележително е, че поне засега не са известни летописни надписи на византийски императори. Това обстоятелство е особено важно, понеже то показва, че първобългарските летописни надписи не са възникнали под византийско влияние. Дали обаче те имат някаква връзка с по-старите надписи като напр. този на Сапор, с които те показват известни допирни точки, е трудно да се каже. Заслужава обаче да се изтъкне, че от този сасанидски владетел са запазени скални релефи на конници, подобни на Мадарския. Летописните надписи са били известни и на старите тюркски народи. Сигурно е обаче едно – първобългарските летописни надписи не подражават на византийски образци. В това отношение те са самобитни.

Най-старият първобългарски летописен надпис е надписът, който се намира пред и зад Мадарския конник. Той е от времето на Аспаруховия син Тервел. В Силистра са намерени откъслеци от голям летописен надпис, издълбан на плоча, който е описвал подвизите на Крум. Делата на този български владетел са споменати накратко и върху една от стените на античната ара от с. Хамбарли, сега Маломирово, която се пази във Варненския музей. Друг летописен надпис е намерен в развалините на една базилика във Филипи близо до Кавала. Най-сетне летописно съдържание има и надписът, издълбан върху една колона, намерена в Шуменската джамия Тумбул, произхождаща от времето на кан Маламир.

Сродна по замисъл и цел с летописните е групата на триумфалните надписи. Те са издълбани обикновено на високи колони и се състоят само от името на някаква византийска крепост, превзета от българите, или от някакво местно име, където е станало победоносно за българите сражение. Напр.: „Крепост Бурдизон" (дн. БабаЕски), „Крепост Дидимотихон" (дн. Димотика), „Крепост Редесто" (дн. Родосто) или „Сражение при Серес" и т. н. Всички споменати в тези надписи крепости са били превзети от Крум в 812 или 813 г. Същото важи и за сраженията. Такива надписи не са известни нито от древността, нито от

византийската епоха. Те са оригинално българско творение. Ако върху тях е стоял някакъв трофей, взет от завладените крепости, то те биха могли да се сравнят само по замисъл с триумфалните знаци в Рим от типа на Траяновата колона или Адам Калеси в Добруджа и някои подобни паметници във Византия. Къде са били издигнати тези колони е неизвестно. Може би те са били разпръснати на видни места в Плиска или са образували някаква триумфална алея в същия град, за да напомнят на поколенията за подвизите на дедите им.

Напълно оригинални са и надписите от третата група – почетните, които ние сме свикнали да наричаме надгробни. Ако ги сравним с надгробните тюркски надписи от Орхон или с византийските надгробни, веднага проличава, че се касае за нещо по-друго, за нещо оригинално. Ето как гласят няколко надгробни надписи от византийската епоха от Варна: „Тук лежи с блажената памет Константин, синът на лекаря Евгений", „Тук лежи Георги, синът на Аркадий", или „Тук лежи Йосиф от село Тарутия". А ето и няколко първобългарски „надгробни" надписи: „Кан шюбиги Омуртаг (казва): коланът Окорсис беше мой хранен човек. Той отиде на война и се удави в река Днепър. Той беше от рода Чакарар", или „Кан шюбиги Омуртаг (казва): жупан-тарканът Охсун беше мой хранен човек. Загина на война. Родът му беше Кюригир" и т. н. Очевидно първобългарските „надгробни" надписи представят нещо по-особено, самобитно. Те не са и не могат да бъдат подражание на съответните византийски. Те приличат по-скоро на днешните скръбни вести или некролози. Те съобщават от името на кана за смъртта на дадено лице, неговата титла, отношенията му с владетеля и най-сетне неговия род. Тази схема е съвършено чужда на византийските християнски надписи от този вид. Те имат предимно възпоминателен или почетен характер и затова по-правилно е да се наричат „почетни".

Строителните надписи (четвъртата група) имат наистина съответствия в гръцката и латинската епиграфика. В подробности и цели обаче те се различават значително от тях. Разликата и оригиналността на първобългарските строителни надписи се вижда от следните два. В прочутата търновска църква „Св. Четиридесет мъченици" се намира следният строителен надпис, който гласи в превод така: „Кан шюбиги Омуртаг, обитавайки в стария си дом, направи преславен дом на Дунава и, като измерих (разстоянието) между двата всеславни дома, направих на средата могила, а от самата среда на могилата до стария ми дворец има двадесет хиляди растега и до Дунава има двадесет хиляди растези. Споменатата пък могила е всеславна, и като измерих земята, направих този надпис. Човек дори и добре да живее, умира и друг се ражда. Нека роденият покъсно, като гледа този надпис, да си спомня за този, който го е направил. Името на владетеля е Омуртаг кан шюбиги. Дано бог го удостои да преживее сто години". Нашият надпис не отбелязва просто факта, че е бил построен нов дворец на Дунава, т. е. в Силистра, и че е била издигната паметна могила, както това е обичайно във византийските и латинските строителни надписи, но съобщава още къде е живеел канът, на какво разстояние се е намирал новият дворец от стария, т. е. разстоянието между Плиска и Силистра, напомня за съдбата на човешкия живот, изтъква, че е поставен, за да увековечи спомена за владетеля, съобщава още веднъж името и титлата на владетеля, с което се датира строежът, и най-сетне изказва пожелание за дълголетие на владетеля. Като се изключи пожеланието за дълголетие, което е взето от византийския дворцов церемониал и се среща и във византийски строителни надписи, всичко останало е оригинално, самобитно. Тук заслужават особено внимание следните четири неща. В споменатия по-горе голям гръцки летописен надпис на сасанидския вла-

БАН Институт за литература БИБЛИОТЕКА

детел Сапор I се казва между другото: „Ние затова заповядахме да се напише надпис, та този, който бъде след нас, да узнае нашето име, нашата храброст и нашата власт". Почти същата мисъл съдържа и нашият надпис: „Нека роденият по-късно като гледа този надпис, да си спомня за този, който го е направил. Името на владетеля" и т. н. Дали в случая се касае за просто съвпадение или за някаква далечна реминисценция, е трудно да се каже. Обичаят да се издигат възпоменателни могили с надписи, изглежда, е бил присъщ на азиатските народи. В 1391 г. Тимур издигнал могила с надпис за спомен от похода му срещу Токтамъш. Измерването на разстоянието между Плиска и Силистра, което отговаря приблизително точно на разстоянието по права линия между двата града, свидетелства за съществуването на землемери и за техническа култура у първобългарите. На този забележителен факт ще се спрем по-нататък. Най-сетне сентенцията за човешкия живот говори за съществуването на философска мисъл у нашите прадеди.

Още по-забележителен е вторият строителен надпис, намерен в Чаталар, сега Крумово. В превод той гласи така: „Кан шюбиги Омуртаг е от Бога владетел на земята, гдето се е родил. Пребивавайки в стана на Плиска, той направи дворец на р. Тича и премести там войската си срещу (или до?) гърците и славяните. И направи изкусно мост на Тича заедно с двореца. И постави в самия дворец четири колони, а върху колоните два лъва. Дано Бог удостои поставения от Бога владетел да тъпче добре с крака си императора, докато тече Тича и докато свят светува и, като владее над многото българи и като подчинява враговете си, да проживее в радост и веселба сто години. Времето пък, когато се построи, беше по български сигор елем, а по гръцки петнадесети индиктион" (= 821–822). Според наследената от римляните византийска държавна доктрина византийският император се е смятал за поставен от Бога владетел на цялата вселена. Всички останали държавни глави са били теоретически нему подчинени. Тази йерархия на средновековните владетели е играла важна роля в тогавашния политически живот. След възприемането на християнството от българите техните владетели минавали за духовни чеда на византийския император. Тези международни отношения били спазвани съвършено строго от Византия и тя не допускала по никакъв начин да бъдат накърнени. Пръв Карл Велики скъсал с тях, като се обявил за германски император. Сега за втори път в историята срещу византийската доктрина се обявява българският държавен глава. Той заявява в началото на приведения надпис, че той е от Бога владетел на земята, гдето се е родил, т. е. че той е равноправен на византийския император и независим владетел, а не негов подчинен. Забележително е, че изразът „от Бога поставен", който дотогава е стоял при титлата на императора, не се среща след Омуртаг, а е бил заменен с друг подобен израз, „в името на Бога", навярно за да се отличава византийският император от българския владетел. Но Омуртаг не се задоволил само с претенциите за равенство с императора. В пожеланието за дълголетие е вмъкнато още едно пожелание: да триумфира над византийския император, което е изразено картинно с израза „да тъпче или да стъпи на врата на императора" и освен това да побеждава враговете си. Това пожелание, което е вариация донейде на подобни акламации във византийския дворцов церемониал и свидетелства за неговото възприемане и в двореца на българския владетел, крие в себе си намек за някогашната победа на Крум, бащата на Омуртаг, над византийския император Никифор. Първенството на българите над византийците е изразено и в подреждането на датите. Най-напред е дадена датата по български, а след това на гръцки. Че това подреждане е преднамерено, се

вижда от мирните договори, чийто текст е бил съставен в Цариград, в които името на ромеите предхожда това на българите. Според надписа годината, когато бил построен дворецът, била български „сигор елем", т. е. година „крава, месец първи". Първобългарите, както и други азиатски народи, са си служели с един дванадесетгодишен цикъл, в който всяка година носела името на определено животно. Нашият надпис ни запознава следователно с още един факт от първобългарската култура. Омуртаг подобно на съвременните обществени използвал строежа на двореца, за да съобщи на по-широк кръг лица българското становище по въпроса за суверенитета на българския държавен глава и от там за българската държава. И така надписът от едно обикновено съобщение за постройки се превърнал в политически манифест. Но не само този надпис е използван за политическа пропаганда. В летописния надпис върху арата от Хамбарли се казва между другото: „сам старият плешив император (Никифор) излезе с цялата си войска, опожари земите ни и забрави клетвите (в мирния договор)". Тук византийският император се обвинява в нарушение на мирните договори и в агресия. Затова според същия надпис той бил заслужено наказан от бога: „но Бог даде (на Крум) да опустоши следните крепости". А в летописния надпис от Филипи ромеите се обвиняват направо в неблагодарност: „И ако някой дири истината, Бог вижда, и ако някой лъже, Бог вижда. Българите сториха много добрини на християните (византийците), но християните ги забравиха. Но Бог вижда". Напразно бихме дирили подобни примери в гръцката или латинската епиграфика. Този пропаганден характер на първобългарските надписи показва още веднъж, че те не са възникнали по чуждо, например византийско влияние.

Петата група – инвентарните надписи – представят точни списъци на оръжията, които са били поверени на определено военно лице или които то е притежавало. Те съдържат само съответната военна титла без лично име, понеже те се отнасяли до всяко лице, което е заемало в даден момент тази служба, а не до едно точно определено лице. Ето няколко примера. „Багутур багаинът има всичко 53 ризници и 45 шлема" или „Юк боилът притежава 26 ризници, ичиргу багаинът 12, зиткомирът 17, юк багаинът 22, а бири багаинът 22". И тези надписи не само нямат никаква успоредица във византийската и латинската епиграфика, но са съвършено оригинално българско явление, понеже те стоят очевидно в тясна връзка с 40-ия отговор на папа Николай по запитванията на българския княз Борис. Този отговор гласи: „Вие съобщавате, че у вас съществува обичай, щото преди да потеглите на война, да изпращате, Ваше господарство, един много верен и умен човек, който да прегледа всички оръжия и коне, които са необходими за сражението, и у когото се окаже, че не са приготвени, както трябва, да се наказва със смърт". Тези надписи са стояли в крепостите навярно на видно място, за да улесняват горната проверка.

Шестата група е застъпена само от един надпис. Той представя военна заповед или разпоредба, издълбана на камък. Надписът е за жалост с повредено начало и гласи така: „... (главнокомандващ) направих (аз = Крум) моя брат. Стратегът Лъв нека бъде негов подчинен. От Бероя до... Долните Дултроини за дясното крило нека да бъде пръв ичиргу боилът. Тук, а стратезите Вардан и Яни негови подчинени. За лявото крило на моята войска, т.е. за Анхиало, Дебелт, Созопол и Ранули, да бъде главен боил кавханът Иратаис, а Кордил и Григорас нему подчинени стратези". Едва ли има нужда да се подчертава особено дебело, че надписи с такова съдържание са съвършено непознати в средновековната епоха. И тук се касае за нещо напълно оригинално и самобитно българско.

Последните две групи надписи, граничните и мирните договори, заемат едно по-особено положение всред първобългарските надписи. Преди всичко техният гръцки език е по-изискан, отколкото този на другите надписи, и се приближава почти до тогавашния литературен. Византийците носят името ромеи, а не християни или гърци, както е в останалите първобългарски надписи. Най-сетне името на ромеите предхожда винаги това на българите. Тези особености обединяват горните два вида надписи и ги отделят от другите. Граничните стълбове са застъпени само от един надпис, който гласи в превод така: „Година 6412 от сътворението на света (=904), индиктион 7. Граница на ромеите и българите при Симеон, от Бога господар на българите, при Теодор олгу таркана, при Дристра комита." Надписът е намерен на 22 км северно от Солун при с. Наръш. Византийски надписи, които определят държавни граници, не са известни от тази епоха. До нас са достигнали само надписи, които се отнасят до граници на частни имоти. Като се оставят настрана някои формули, които се дължат на тяхното особено предназначение, те не се различават съществено от нашия. Затова може да се приеме, че първобългарският граничен надпис е съставен по византийски образец и дори с участието на византийските власти. Така навярно ще трябва да се обясни употребата на името ромеи и поставянето му пред това на българите.

Надписите, които съдържат мирни договори, са достигнали до нас само в откъслеци и затова ние не можем да си съставим една ясна представа за тяхната схема и съдържание. Все пак от това, което е запазено, се вижда, че те имат известно сходство с достигналите до нас старогръцки мирни договори на камък и че са съгласувани с тогавашната международна практика. Според тази практика двете договарящи се страни са си разменяли взаимно само онази част от сключения мирен договор, която е съдържала условията и задълженията, поети от противната страна. Затова нашите надписи представят преписи на камък на тази част от мирния договор, която се е отнасяла до Византия, а не и на частта, която е засягала България. Обстоятелството, че гръцкият език на мирните договори е по-изискан, че византийците носят традиционното и официално държавно име ромеи (=римляни) и че то стои пред това на българите, показва, че договорите са били сключвани във византийската столица, където са били водени навярно и самите мирни преговори. Погледнато строго формално, като че ли мирните договори би трябвало да се изключат от първобългарските надписи. Обаче, когато се вземе предвид, че те съдържат само условията и задълженията, поети от византийците, т. е. тези, които са били изработени, обсъдени и наложени от български държавници и дипломати, то достигналите до нас мирни договори дават една представа за основните линии на тогавашната българска държавна политика и за международните интереси на българската държава. Това ясно личи от следния по-цялостно запазен надпис. „... изпратил посланици... сключиха мир за 30 години. Първата от единадесетте уговорени глави се отнася до територията. Нека тя бъде от Дебелт до крепостта на реката и посред двата Авролева и до многото бродове и между Валзина и Агатоники и до Левка и до Констанция и до Макриливада и до Хебр и до планината Хемус. До тук стана определянето на границата. Втора глава относно славяните, които не са подвластни на императора: нека останат така, както бяха заварени, когато стана войната. Трета глава относно останалите славяни, които не са подчинени на императора в крайморската част: той трябва да ги върне в земите им. Четвърта глава относно пленените християни и задържаните... Пета глава относно турмархите, спатариите и комитите: той ще заплати..., а относно простите войници душа срещу душа. По два вола ще заплати за заловените извън крепостите. Ако...

селата. Ако е избягал стратег..." В приведения откъслек ясно се вижда големият интерес на българите за съдбата на славяните, които са били подвластни или са се намирали в ръцете на византийския император.

Забележително е, че досега не са намерени византийски надписи с мирни договори. Това се дължи може би на обстоятелството, че византийците не са имали обичай да издълбават на камък мирните договори, а са ги написвали на хартия или друг тленен материал, както изрично се съобщава в изворите. Затова нашите надписи са изобщо единствените достигнали до нас оригинални византийски мирни договори. Надписите с мирните договори са стояли навярно в самата столица, където те ще да са образували особена държавна архива и където е могло бързо да се направи желаната справка. За един подобен случай съобщава византийският хронист Теофан. В 812 г. българският владетел Крум предложил на Византия да сключат мир при същите условия, при които сключил българският хан Кормесий във времето на византийския император Теодосий III и патриарх Герман в 717 г. Условията на този мирен договор, който е бил сключен около сто години преди Крум, българският владетел е могъл да знае само от някакъв писмен документ, намиращ се в България. Този документ, като се вземе предвид, че за българите камъкът е играел ролята на писмен материал и важността на документа, е бил издълбан по всяка вероятност на камък, а не на хартия. При това не трябва да се забравя, че писмените материали като хартия, пергамент или папирус е трябвало да бъдат доставени срещу пари от чужбина, а камъкът не е струвал почти нищо и се е намирал в изобилие. Следователно обичаят да се записва на камък всичко по-важно и да се съхранява, датира у първобългарите много рано, вече в 717 г. Но този обичай е бил още по-стар, както се вижда от надписите около Мадарския конник, които могат да се датират около 705 или 707 г.

Първобългарските надписи поставят пред нас редица въпроси от най-различно естество. Един от тях е, кой е съставял черновата или самото съдържание на надписите. Че това не може да бъде самият владетел, е очевидно. Той е давал само нареждането или е одобрявал съдържанието. Със съставяне съдържанието на надписите и с тяхното издълбаване са били натоварени нарочни лица, които са образували особена служба – дворцова канцелария на кана. Тази канцелария се е състояла най-малко от един висш български сановник, който е изготвял текста, и един грък преводач, който го е превеждал на гръцки. При надписите, които са имали определена схема, каквито са били възпоменателните, изпълнението на възложената задача е било просто. Въпросът ставал обаче много по-сложен при строителните надписи, където всяко едно изречение е трябвало да бъде добре премислено с оглед на неговото политическо значение. Задачата ставала още по-трудна при летописните надписи. Тук вече се е изисквало лице с известни литературни качества или наклонности. Това ясно личи в един откъслек от някогашния голям Силистренски надпис с делата на Крум. В този надпис едно лице, навярно императорът Никифор, се сравнява с митическото същество грифон. Явно е, че това сравнение е плод на поетична фантазия. Ето защо ние трябва да приемем, че в канцеларията на кана или в самия дворец е имало и един дворцов поет или летописец-писател, който се е занимавал с описване делата на кана.

Първобългарските надписи повдигат и чисто езикови въпроси. Техният гръцки език не е литературният на епохата. Той има всички белези на тогавашния говорим език на широките народни слоеве. Следователно и по отношение на езика нашите надписи образуват нещо особено. Този език принадлежи към

днешните северни гръцки говори. Гъркът преводач ще да е произхождал навярно от завареното гръцко население на Североизточна България. Че този грък е бил християнин, няма съмнение. Дали обаче е бил някакъв монах, което изглежда много вероятно, е неизвестно. Преди да станат известни нашите надписи, един спорен въпрос беше произходът на българската форма на думата „грък". Тази дума не може да идва от гръцкото *грекос,* нито от латинското *грекус,* понеже звукът Е в старобългарски трябваше да се запази, а не да мине в Ъ. Затова беше изказано предположение, че на Балканския полуостров е съществувала вероятно някаква гръцка форма ГРИКОС с И, което на старобългарски дава правилно Ъ. И наистина в нашите надписи името на гърците гласи точно така.

Някои първобългарски титли и имена съдържат звука О или се явяват и с този звук покрай А. Напр.: *боготор* покрай *богатур, богоин* покрай *багаин* и т. н. Известно е в славянското езикознание, че в славянски звукът А в заемките от чужди езици е преминал при известни условия в О, напр.: *оцет* от лат. *ацетум, кораб* от гр. *карабион* или *Тимок* от *Тимакус* и т. н. Вероятно за същото езиково явление се касае и при горните първобългарски титли, които показват как постепенно първобългарите се славянизирали.

Между инвентарните надписи се намират и два съставени на първобългарски език. Това са засега единствените цялостни паметници на този език и първите известни опити за създаване писменост на роден език, писан с гръцки букви у нас. Съдържанието на надписите е разгадало, но езиковото разчитане и тълкуване се натъква на големи трудности. Те поставят въпроса за естеството на първобългарския език и за неговия тюркски характер. В нашите надписи се среща на няколко пъти службата *колоброс,* която се сравнява с османотурското *колагуз* „пътеводител", „водач". В тази първобългарска дума звуковете Б и Р отговарят на османотурските Г и З. Преходът на З в Р се среща и в названието на рибата *шаран* срещу турското *сазан.* С това не се изчерпват всички езикови въпроси. Ние не ще се спираме на въпроса, дали и каква връзка има между употребените гръцки букви в надписите и създаването на кирилицата, откъде идва знакът Z за отбелязване на О в някои първо-български надписи, нито защо се споменава християнският бог и т. н. Надписите поставят и редица други дребни на вид въпроси, като защо първобългарските надписи са издълбани предимно върху колони, откъде произхождат тези колони и т. н. Последният въпрос се налага от обстоятелството, че едни от колоните имат огромни размери до 6 и повече метра, а други са от такъв твърд камък като сиенит и пр., който никак не подхожда за издълбаване на надписи, или още от самото начало са били повредени. Всичко това показва, че колоните са били взети от стари постройки и вторично употребени за надписи. При колоните с огромни размери възниква друг един въпрос, а именно какви са били тези стари сгради с височина по десетина метра, светски или религиозни и къде са се намирали.

Въпросите, които поставят нашите надписи, не са само от този вид. Тук има и чисто исторически проблеми. В горния десен надпис пред Мадарския конен релеф се казва, че чиновците на Тервел в Солун не се съгласили да помогнат за възстановяването на носоотрязания император Юстиниан, понеже не му вярвали. Тук възниква въпросът, коя е била причината за това недоверие. В един от долните надписи пак на същия релеф се съобщава, че византийският император щял да продължава да дава ежегодно това, което е давал досега, понеже българският владетел Крумесис, т. е. Кормесий, бил му помагал. За каква точно помощ става тук дума и кога е станало това, е един въпрос, чийто отговор може

само да се гадае. В летописния надпис на Персиан, намерен във Филипи, се говори за българския поход в Беломорието срещу или заедно със смоляните. И за този поход ние нищо не знаем.

От особено важно значение са въпросите, откъде идва обичаят да се издълбават надписи у първобългарите и какво говорят те за културното ниво на техните съставители. На *няколко* пъти се изтъкна, че първобългарските надписи имат самобитен характер и че те нямат успоредици нито във византийската, нито в средновековната латинска епиграфика, т. е. те не са били създадени по чужди образци. Тази оригиналност на първобългарските надписи, както и обстоятелството, че почти в началото на българската държава, около 707 г. е бил издълбан летописен надпис на скалата при Мадара около двете страни на прочутия конен релеф, и съобщението на Теофан за мирен договор в 717 г. дават право и основание да се приеме, че обичая да се поставят надписи българите са донесли със себе си от приазовската си родина. Там те са били в допир както със сасанидската държава, която както в политическо, така и в културно отношение съперничела на византийската империя и оказвала голямо влияние върху близки и далечни страни, така и с други ирански племена, за което свидетелства и иранското име Аспарух. Това име, което значи „конник", показва, че най-малко в царската династия на българите при Кубан е имало ирански елементи или иранско влияние. Следователно българите са дошли на Българския полуостров с известни писмени традиции. Забележително е, че нито хуните, нито аварите са оставили надписи. В това отношение българите правят пак едно изключение. Те се явяват пред нас на едно по-високо културно стъпало от останалите пелорски народи.

Съществуването на първобългарски надписи и тяхното голямо разнообразие, което отговаря на различни държавни нужди, поставят въпроса за културата на първобългарите в една съвършено друга светлина и говорят решително против необоснованото схващане, че се касаело за една шепа чергари без особена материална и духовна култура. Вече обстоятелството, че те са успели не само да създават своя държава и на чужда територия, но и да я отстояват с векове срещу най-мощната и единствена държава в Източна Европа, опровергава едно подобно прибързано и необосновано твърдение. Решението и нареждането да се издълбаят и поставят надписи, както и тяхното съставяне и изработване и всички други неща, свързани с тях, са изхождали очевидно от един определен, организиран и културен център, който не може да бъде друг освен седалището на върховната първобългарска власт, т. е. столицата. Ако се вземе предвид, от една страна, съществуването на първобългарските надписи, а от друга страна, изразеният в тях стремеж за равноправие с византийския император, формулите, заети от византийския дворцов церемониал, наличието на каменна държавна архива и летописни надписи, които са прославяли делата на владетелите, изричното споменаване на великолепни постройки, което говори за желание за хубави и представителни градежи, и т. н., то тази столица нито може, нито се е състояла от сламени колиби и невзрачни землянки. По-горе при разглеждането на един строителен надпис се изтъкна, че измерването на разстоянието между Плиска и Силистра предполага съществуването на землемери, които са били навярно византийци на българска служба. Че по онова време е имало в. България наистина византийци техници, съобщава изрично византийският хронист Теофан. Според този извор при българския владетел Крум избягали в 809 г. спатарият Евматий, който бил опитен инженер, а малко след това и един покръстен арабин, също така много опитен инженер, който научил

българите да строят военни машини. Следователно не може да има никакво съмнение, че в България са се намирали византийски инженери и други техници. Тези лица българите едва ли са използвали само за строежи на бойни машини, а са оставяли престолния си град да представя едно голямо село. Същият византийски хронист Теофан съобщава, че Крум след несполучливия опит да бъде убит пред Цариград опустошил околностите на този град и задигнал меден лъв, мечка и змей заедно с отбрани мраморни изделия очевидно не за отмъщение, но за разкрасяване и възстановяване на опожарената от византийския император Никифор българска столица. Един от приведените по-горе строителни надписи изрично споменава за украси с лъвове на един аул, който се е намирал далеч от Плиска. Според един житиен извор Никифор, когато превзел Плиска, разхождал се в двореца на Крум, който бил на два етажа и имал еркери. Всички тези данни свидетелстват очевидно за един голям и добре устроен престолен български град. Следователно първобългарските надписи, които отразяват една висока и самобитна култура, предполагат по необходимост и съществуването на един голям, устроен градски център и обратно – този център предполага и една висока духовна и материална култура, която да не се е заключавала само в строежи. Ето защо първобългарските надписи не са само доказателство за висока духовна култура, но са и неразривно свързани с монументалните строежи в Плиска. Едното е немислимо без другото.

КИРИЛО-МЕТОДИЕВИТЕ УЧЕНИЦИ ПРЕЗ ПЪРВИТЕ ГОДИНИ СЛЕД ПРИСТИГАНЕТО ИМ В БЪЛГАРИЯ (886–893)

Иван Добрев

Когато през 886 г. трима от Кирило-Методиевите ученици (Климент, Наум и Ангеларий) след дълги мъки пристигнали в българската столица Плиска, те попаднали в сложна вътрешнополитическа обстановка. Най-важните културни и религиозни въпроси на новопокръстената страна все още не са били разрешени в български народностен дух, в това число и въпросът, на какъв език следва да се извършва богослужението. Предстояла дълга и упорита борба, за да се унищожат последните останки от езичеството, да се сломи съпротивата на гръцкото духовенство, което по онова време заемало най-важните църковни постове в българската държава, да се утвърди Кирило-Методиевият принцип, че славяните имат право да творят християнска култура на свой език.

След покръстването на княз Борис през 864 г. българската църква започнала да се устройва със съдействието на византийската. Пръв неин ръководител във верските работи станал патриарх Фотий (858–867; 877–886), който изпратил на българския владетел обширно послание за същността на християнското учение и за длъжността на княза[1]. Но Борис се побоял да не би установяването на потесни църковни връзки с Византия да доведе до политическа зависимост на неговата държава от Византийската империя. В стремежа си да създаде независима българска църква той влязъл в преговори с римския папа. На българското запитване по редица верски въпроси папа Николай I (858–867) отговорил с обширно послание, изпълнено с християнски поучения и с готовност да се заеме с българските църковни работи[2]. До 869 г. в България са се намирали латински епископи и свещеници, които въвеждали богослужение по римски църковен обред на латински език. За това, какъв е бил българският църковен ред по онова време, ясно свидетелства един латински надпис от 867 г., намерен в Преслав: „През понтификата на блаженопаметния папа Николай I в десетата година, в името на всемогъщия Бог е осветена тази черква в присъствието на княза на българите Борис с целия му клир и народ.“ От текста се вижда, че през споменатата година българският владетел е признавал върховната духовна власт на римския папа с всички произтичащи от това последици за вътрешното устройство на българската църква по латински образец. Но след като папа Адриан II (867–872), приемник на Николай I, все се бавел да назначи български архиепископ според желанието и изискването на българския владетел, с което поставил под

[1] Вж. Посланието на цариградския патриарх Фотия до българския княз Бориса. – В: Български старини, т. V. С., 1917.

[2] Вж. Responsa Nicolai papae ad consulta bulgarorum. – В: Извори за българската история, т. VII. С, 1960, с. 65–125.

съмнение и основаването на независима българска архиепископия – главната цел на българската държавна политика спрямо папския престол, княз Борис се обърнал по същия въпрос към цариградския патриарх Игнатий (867–877)[3].

Съдбата на българската църква била решена на 4.III.870 г. в цариградския императорски дворец няколко дни след закриването на големия църковен събор, в който освен византийското духовенство участвали и папските легати, и заместниците (викариите) на източните патриарси – александрийски, антиохийски и ерусалимски. Българските пратеници били приети от император Василий I Македонец (867–886) в присъствието на патриарх Игнатий, няколко гръцки епископи и чуждестранните църковни делегации. Естествено римските и гръцките висши духовници, които са имали свои собствени интереси в България, не са могли да се споразумеят на коя от двете църкви – римската или гръцката, трябва да се подчини новопокръстеният народ. Съдници над двете спорещи страни станали представителите на източнохристиянските патриаршии. Те отсъдили, че българите следва да бъдат под юрисдикцията на гръцката църква, макар че една част от областите, в които те се настанили, а именно двата Епира (Стар и Нов), Дардания (с център Скопие), Вътрешна Дакия (с център Сердика) и Тесалия преди векове са били подвластни на римския папа. Това свое решение представителите на източните патриаршии изложили в писмо до княз Борис, написано на гръцки език, под което ще са се подписали и папските легати, и патриарх Игнатий. То е имало силата на юридически документ и е било последвано от учредяване на българската архиепископия и от изпращането на първия архиепископ в българските земи. Латинският епископ Гримоалд и подчинените му свещеници е трябвало да напуснат страната още същата 870 г. и на тяхно място се настанило гръцкото духовенство, което поело християнското богослужение в България в свои ръце.

Тъкмо този неочакван за Римската църква ход на нещата – загубването на България, е подтикнал папа Адриан II да се заеме с устройството на латинската църква в Панония. През август 869 г. моравският княз Ростислав, след като победил немците, сполучил да добие политическа независимост за великоморавското княжество. В стремежа си да запази своята власт над моравските земи и да възвърне към папския престол старата префектура Западен Илирик през 870 г. папа Адриан II създал нова Панонска епархия и поставил Методий за неин епископ. Но нови политически събития изправили славянския първоучител Методий пред големи затруднения. След държавния преврат в Моравия (870 г.) Ростислав бил предаден на немците и ослепен. През есента на същата 870 г. съборът на баварските епископи в присъствието на император Людовик Немски осъдил Методий и го затворил във Фрайзингенския манастир по обвинение, че епископската му власт се разпространила върху земи, които немската църква смятала за своя област.

До идването на Кирило-Методиевите ученици в България през 886 г. богослужението в българската църква се е извършвало по гръцки книги и на гръцки език и цялата църковна йерархия е била гръцка. Гръцкото духовенство, което пристигнало през 870 г. заедно с първия архиепископ, е било без съмнение изразител на стремежа славянското население да се приобщи чрез вярата към византийската църква. Дори и да е имало сред свещениците славяни, които са

[3] За хода на събитията вж. В. З л а т а р с к и. История на българската държава през средните векове, т. I., ч. 2., С, 1971, с. 105–210; Ив. С н е г а р о в. Учредяването на българската православна църква. – Македонски преглед, VIII, 1932, с. 1–41.

могли да проповядват християнството на народен език, те не са могли да извършват славянско богослужение без знанието и разрешението на своя църковен глава, местния гръцки епископ, който не би допуснал литургията да се отслужва на варварски език[4]. Княз Борис не е могъл да се възползва нито от старобългарската глаголическа азбука, която Константин Философ изнамерил още през 862 г., нито от вече готовите старобългарски преводи на богослужебните книги, които Солунските братя разпространили в Моравия и Панония, по две причини: 1) гръцките църковни йерарси в България не биха се съгласили в земите, които са под юрисдикцията на цариградския патриарх, да се използва като християнско култово писмо една негръцка азбука (глаголицата) и 2) в средата на младото българско духовенство – дякони и свещеници, не е имало достатъчно на брой подготвени лица, които да създадат отведнъж българска църква с богослужение и просвета на народен език. По отношение на църковната уредба княз Борис на първо време се е погрижил да се поставят навсякъде епископи и да се ръкоположат свещеници, да се издигнат църкви и манастири[5]. Но основната му мисъл е била да създаде условия за появата на висше и нисше българско духовенство, което да служи на държавните интереси, а именно: 1) да укрепи чрез вярата идеологическите основи на царската власт, като утвърждава автократичното начало, на което се основава християнската религия от времето на Константин

---

[4] Вж. В. З л а т а р с к и. Пос. съч., с. 212–213. В България не е било въведено славянско богослужение след 870 г. и според А. В о р о н о в. Главнейшие источники для истории св. св. Кирилла и Мефодия. Киев, 1877, с. 100–105.

[5] Вж. В. З л а т а р с к и. Пос. съч., с. 213. За това свидетелстват редица византийски и славянски източници. 1. Житието на Тивериополските мъченици, за автор на което се смята Теофилакт Охридски: Ἐχ τούτου δὲ ἐπισκοποί τε καθίστανται καὶ ἱερεῖς πλείοντες τελοῦνται, καὶ ναοὶ ἅγιοι ἀνεγείρονται (Patrologia graeca, vol. 126, col. 200); 2. „Чудото с българина“: Аꙁъ нєсмь ѡ҃ нꙁыка новопросвѣщєнаго болгарьскаго нєгоже бꙋ҃ просвѣти стмь крщєниємь въ сна лѣта нꙁбранникомь своимь Борїсомь. нєгоже нарекоша въ стмь крщєньи Мнханла. нже силою хв҃ою и знаменьємь крстнꙁмъ повѣди цѣпанꙁи и непокорнѣꙁи родъ болгарьскии. и омраченыа ѳ҃ца злокознꙁимъ дыаволимь дѣйствомь свѣтомь боражоумыа просвѣти и ѡ҃ темнꙁіхъ и лестьнꙁіхъ и смраднꙁіхъ и бомерьскнхъ жертвъ ѡ҃вратн и нꙁведе ꙗ ѡ҃ тмы на свѣтъ. ѡ҃ льстн и крнвды на истнну. и смрадная брашна и нечтыа ѡ҃верже. і требища нхъ расыпа. оутвердн ꙗ стыимн книгамн въ правовѣрнꙋю вѣрꙋ крстыаньскꙋю. прнведь стого оснфа архнєпа. нꙁыхь оучнтела и накаꙁетела. и сꙁда цркввн и монастнра. и постави єппꙁ. попꙁ. нгꙋменꙁ. да оучать и праватъ людни нєго на бнн пꙋть (изд. Й. И в а н о в. Старобългарски разкази. С., 1935, с. 213). 3. „Български апокрифен летопис“: и по оумрьтїю же нꙁота царꙗ пакꙁ. прѣемь царьство блгарское сынь его Борнсь. и бѣ блгочьстнвь и блговѣрнь зѣло. и тьи царь крьстн всоу ꙁемлю блгарьскꙋю и сꙁда цркѣвн по ꙁемлн вльгарстѣн и на рѣцѣ врѣгалннцн (изд. Й. И в а н о в. Богомилски книги и легенди. С., 1925, с. 283). Известието на Теофилакт Охридски в Пространно житие на Климент (Patrologia graeca, vol. 126, col. 1229), че Борис построил седем катедрални църкви в българската земя, не може да се приеме за напълно достоверно, тъй като византийските книжовници често са употребявали числото седем в символичен смисъл, без да се съобразяват с историческата истина. Вж. И. Д у й ч е в. Българско средновековие. С., 1972, с. 79. Споменатият в „Чудото с българина“ Йосиф не е бил първият български архиепископ от 870 г. Вж. В. З л а т а р с к и. Български архиепископи-патриарси през Първото царство. – Известия на Българското историческо дружество, VI, 1924, с. 49–59. В един друг препис на разказа „Чудото с българина“ името на архиепископа е Стефан. Вж. Б. А н г е л о в. Из старата българска, руска и сръбска литература, т. III. С., 1978, с. 84: И прнведъ стого Стефана ар҃хиепкпа. В един пролог от втората половина на XIV в. (№ 73 в Библиотеката на БАН) името на първия български архиепископ е пак Стефан – прнведе стого Стефана архїепкпа. и нꙁы ѵчнтеле и каꙁателе. Вж. Ив. С н е г а р о в. Старобългарският разказ „Чудо на св. Георги с българина“ като исторически извор. – Годишник на Духовната академия, IV, 1954–1955, с. 217–240. Хр. К о д о в. Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Българската академия на науките. С., 1969, с. 143–145.

Велики (324–337) насетне и 2) да сближи чрез единството на религията всички поданици в страната, като по този начин ускори етническото обединяване между славяни и прабългари, което започнало да се осъществява в Мизия, Тракия и Македония през първата половина и средата на IX в.

На Борис са му били необходими преди всичко учители, които да подготвят славянски йерарси за българската църква и да въведат славянското богослужение в държавата му. Такива учители се явили пред българския княз едва след разгрома и унищожаването на славянската писменост в Моравия и Панония, когато част от учениците на Солунските братя се устремили към България. Пространното житие на Климент Охридски известява и за горещото желание на изгонените от Моравия славянски просветители да се доберат до българските земи, и за голямата радост и почит, с която ги посрещнал българският владетел: „Изповедниците Христови, понеже знаели, че Господ заповядва на гонените от такъв град да бягат в друг град, *закопнели за България, за България си мислели и се надявали, че България е готова да им даде спокойствие*. Но и нея нямало да достигнат, ако не скривали пътя си... Когато стигнали бреговете на Дунав и видели голямата и поради това непроходима река, свързали три дървета с липово лико и преминали реката... Стигнали в Белград... и се явили при боритаркана, който го пазел. Те му разказали всичко, което се случило с тях, тъй като той искал да го узнае. А като научил това и разбрал, че те са велики и близки на Бога люде, решил, че трябва да изпрати странниците при българския княз Борис, на когото бил военен наместник, защото знаел, че *Борис жадува за такива мъже*. Затова той ги оставил да се съвземат от дългото пътуване и след това ги изпратил на княза като скъпоценен дар и му съобщил, че тези хора са тъкмо такива, каквито той с голямо желание търсел. Когато пристигнали при Борис, те били приети с почит и както трябва да бъдат приети почтени във всяко отношение и уважавани мъже, и били разпитани за случилото се с тях. Те разказали всичко от начало до край, без да пропуснат нещо. След като князът изслушал това, той много благодарил на Бога, че му е изпратил такива слушатели като благодетели на България и че ѝ подарил за учители и устроители на вярата не случайни лица, а изповедници и мъченици."

От думите на Климентовия житиеписец става ясно, че част от Кирило-Методиевите ученици са се насочили към България, защото знаели, че там ще ги посрещнат добре. Без съмнение княз Борис вече се е бил обърнал към Методий с молба да получи от Моравското архиепископство учители за българската църква. И на отиване, и на връщане пратеничеството ще да е минало по най-естествения път към Велика Моравия, през българската крепост Белград, чийто управител (боритаркан) на име княз Радислав (според Второто житие на Наум) е бил отлично осведомен за целите му (иначе не можем да си обясним обстоятелството, че военният комендант на една българска крепост, която е отдалечена стотици километри от столицата Плиска, точно знае от какви хора има нужда владетелят му и че пристигналите странници са тъкмо мъжете, каквито князът жадувал). По причини от политически характер Методий не е могъл да осъществи желанието на княз Борис. От една страна, това би означавало моравският архиепископ изведнъж да се превърне в много голяма пречка Цариград да придобие колкото се може по-силно влияние върху българската държава чрез християнството. От друга страна, това би означавало Методий да се обяви косвено и против папските интереси, защото е известно, че и след 870 г. папа Йоан VIII (872–882) неведнъж се е опитвал да поправи грешката на предшествениците си Николай I и Адриан II и да реши българския църковен въпрос в своя полза.

Наскоро след покачването си на папския престол Йоан VIII изпратил до княз Борис писмо, в което съобщил, че не признава патриаршеското право на Игнатий, понеже бил безразсъден по въпроса за юрисдикцията в България, и че сваля и дори анатемосва гръцките епископи и свещеници в тази страна. Със същото писмо Йоан VIII заплашил, че ще анатемоса и българите като отстъпници, бегълци и нарушители на своите обещания. Подобно писмо, но без антибългарски закани, а с уговорки за доброволен отказ от Цариградската църква папа Йоан VIII изпратил и една-две години по-късно. През 878 г. същият папа пак пише до българския княз писмо, в което отново го съветва да се обвърже към престола на апостол Петър, когото латинското духовенство смята за пръв римски папа: „И тъй обърнете се към блажения Петър, първия от апостолите, когото вие обикнахте, когото избрахте, когото се постарахте да намерите, чиято защита получихте и водите на учението спасително и прилично възприехте и на чието покровителство Вие заедно с всичките си поданици се връчихте и предадохте." На Събора на източните църкви, свикан в Цариград през 879 г., била прочетена папска инструкция, в която имало и искане византийският патриарх да се откаже от България в полза на Рим. На това искане обаче не било отдадено никакво значение.

Става ясно, че въвеждането на славянската писменост и славянското богослужение в България без съгласието на Рим би ознаменувало победата на княз Борис в борбата му за самостоятелна българска църква и край на папския стремеж да подчини в духовно отношение България. Папският престол би се съгласил в България да се въведе славянска писменост и славянско богослужение, но при непременното условие българският архиепископ да се поставя от Рим и да признава върховната власт на папата. Йоан VIII бил вече предвидил подобен ход на нещата и затова в известната си була от 881 г. до моравския княз Светоплък избързал да обяви Методий за църковен глава на всички славянски земи, за което свидетелства и краткият и преразказ в житието на Методий – братъ нашь Меѳодии сты и правовѣрьнъ иесть и апльско дѣланиѥ дѣлаѥть. и въ роукоу иего соуть ѿ ѿа и ѿ апльскаго стола вьсѧ словѣньскъıа странъı. да иегоже прокльнеть проклатъ. а иегоже стıть. тъ стъ да боудı.

Естествено в Цариград са се обезпокоили от възможността Методий да получи църковни права не само над Моравия и Панония, но и над Хърватско и България, и не са скривали гнева си срещу моравския архиепископ. Това добре личи от думите на немските духовници, цитирани в житието му – ꙗко цр҃ь сѧ на нь гнѣваѥть, да аще и обращеть. иѣсть иемоу живота имѣтн.

Както може да се предполага, повод за гнева са големите права, дадени на Методий от папата, макар и символично, над области, за които в Цариград са смятали, че трябва да са подвластни на византийската църква. За гнева към Методий като представител на папската власт във Велика Моравия е имало и друга причина – през 881 г. Йоан VIII прекратил връзката си с Цариград и изпратил ново проклятие срещу патриарх Фотий. Освен това от амвона на храма „Св. Петър" с евангелие в ръце той произнесъл и анатема срещу него в присъствието на многоброен народ. Подобна анатема бил изрекъл още през 867 г. и папа Николай I по повод посланието на патриарх Фотий до източните патриарси, в което изобличил самоуправството на латинското духовенство в България и го обвинил, че е нарушило редица догматични принципи.

Но много скоро византийците избрали по-гъвкаво средство за борба срещу папските домогвания. След като се убедили, че рано или късно княз Борис ще се сдобие със славянска писменост и славянско богослужение, на висшите среди

в Цариград не им оставало нищо друго, освен да отнемат на папа Йоан VIII възможността да се меси в българо-византийските работи, като обещава на българския княз славянско богослужение, славянски книги и славянски учители. Към края на същата 881 г. Методий е бил любезно поканен във византийската столица – да н о томь не хотѧ похоулнтн своюго раба. бъ мѧтвьын въложн въ сръдце црю. ꙗкоже ѥсть прнсно въ роуцѣ бжнн цр҃е сръдце. н посъла кннгы къ. нѥмоу. ꙗко оче чьстьнын. вельмн тебе желаю внд҃ѣтн. то добро сътворн. потроудн са до насъ. да та вднмъ. дон҃ деже ѥсн на семь. свѣте. н мл҃твоу твою прнннмемъ. абне же шьдъшю ѥмоу тамо. прнѧтъ н съ чьстню црь велнкою н радостью. н оученнѥ ѥго похваль. оудьрьжа ѡ̃ оученнкъ ѥго попа н дьꙗкона съ кннгамн. вьсю же волю ѥго сътворн. ѥлнко хотѣ. н не ослоушавъ нн о чьсомьже. облюбль н одарь вельмн. проводн н пакы. славьно до своюго стола. тако же н патрнархъ. Както се вижда от думите на житиеписеца, пряката цел на Василий I Македонец и на патриарх Фотий е била да се сдобият с Кирило-Методиевия превод на Светото писание и с люде, способни да използват този превод за извършване на славянско богослужение, та после с обещания, че ще предоставят славянски книги и славянски духовници да премахнат у българския княз мисълта за ново споразумение със Западната църква. По време на разговорите, водени с Цариград, една от основните теми на които е бил българският въпрос, Методий и придружаващите го ученици още веднъж са имали възможност да се досетят и да се убедят колко е горещо желанието на българския княз да въведе славянската писменост в страната си. Когато няколко години по-късно Климент, Наум и Ангеларий били изгонени от Моравия, те наистина са вярвали, че България ще им даде спокойствие и възможност да продължават голямото културно дело на Кирил и Методий.

В Плиска Кирило-Методиевите последователи са били приети като български учители. Учителската институция е създадена още в зората на християнството и е преживяла своя разцвет през първите векове на н. е. Без да са имали степен в постоянната йерархия, която се е състояла от дякони, презвитери и епископи, учителите са се радвали на голяма почит заради благочестивия си живот и проповедническите си способности. Те са участвали в най-важните дела на Източнохристиянската църква и са заемали видно място в клира (духовенството). През византийската епоха общественото им положение е било толкова високо, че на големите празници и по време на патриаршеските шествия се нареждали сред най-висшите сановници. Тяхното задължение е било да задоволяват нуждите от религиозно знание чрез частни и обществени беседи, в които са разяснявали основните истини на християнската вяра. Те са проповядвали в църквите и извън тях, по народните сборища и из домовете, в църковните училища на епископските средища. Особени са били правата им в земите, населени от езичници, или пък сред новопокръстените, които още не са имали свой епископ. В такъв случай длъжността на учителя до голяма степен е съвпадала с епископската длъжност, особено ако учителят е имал презвитерски сан. Във Византия учителите или дидаскалите са били на царска или на обществена издръжка. Според законите на Алексий Комнин (1081–1116) заплатата им е била около 1,2 кг злато и 50 крини пшеница ежегодно. До идването на Кирило-Методиевите ученици в България учителско звание са имали Константин Философ, Методий и неговият приемник Горазд. При княз Борис и при приемника му цар Симеон титлата учител е била дадена и на Климент и Наум.

На първо време славянските просветители били настанени в двореца (във вътрешната част на Плиска, наречена дворьць) като събеседници и проповедници на българския княз, „когото обхванало силно желание да разговаря всеки ден с

тях, да научава от тях древни истории и жития на светци и чрез техните уста да чете писанията" (Пространно житие на Климент). В предоставените им жилища идвали и други знатни люде „като деца в дома на учителите си, разпитвали ги за всичко, което се отнасяло до спасението". С голямата чест да окажат гостоприемство на славянските проповедници били наградени висшият сановник Есхач, у когото били настанени Климент и Наум, и болярин Чеслав, у когото бил настанен Ангеларий. Но Чеслав не могъл да се нарадва на госта си, който не след дълго починал.

Наскоро при българския княз Борис ще да е дошла и друга група Кирило-Методиеви ученици. От Първото житие на Наум научаваме, че една част от великоморавските презвитери и дякони след смъртта на Методий (885 г.) били скъпо продадени от немските (франкските) духовници на евреите, които ги отвели във Венеция. Но във Венеция пристигнал византийски чиновник по царска работа и като узнал за тях, откупил ги и ги отвел при Василий I Македонец. А император Василий (поч. 886 г.) им възвърнал техните чинове и санове – презвитери и дякони, каквито имали по-рано, дал им и заплата и никой не умрял в робство. В тази случка не бива да се съзират само човеколюбивата постъпка на византийския чиновник и християнските подбуди на императора. Византийската власт се е побояла да не би великоморавските презвитери и дякони да бъдат откупени по нареждане на княз Борис за нуждите на славянската просвета в България – известно е, че българският княз е поддържал добри връзки с християнските средища по северните брегове на Адриатическо море и че е бил добре запознат с интересуващите го събития от политическия и църковния живот там. Броят на неволниците ще да е бил доста голям – според Пространното житие на Климент служителите на олтара във Велика Моравия били към двеста души, а на евреите били продадени по-младите презвитери и дякони, във всеки случай числото на отведените от евреите във Венеция е било достатъчно да задоволи най-насъщните нужди на българската църква от славянско духовенство.

Василий I Македонец и патриарх Фотий без съмнение са си поставили за цел да направят от спасените великоморавски духовници верни слуги на византийската църква, които да използват за своите интереси в България. По същата причина патриарх Фотий положил особени грижи и за онези българи, които княз Борис бил изпратил в Цариград към 878 г., за да се запознаят с живота във византийските манастири, с манастирските устави и с монашеската практика, та отпосле да станат основатели на чисто българското иночество. Но докато замисълът на княз Борис е бил да предаде постепенно управата на манастирите в държавата си от гръцки в български ръце, в Цариград усърдно са се стараели да възпитат бъдещите български игумени във византийски дух. Патриарх Фотий ги изпратил на знаменития по онова време монах Арсений с препоръката той лично да се заеме с непосредственото им обучение. По същото време или малко по-късно в Цариград пристигнал и третият син на княз Борис – Симеон (род. ок. 864 г.), за да се учи в прочутото Магнаурско училище, което някога бил завършил и Константин Философ. Тук младият княз, по кръв и народностно съзнание българин, но по култура и начин на мислене византиец (съвременниците му са го наричали полугрък), придобил големи познания (в Цариград между другото Симеон е изучавал риториката на Демостен, силогизмите на Аристотел). Изглежда, че със съгласието на баща му той е бил готвен за висш български духовник, заради което в Цариград му било дадено високо образование и византийско възпитание, а освен това и монашеско звание. По този начин, чрез обучена във

византийски дух българска йерархия, императорът и патриархът са се надявали, че ще могат да овладеят българската църква и да наложат веднъж завинаги византийското богослужение в България, за да подчинят по такъв начин страната на византийските верски и политически интереси. Но настъпилите събития попречили на този замисъл.

През 886 г. починал Василий I Македонец. Наскоро след смъртта му двадесетгодишният престолонаследник Лъв VI философ (886–912) принудил Фотий да се откаже от патриаршеския престол в полза на шестнадесетгодишния му брат Стефан I (886–893). В последвалото дворцово преустройство и сближаване с папа Стефан V (883–891) българският въпрос бил позабравен, което позволило на княз Борис да привлече една част от великоморавските дякони и презвитери, както свидетелства за това Първото житие на Наум – нь овїн въ коньстантинъ градъ цр҃емн набднмн покон прїеше. wвьн въ бльгарскоу зємлю пришьше съ великою чьстїю покон прїеше. С тази група ще да е дошъл и презвитер Константин, който в преписката към своя превод на „Четири слова срещу арианите“ от Атанасий Александрийски съобщава за себе си, че е ученик на Методий, архиепископа на Моравия. По това време ще е бил повикан да се завърне в България и княз Симеон.

Като се възползвал от благоприятната за момента вътрешна и външна обстановка (наличие на известен брой славянски просветители и свещеници в България, смяна на държавния апарат във Византия и нови насоки на византийската дворцова политика), княз Борис и неговите първи съветници Климент и Наум начертали добре обмислен план за въвеждане на славянска просвета и славянско богослужение в страната. Решено било това да стане постепенно, без спречкване с Цариградската патриаршия или с висшето гръцко духовенство на българска служба, по начин, който да не е в противоречие с църковните правила (канони). Най-леко е било преобразованията да започнат от югозападните краища на страната поради това, че властта на цариградския патриарх се е простирала върху западните български земи по-слабо, отколкото върху източните български земи вследствие старото разпределение на Източната Римска империя на префектура Изток (5 диоцеза) и префектура Илирик (2 диоцеза). Тъй като това разпределение е играло известна роля при взаимоотношенията на новооснованата българска църква с цариградския патриарх и с римския папа при вътрешното устройство на религиозния живот в средновековна България и при решаването на някои важни кирило-методиевски въпроси, ще е необходимо да се дадат исторически подробности (вж. приложената карта).

По-голямата част от префектурата Изток – 4 диоцеза – се е намирала в Мала Азия, Близкия изток и Египет. На Балканския полуостров се е намирал само диоцезът Тракия, който към края на IV в. от н.е. е включвал следните провинции – Скития (днешна Добруджа), Долна Мизия (останалата част на Североизточна България), Емимонт (днешна Източна Тракия с център Адрианопол), Тракия (днешна Западна Тракия с център Пловдив), Родопа (Родопите и Беломорска Тракия), Европа (земите на юг и изток от линията Ахтопол – Енос на устието на Марица без най-близките околности на Цариград). До разделянето на Римската империя на Източна и Западна (395 г.) префектура Илирик е била много голяма и е включвала пет диоцеза. Но три от тях, а именно Далмация, Панония и Норик (т. нар. II Илирик) са останали в Западната Римска империя, а диоцезите Дакия и Македония (т. нар. I Илирик) са останали в Източната Римска империя. Диоцезът Дакия се е състоял от пет провинции: Горна Мизия (земите между Морава и Дрин), Крайбрежна Дакия (западната част на Дунавската равнина),



Вътрешна Дакия с център Сердика (София) и градовете Ниш и Пауталия (Кюстендил), Дардания (Северна Македония с център Скопие и Косово поле) и Превалитания (Северна Албания с център Шкодра). Диоцезът Македония се е състоял от шест провинции: Нов Епир (Южна Албания и Северен Епир), Стар Епир (Южен Епир), Македония I с център Солун и градовете Филипи на север от Кавала и Верея (Бер) на запад от устието на Вардар, Македония II (Средна Македония с център Стоби, там където р. Черна се влива във Вардар), Тесалия, Ахайа (Елада) и Крит. Това административно деление на интересуващата ни част от Римската империя е било в общи линии завършено още при император Диоклетиан в 279 г. и Константин I (324–337).

От времето на Константин, когато християнството станало официална религия и постепенно се създало църковно свещеноначалие (йерархия), във всяка област, която на латински се наричала провинция, а по гръцки епархия, е бил поставен църковен надзирател, наречен архиепископ или митрополит. На архиепископа пък са били подчинени епископите – църковните надзиратели, каквито е имало в по-главните градове на провинцията (епархията). Епархиалните митрополити (архиепископите) също са били подчинени на други по-главни от тях свещеноначалници, които били смятани за ръководители на Вселенската Христова църква. Изпърво те са се наричали по гръцки екзархи, а по латински – примаси. Според шестото правило на Първия вселенски събор, свикан в Никея през 325 г., най-големи били правата на римския, александрийския (египетския) и антиохийския (сирийския) архиепископ. Седмото правило на същия събор дава високи права и на ерусалимския епископ[6]. Изпърво цариградският църковен

[6] Именно представителите на Александрийската, Антиохийската и Ерусалимската църква е трябвало да бъдат съдници в спора между папските легати и цариградския патриарх (вж. по-горе), когато на събранието, свикано на 4.III. 870 г., неочаквано за всички българският пратеник Петър изрекъл: „Досега бяхме езичници и съвсем наскоро познахме истинския бог Исус

Институт за литература БИБЛИОТЕКА

престол не е имал особени права и даже е бил подчинен на александрийския архиепископ. Но поради нарасналото политическо значение на Цариград, който от времето на Константин Велики, още преди разделянето на Римската империя, е новата столица (Νεὰ Ῥώμη), на Втория вселенски събор, свикан в Цариград през 381 г., цариградският епископ бил провъзгласен за пръв след римския – константинъ же града епп҃ж имѣти старѣишиньство чьсти съ ромьскъимъ епп҃омь. зане бъти емоу новоуоумоу рнмоу (Ефремовска кръмчая от XI в., трето правило). По решение на IV вселенски събор, свикан в Халкидон (451 г.), който му признал равна власт с главата на Римската църква (28 правило), цариградският митрополит е имал право да поставя епископи в два диоцеза – Тракия и Понт, от които само единият е бил на Балканския полуостров, а другият се е намирал в Мала Азия, по южните брегове на Черно море. Съгласно определението на същия вселенски събор митрополитите (архиепископите) на Цариград, Александрия, Антиохия, Ерусалим и Рим получили патриаршеска титла в знак, че имат еднакви права и не са подчинени нито един на друг, нито на по-висш свещенослужител. Властта на римския архиепископ, когото простолюдието наричало папа, по онова време се е разпростирала върху всички западни земи, включително и над Източен Илирик с двата му диоцеза Дакия и Македония, независимо че те са били част от Източната Римска империя (Византия).

Това църковно разделение не било в съответствие с новите политически отношения в Европа след падането на Западната Римска империя (476 г.) и възхода на Византия при Юстиниан (527–565), който успял да възстанови гражданската и църковната уредба в балканските земи, безмилостно опустошени от вестготи, хуни, остготи и други варварски народности. Между другото император Юстиниан учредил и ново автокефално архиепископство, съставено от епархиите (старите римски диоцези) Крайбрежна Дакия, Вътрешна Дакия, Горна Мизия, Дардания, Превалитания, Македония I и Македония II, т. е. от цялата северна част на префектура Илирик без диоцеза Нов Епир. Дотогава тези земи се управлявали от солунския митрополит, който се смятал за папски наместник (викарий) и не бил подчинен на цариградския патриарх. Към новото архиепископство спадала и онази част от Панония, която тогава се намирала под византийската власт. Но стотина години по-късно новоучреденото архиепископство става варварска земя, в която се настаняват многобройните славянски племена, придошли от северната страна на Дунава. Не само епархиите от т. нар. Първа Юстиниана, но и много епархии, които са били подвластни на цариградския патриарх, са ославянени и опоганени и след 681 г. една след друга стават области на езическата българска държава, основана от хан Аспарух. А онези епархии от някогашната префектура Илирик, които Византия успяла да задържи или покъсно да си възвърне, били присъединени към Цариградската патриаршия. През 731 г. в отговор на афоресването му като иконоборец от папа Григорий II и папа Григорий III император Лъв Исавър наредил да се отделят от Западната църква всички византийски земи в Илирик и Южна Италия, а освен това Сицилия и Крит и да бъдат подчинени на Цариградската патриаршия. Естествено патриаршеската власт не е успяла да се разпростре върху онези части от Източен Илирик, които били завоювани от варварите.

Христос. А за да не седим в заблуда, ние желаем да узнаем от вас, представители на великите патриарси, на коя църква ние принадлежим?“ Очевидец е Анастасий Библиотекар, който ни е разказал за подробностите. Вж. Извори за българската история, т. VII, 1960. М. Д р и н о в. Исторически преглед на българската църква от самото ѝ начало до днес. – В: Избрани съчинения, т. II. С, 1971, с. 30–31.

След присъединяването на България към византийската църква (870 г.) чрез изпратения от Цариград архиепископ властта на византийския патриарх безспорно се разпростряла върху онези български земи, които някога са влизали в префектурата Изток, и по-точно в диоцеза Тракия. Това са били следните части от България:

1. Някогашната провинция Долна Мизия със старо митрополитско седалище Маркианопол (до гр. Девня). По времето на княз Борис тази област се е обособила като българска епархия с църковно средище в Дръстър (Силистра). Тъй като в областта се е намирал столичният град Плиска, митрополит на епархията е бил изпратеният гръцки архиепископ.

2. Голяма част от старата провинция Тракия с център Филипопол (Пловдив), който е бил митрополитско седалище и при княз Борис.

3. Северната част на старата провинция Емимонт – земите от двете страни на Източна Стара планина на юг до Сакар и Странджа. Митрополитското седалище се е намирало в Овеч (Провадия).

Неопределено е било положението на някогашната провинция Скития (Южна Добруджа), където и през средата на IX в. са съществували остатъци от старата готска (арианска) църква, която е била смятана за неправославна (еретическа) – според учението на Арий, живял през IV в., Бог-син не е единосъщен на Бог-Отец и не притежава абсолютните божествени свойства – всемогъщество, всезнание и безгранична святост. Седалището на готската (арианската) църква в българските земи по времето на княз Борис се е намирало в Томи (Кюстенджа). Като оръжие в борбата си срещу намиращите се и през първото десетилетие на X в. в България (Северна Добруджа) ариани Константин Преславски е използвал „Четири слова срещу арианите" от Атанасий Александрийски, които той превел от гръцки на старобългарски език.

Формално правата на цариградския патриарх чрез архиепископа на България са се разпространили и върху онези български земи, които някога са влизали в префектурата Източен Илирик, и постановленията на Цариградската църква са били в сила за всички български земи. Така напр. на църковния събор, свикан през 879 г. в Цариград, освен архиерея на Овеч (Провадия) са присъствали и Гаврил, епископ на Охрид, от някогашната провинция Нови Епир, и Агатон, епископ на Моравск (седалище на десния бряг на р. Морава при вливането ѝ в Дунав) от някогашната провинция Горна Мизия. И все пак въпросът за юрисдикцията в западнобългарските земи по времето на Методий и неговите ученици не е бил окончателно и безвъзвратно решен в полза на Цариградската църква. Така напр. в писмото си от 16.IV.878 г. до княз Борис папа Йоан VIII афоресва българския презвитер Симеон, който бил незаконно ръкоположен за епископ на Белград от някакъв друг епископ в България на име Георги. По-особеното църковно положение на западнобългарските земи е било взето предвид век и половина по-късно от Василий II Българоубиец, който след разгрома на българската държава през 1018 г. не ги подчинил на цариградския патриарх, а ги отделил в архиепископия България. В тази архиепископия са влизали всички земи от някогашната префектура Източен Илирик, които през VI–VII в. са били завоювани от славяните, а през IX и X в. са влизали в границите на българската държава. За епархиите на архиепископия България по времето на Василий II вж. неговата грамота от 1019 г.[7] Тези епархии са се намирали в някогашните римски провинции Горна Мизия, Крайбрежна Дакия, Вътрешна Дакия, Дарда-

[7] Изд. Й. И в а н о в. Български старини из Македония. С., 1931, с. 547–562.

ния, Македония I, част от Нови Епир, част от Македония II. В архиепископия България е попаднал и град Срем (Сирмиум), който някога се е намирал в Западен Илирик и е бил главен град на диоцеза Панония; както е известно, същият град е бил обявен от папа Адриан II за седалище на моравско-панонския архиепископ Методий. Крайно любопитно е, че в парижкия списък на българските архиепископи[8] (οἱ ἀρχιεπίσκοποι Βουλγαρίας, да се разбира архиепископи на архиепископията България, учредена от Василий II Българоубиец), съставен към средата на XIII в., като пръв архиепископ на България е посочен Протоген, архиепископ на Сердика (главен град на някогашната провинция Вътрешна Мизия), който е участвал в Първия вселенски събор (325 г.). С това се подчертава, че архиепископия България е приемница на старата християнска църква в някогашната префектура Илирик. Като втори архиепископ е посочен Методий, „роден брат на свети Кирил Философ, ръкоположен за архиепископ на Морава Панонска", и Горазд „ръкоположен от Методий, а после изгонен от духоборците". Посочването, че Методий и приемникът му Горазд са архиепископи на България, което датира от XII в., не бива да се разглежда като чиста измислица, като се има предвид, че за седалище на Методий, както се каза по-горе, е бил определен град Срем (Сирмиум) на р. Сава, главен град на някогашния диоцез Панония в Западен Илирик, и че същият град по времето на Василий II Българоубиец е влизал в новоучредената архиепископия България. Именно историята и традициите на архиепископия България от времето на Василий II насетне, когато тя е съществувала като независима от Цариград църковна единица, показват, че и при княз Борис западнобългарските земи са имали по-особен статут, от който умно и енергично се е възползвал българският княз.

Според Пространното житие на Климент княз Борис най-напред извършил административната реформа, като отделил Кутмичевица от онази част на българската държава, която била подчинена на Котокий, и поставил за началник на новосъздадената област Домета или Добета вместо Утър: „След това, понеже истинският божи помощник Михаил, когото нашият разказ нарече по-рано и Борис, не преставал да насочва всичките си сили към това, как да създаде на светите мъже пълна свобода за божието дело, след като бог му внушил тази мисъл, той отделил Кутмичевица от Котокий, поставил ѝ за управител Добета, като освободил Утър от областта, предал блажения Климент на Добета или по-скоро Добета на Климент и още по-точно да кажем, предал ги един на друг: единият като послушен във всичко, а другият – да си служи с първия като с помощник при решенията си. Климент бил изпратен за учител в Кутмичевица и било издадено нареждане до всички жители на тази страна да приемат светеца с почит, да му предоставят преизобилно и щедро всичко, да го удостояват с дарове и чрез видимите неща да разгласят между всички съкровището на любовта, което е вложено в душата."

Въз основа на географските данни, които ни съобщават двете Климентови жития (Пространното и Краткото), съдържащи имената на градовете Охрид, Девол и Главиница, може да се заключи, че областта Кутмичевица се е намирала между западния бряг на Охридското езеро и между поречията на реките Девол и Шкумба до адриатическия бряг. Всъщност това е онази част от някогашния диоцез Нови Епир, която се е намирала в границите на българската държава. До отделянето ѝ като обособена област Кутмичевица, подчинена на местния управител Утър, е била част от съседния комитат, управляван от Котокий (през

[8] Пак там., с. 564–568.

866 г. комитатите в българската държава са били 10). Навярно Котокий е бил началник на областта, която е включвала стария диоцез Македония II и онази част от някогашните диозеци Македония I и Нови Епир, която е била под българска власт. Отделянето на Кутмичевица като независима църковна област, неподчинена на епископа на областта, която управлявал Котокий, не е било противозаконно (неканонично), тъй като земите, в които е бил изпратен като учител Климент, не са били част от някогашния диоцез Македония II и би следвало да се разглеждат като самостоятелна църковна единица. Но в Кутмичевица княз Борис не е учредил ново епископство, което би означавало, че пряко подчинява епархията на гръцкия архиепископ в България и следователно на цариградския патриарх. В известен смисъл Кутмичевица в църковно отношение е била ничия – тя не е влизала нито в границите на Юстиниана Прима, нито в земите, които през VIII в. са били присъединени към Цариградската патриаршия, няколко века преди Борис тя е престанала да бъде и част от църковната област на римския папа.

Като се възползвал от обстоятелството, че в Кутмичевица все още е имало много езичници, българският владетел предоставил на Климент тази земя като мисийна област, в която той да действа не като епископ, а като учител и следователно да се ползва с пълна църковна свобода, произтичаща от учителското му звание в една новопокръстена страна. И наистина, както узнаваме от Пространното житие на Климент, „обикаляйки всички области, които споменахме, той високо проповядвал на езичниците божието спасение". Но същностната цел на княз Борис е била да подготви български служители за църквата в страната, а именно презвитери и дякони (степени в постоянната йерархия) и иподякони (поддякони), и анагности (четци на славянски език), чиито длъжности са били спомагателни (нейерархични). Тази изключително отговорна задача е била възложена на Климент, и то в Кутмичевица, която в църковно отношение не е била подчинена на никого, далеч от очите и ушите на гръцкия архиепископ в България и следователно и на цариградския патриарх. Според Пространното житие на Климент през неговото странстващо училище за седем години са минали до 3500 ученици – „той имал във всяка епархия избрани между другите и те никак не били малко, защото се наброявали до 3500; с тях той прекарвал повечето си време и им разкривал по-дълбоките места на писанията". Естествено този много голям брой не е бил предназначен само за Кутмичевица, а за всички области (комитати) на България, които без новоотделената Кутмичевица са били десет. Според Пространното житие учениците са били от цялата българска земя – „във всяка област той си служел с триста ученици без техните помощници". Климент ги обучавал на славянско четмо и писмо и на съвършен християнски живот. От тях по думите на житиеписеца той поставял четци, поддякони, дякони и свещеници.

Дейността на Климент в Кутмичевица и извън пределите ѝ не е могла да бъде осъдена като неканонична поради това, че самата Кутмичевица е била самостоятелна църковна област и в новопокръстените земи учителското звание е давало много големи права, споменати още в старохристиянското съчинение „Учение на дванадесетте апостоли". Според това съчинение учителите са били близки по ранг до апостолите и странстващите пророци и са обладавали висши (божествени) благодатни дарования. Освен това Климент е имал съвършен християнски живот и още приживе се е ползвал със славата на борец за православие, защото в Панония е бил измъчван от немските (франкските) духовници, привърженици на йопаторската ерес (учение на Западната църква, според което

Светият дух изхожда не само от Бог-отец, но и от Бог-син (filioque) – това учение било отхвърлено от Източната църква на съборите, свикани в Цариград през 867 и 879 г.

И така още първите години след пристигането на Кирило-Методиевите ученици в България в западните български земи е било създадено културно-просветно средище под непосредственото ръководство на Климент. По причини от църковно-политически характер славянското богослужение е било въведено най-напред в Кутмичевица, мисийната област на самия учител Климент, а едновременно са били подготвени голям брой презвитери и дякони, за да въведат при сгоден случай славянското богослужение по цялата българска земя. Такъв сгоден случай обаче не настъпил толкова бързо, колкото се искало на славянските просветители в България. Много скоро те се сблъскали със силни и яростни противници – от една страна, висшето гръцко и прогръцки настроено духовенство в България, а, от друга страна – с новия княз Владимир, който през 889 г. сменил княз Борис и през следващите четири години управлявал страната.

Изпърво е било нужно да се преведат наново богослужебните книги от гръцки на старобългарски език. Такива преводи Климент, Наум и Ангеларий не са могли да донесат със себе си, тъй като в Панония те едва са останали живи – според Пространното житие на Климент, след като били изведени от тъмницата, те били предадени на немските войници, за да бъдат завинаги изгонени от страната, а немските войници ги влекли голи и после ги изоставили в леденостудената крайдунавска мъгла. В България Кирило-Методиевият превод е бил възстановен почти дословно по памет, въз основа на гръцкия текст, и то твърде лесно, тъй като славянските просветители са знаели голяма част от старобългарския текст наизуст (псалмите, които те непрекъснато пеели, Изборното евангелие и Изборния апостол, които са слушали всяка събота и неделя в църква), а и самите те са били опитни книжовници и преводачи – първи помощници на Кирил и Методий в мисията им сред западните славяни. Възобновените Кирило-Методиеви преводи са били първите славянски книги в България. До времето на Наум, Климент и Ангеларий в българските земи не е била въведена глаголическата писменост, а богослужението се извършвало на гръцки.

Според едно съчинение, наречено „Втора апология на българската книга", чийто текст е близък до О писменехъ на Черноризец Храбър, българите били след покръстването си дванадесет години без писменост (вниже славнѣне вь лѣть бес писанига). Но, както отбелязва Н. Драгова[9], кирилското вь (12) е транслитерация на глаголическото ⱎⱏ (23), което съответства на срока от покръстването на княз Борис през 864 г. до възобновяването на Кирило-Методиевите преводи след идването на Климент, Наум и Ангеларий в България през 886 г. И според Черноризец Храбър след като са се покръстили, славяните изпърво били принудени да изписват своята реч с римски (латински) и гръцки букви вез оустроениа – така било много години и едва по-късно Бог им изпратил Константин Философ, който им сътворил 38 букви (глаголическата азбука). Това съобщение на Черноризец Храбър не бива да се възприема буквално. Отначало разказът следва историческия ход на събитията – езичеството, покръстването на славяните при княз Борис, многото години до идването на Кирило-Методиевите ученици, през които славянската реч е трябвало да бъде предавана най-напред с латински (рим-

[9] Н. Драгова. Втората апология на българската книга и нейните извори. – В: Константин-Кирил Философ. Юбилеен сборник по случай 1100 годишнината от смъртта му. С., 1969, с. 315–347.

ски), а след това и с гръцки букви – навярно става дума за надгробните надписи на гръцки и латински език, задължителни при всяко по-голямо християнско погребение, в които е трябвало да се записват с чужда азбука имената на починалите славяни. Очевидно под по томь же, с което започва фразата за Константин Философ[10], не се има предвид датата, когато е била изобретена славянската азбука (862 г.), защото фактически това събитие предхожда кръщението на българите (864 г.). От гледище на българските славяни Бог е изпратил Константин Философ, или по-скоро неговото дело (неговите букви) много години подир покръстването, след като дълго време същите славяни са записвали имената на своите покойници с латински и гръцки букви (и тако бѣша мъногꙋ лѣта).

Онези Кирило-Методиеви ученици, които са останали в Плиска или нейните околности, се посветили на усилена книжовна работа. В скоро време са били възобновени преводите на Изборното евангелие, Изборния апостол, Псалтира, някои избрани старозаветни четива (паримейника). Както установи нашият учен Георги Попов[11], по това време презвитер Константин е създал и българската част на Триода (църковни песнопения от Сиропустната събота до Връбница). Преведени са били и някои хомилии (проповеди) за най-главните християнски празници като Рождество Христово, Страстната седмица и др. Важно участие в книжовната работа е взел и Климент. Той е съставил наставления за празници и общи похвални слова за апостоли и мъченици. Тези творби са били много удобни за практическа употреба – могли са да се използват при разни случаи само като се замени името на празника или на честваното лице. Освен това Климент и презвитер Константин са написали и псалмоподобни акростихови произведения за прослава на някои важни християнски събития[12].

Вече по времето на княз Владимир (889–893) по молба на Наум презвитер Константин се заел да състави сборник от кратки неделни поучителни беседи, който в науката е получил името Учително евангелие. Това се вижда от приписката към Московския препис на споменатата книга, в чието начало бил поместен портретът на княз Борис – сего ради и азъ оумаленныи константинъ. оубѣжденъ бывъ на се твоимь прошеньи. брате наоуме. и сими повелѣньми прѣжде къ твоемоу съмиренью прѣклонихъ са. От правните паметници по нареждане на княз Борис е бил преведен на старобългарски основният християнски наказателен закон на българската държава, известен под името законъ сѫдныи людьмъ. Изпърво този закон ще да е бил съставен на гръцки език въз основа на някои византийски законодателни текстове, главно Еклогата на Лъв Исавър (717–741) и Константин Копроним (741–775), но с много изменения и преправки, а също и въз основа на „Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите“[13].

---

[10] по томь же человѣколюбьць богъ строи вьсѣ и не оставлѣи человѣча рода безъ разоума. нъ вьса къ разоумоу привода и съпасенью. помиловавъ родъ словѣньскъ. посъла имъ сватаго констянътина философа, нарицаемаго кирила, мѫжа праведьна и истиньна. и сътворн имъ писмена три десате и осмь. ова оубо по чиноу грьчьскыихъ писменъ. ова же по словѣньсцѣи рѣчи.

[11] Г. П о п о в. Новооткрита оригинална старобългарска част на триода. – Български език, XXVIII, кн. 6, 1978, с. 497–507.

[12] Вж. Г. П о п о в. Новооткрити химнографски произведения на Климент Охридски и Константин Преславски. – Български език, XXXII, 1982, с. 3–26.

[13] Вж. В. З л а т а р с к и. Какви канонически книги и граждански закони Борис е получил от Византия. – В: Избрани произведения, т. I, С., 1972, с. 230–266. М. А н д р е е в. Къде е бил създаден „Законъ сѫдныи людьмъ“. – Славянска филология, т. V, 1963, с. 113–162. В. Г а н е в. Законъ сѫдныи людьмъ. Правно-исторически и правно-аналитични проучвания. С., 1959. Б. Я н о в с к и. Още по въпроса за произхода и същността на „Законъ сѫдныи людьмъ“. – Год. Соф. унив. Юрид. фак., т. 52, кн. 2, 1962, с. 325–404.

Изпърво старобългарският богослужебен език се е използвал в тесния кръг на Кирило-Методиевите ученици, останали около българската столица, и от онези лица, които те и князът са успели да спечелят за делото на славянската просвета и култура. Обновената старобългарска книжнина не е могла да бъде въведена във всеобща и официална богослужебна употреба, и то именно в Плиска, поради големите пречки от църковно-политическо естество, на каквито би се натъкнал подобен опит. Но не е имало съществена спънка в Плиска или близо до нея да се отвори българско училище, в което да се преподава славянско четмо и писмо. Разбира се, за да не се дразни Цариградската патриаршия, част от обучението се е извършвало по гръцки книги и на гръцки език, ала наред с това са се давали и основите на славянската грамотност и се е насаждал култът към Кирил и Методий като първи славянски просветители и знаме в борбата за просвета и култура на роден език. Това личи от заключителната част на О писменехъ, в която четем: аште ли въпросиши словѣньскыа боукаря глагола. къто въı. писмена сътворилъ иестъ или къниг҃ы прѣложилъ. то вьси вѣдатъ и отъвѣштаваше рекѫтъ. сватъıи конъстантинъ философъ. нарицаемъıи курилъ. тъ намъ писмена сътворн и къниг҃ы прилож. и мефодие братръ иего. сѫтъ бо иеште жнвн. иже сѫтъ видѣли нхъ. Тук боукаре означава ученици, които са пишели азъ боукы на восъчни дъсчици (пинакиди) – това са хора, които току-що са били ограмотени, но вече са били усвоили основните истини за живота и делото на Кирил и Методий чрез катехетно обучение (могли са да дават готови отговори на определен брой важни въпроси).

За да се увековечи делото на Солунските братя, името на Кирил е било вмъкнато в Службата на Сиропустната събота (на този факт напоследък обърна внимание Георги Попов) и за всеки от тях поотделно е бил написан канон. Възможно е канонът за Кирил да е бил съчинен още във Велика Маровия, но канонът за Методий със сигурност е съставен в България от презвитер Константин в акростих[14].

Успехът на славянските книги и на славянското богослужение не е могъл да не смути и да не стресне вече обособилата се силна и влиятелна елинофилска група, съставена главно от византийски духовници на българска църковна служба. Предвидили и предусетили, че българското просветно дело още в зараждането си крие страшна заплаха за интересите на византийската църква в България, гръцките духовни пастири се вдигнали на борба срещу делото за славянска писменост и култура, като са прибягнали до доводите на триезичниците. Именно срещу елинофилското крило в българската църква от 90-те години на IX в. е написано полемичното съчинение О писменехъ на Черноризец Храбър, който брани делото на Кирил и Методий от нападките на триезичниците и воюва за утвърждаването на старобългарската грамотност. Старобългарският писател оборва със завидна филологическа култура триезичната догма и твърдението за първенството на гръцката писменост и на гръцките книги. Но основният му довод е, че славянската писменост е по потекло християнска и че е създадена от свят човек – тѣмь же словѣньскыа писмена сватѣнша сѫтъ и чьстьнѣнша. сватъ бо мѫжь сътворилъ ıа иестъ. а гръчьскыа иелнни погани.

Гръцките духовници в България се опитали да оспорят високите качества на старобългарския евангелски превод с богословски доводи. Едно от обвиненията им било, че при превода от гръцки на старобългарски се променя родът на някои съществителни, което е пречка за правилното тълкуване на Светото писание. Остри нападки ще е имало преди всичко срещу превода на τὸ ἅγιον

[14] Вж. Dr. K o s t i č. Бугарски епископ Константин – писац службе св. Методију. – Byzantinoslavica, VII, 1937–1938, p. 189–211.

πνεῦμα със сватъıн доухъ. Τὸ ἅγιον πνεῦμα е термин, който има пряко отношение към учението на Светата Троица (ὁ πατὴρ, ὁ υἱὸς, τὸ πνεῦμα в гръцки, отьць, сънъ, доухъ в старобългарски) – крайъгълния камък на християнската православна вяра от Първия или Никейския вселенски събор (325 г.) насетне. В старобългарския, както и в латинския превод освен бащата (pater) и сина (filius) се явява и трети ипостас (свойство) от мъжки род (сватъıн доухъ, spiritus sanctus), докато в гръцкия оригинал Светият дух е неутрално по родов признак божествено начало (τὸ πνεῦμα – среден род). Като са се позовавали на обстоятелството, че по родов признак отьць, сънъ и сватъıн доухъ не съвпада с ὁ πατὴρ, ὁ υἱὸς, τὸ πνεῦμα, но съвпада с pater, filius, spiritus sanctus, елинофилите в българската църква навярно са се помъчили да обявят Кирило-Методиевия евангелски превод за неортодоксален (прозападен). Подбуда за подобно обвинение ще да е била и анатемата, която през 867 г. Цариградският събор отправил срещу папа Николай I, загдето Римската църква между другото посегнала и върху символа на вярата, приет от Първия вселенски събор, като прибавила в него и думите, че Светият дух произхожда и от сина (filioque).

Един от старобългарските паметници, Македонският кирилски лист, съдържа защитна реч срещу духовници, които са обвинявали Кирило-Методиевия превод на Евангелието в богословско и езиково несъвършенство, покрай другото и в това, че родът на имената в превода не отговаря на рода на имената в оригинала, което е могло да стане повод за криво разбиране и тълкуване на Светото писание. В своя отговор неизвестен български книжовник, може би бъдещият български екзарх Йоан, заявява, че заради дребни несъответствия и неточности в евангелския превод (н да аште н хоудѣ сѧ къде обрaштеть прилоꙗено нѣчьто) не бива да се отхвърля главното и важното – евангелската истина, която е еднаква за всички. Дори и да има места, които могат да дадат повод за неправоверност, заради тях не бива да се отрича и останалото, което е в пълно съгласие с вярата – не вьсе елнко глаѫть зьловѣрьнин отьвѣгатн ѥсть лѣпо н отьметатн. мьного бо нсповѣдаѫть ѣкоже н мы нсповѣдаѥмь. Но и да има недобре преведени места, в тях не бива да се вижда зъл умисъл, а неизбежна последица от нееднаквия граматичен строеж и нееднаквата стилистична употреба в езиците – не бо нь нже глаголь вь нномь ѧзыцѣ красьнь вь дроуѕѣмь некрасьнь сы. н нже вь дроуѕѣмь гьрдь. то вь нномь не сы. н нже вь нномъ славьнь то вь дроуѕѣмь не сы. н еже нмѧ мѫжьско то вь нномь ѧзыцѣ женьско. ꙗкоже се грьчьскы мѫжьско нмѧ потамос астнрь а словѣньскы женьско рѣка ѕьвѣздa. Затова от превода не бива да се иска точно да прилича на оригинала, а вярно да предава смисъла му – не бо ѥсть льзѣ вьсьде съмотрнтн елнньска глагола нь разоумa нсталго ноужда блюстн, не трябва да се превежда заради дословна прилика, а заради разума, който се съдържа в писанието – не бо нь разоумa радн прѣлагаѥмь... сказанна сн вьсѣ а не тьчнѫ глаголь радн.

Възобновяването на Кирило-Методиевия превод е изисквало сверка с гръцките оригинали и е било придружено от някои незначителни преправки на първоначалния текст, който учениците са запаметили и донесли в България. Именно тези дребни преправки, неизбежни при пресътворяването на славянските богослужебни книги, са дали повод на противниците на Кирило-Методиевото дело да твърдят, че Константин Философ не е превеждал добре, понеже книгите му се дооправят, срещу което убедително е възразил Черноризец Храбър – аште лн както речетѣ. ꙗко нѣстъ оустронлъ добрѣ. понеже сѧ постраꙗѭтъ н ѥще. отъвѣтъ речемъ снмъ. н грьчьскъı такождe мъногашьдн сѫтъ постраꙗaлн акнла н снмахъ н по томь ннн мъножн. оудобѣе бо ѥсть послѣждe потворнтн неже прьвѣе сътворнтн.

Но умелата, обоснована защита срещу нападките на византийското духовенство в България не е била достатъчна за тържеството на Кирило-Методиевото

дело. Много скоро Кирило-Методиевите ученици и техните привърженици се сблъскали с още по-силен противник в лицето на българската държавна власт. През 889 г. княз Борис е трябвало да се оттегли от престола и на негово място дошъл най-големият му син Владимир. Докато цялата вътрешна политика на княз Борис е имала за цел по-скорошното сливане на славяни и прабългари в единна българска народност (важно обединително звено е била християнската вяра, която князът успял да наложи като официална религия на мястото на твърде различните помежду си прабългарски и славянски езически култове), Владимир е помислил преди всичко за интересите на старата, прабългарска по потекло аристокрация, която не е била доволна от важните промени през първите десетилетия след покръстването, понеже те засилили ролята на славяните в управлението на страната и отслабили значението на боилите, в чиито ръце се намирал и прабългарският държавен религиозен култ. Ясно е било, че след пълната победа на старобългарския книжовен език в християнското богослужение и в държавната канцелария (а мнозина са съзнавали, че тази победа е близка и неизбежна) прабългарското участие в управлението на държавата и в държавния живот още повече ще отслабне. Княз Владимир е бил в еднаква степен противник и на християнската религия, която давала на всички поданици в страната еднакви верски права, а следователно и възможност на славяните да се издигат до висши държавни служби, и на славянската писменост като най-важното средство и оръжие в ръцете на славянските първенци, чрез което те се домогвали до роля и участие в държавния и обществения живот.

Ръководен в държавническата си дейност от подобни съображения, княз Владимир, когото западният летописец Регино, абат Прюмски (поч. ок. 915 г.), е обрисувал като човек, който прекарва времето си в пиянство, гощавки и разпътство и с всички средства подканя новопокръстения народ към езическите обреди, не е могъл да не срещне отпор от страна на групата Кирило-Методиеви ученици, останали в Североизточна България под ръководството на Наум. Към тази група са се присъединили и редица по-млади духовници от българско потекло, сред които е бил и Симеон, третият син на княз Борис (не без основание някои изследвачи, като напр. В. Златарски, отъждествяват Симеон с Черноризец Храбър, позовавайки се на факта, че авторът на О писменехъ има познания, които би могъл да добие само в най-голямото по онова време училище – Магнаурската школа).

Има редица указания, че делото на Кирило-Методиевите ученици се е натъкнало на яростна съпротива от страна на княз Владимир, който се е опитал да възстанови прабългарското езичество и да задуши славянската просвета. И ако князът все пак се е боял от по-сурови мерки срещу представителите на официалната византийска църква в България, понеже това би усложнило твърде много политическите му отношения с Цариград, срещу Кирило-Методиевите ученици, които не са били представители на нито една от официалните църкви, той е имал пълната свобода за своеволия и саморазправа, още повече че от мнозина гръцки духовници в България славянското богослужение му е било сочено като неправоверно и еретическо.

В „Азбучна молитва“ презвитер Константин се обръща към Бога с гореща молба да бъде избавен от фараонска злоба – иносказателен намек за преследване от страна на княза, и с вяра, че скръбта му ще стане радост:

фараона мѧ зълобы избави.
херувимьскѫ мн мысль подан же.
о чьстьнаꙗ и сватаꙗ тронце.
печаль моѭ въ радость прѣложи.

В 43-ата беседа от Учителното евангелие презвитер Константин призовава слушателите си да славят Бога, без да се боят от царя, без да се стъписват пред болярите и без да се срамуват от знатните, дори ако настанат гонения и мъки – да прозърїмь дꙋшевьнꙑімa очнмa творнтн заповѣдн его. н славнтн его боголѣпьно. не вомште са цѣсарѣ. не стꙑдаште са къназь. не срамлѣѭште са вельмѫжь. нъ аште н гоненне настонтъ. аште мѫкꙑ прѣдълежатъ аште нѫжда належнтъ. не воятн са нн отлѫчнтн са отъ любъве его. нъ съ дрьзновеннемь проповѣдатн н молнтн са емоу. Проповедникът дава за пример мъчениците, пострадали за божията правда, и призовава никой да не се отказва от Христовата вяра – въспомѣнемъ же къ семоу н сватꙑа мѫченнкꙑ... не въдаша ли тѣлеса своꙗ мѫкамъ н огневн. н звѣрнн съмрьтн. да не отъпдажтъ отъ любъве его нн отверьгжтъ са его. тѣмь же възлюбнмъ не отъвръгѫште са его. От горните думи става ясно, че хората, които са се събрали в църква, за да слушат неделната проповед на ясен език, са били подчинени на княза и на болярите и че са идвали в божия храм със свито сърце, страхувайки се от господарите си (вомште са цѣсарь стꙑдаште са къназь). Но презвитер Константин е проповядвал твърдост във вярата и упорито е настоявал, че службата към онези, които държат властта, е за през делничните дни, но че неделният ден е отреден, за да се служи на Бога, защото дългът към Бога е по-висок от всичко – снце очнмн братне по вьса недѣла. аште н не по въса дьнн за настоашта работꙑ властель очнѣнше бѫдемъ. тъгда бо свѣтьлѣншн бѫдемъ. н мьзда большн наложена бѫдетъ. егда н властельскѫ работѫ оутажнмъ н божнѫ слоужьбѫ съврьшнмъ. възлюбнмъ. н да възлюбнтъ нꙑ.

Много важен, още неизучен документ, свидетелстващ за отношението на Кирило-Методиевите ученици към княз Владимир, е безименната хомилия (без начало) в Клоцовия сборник, в която някой от видните дейци на славянската просвета в България, може би Наум, е изобличил и обвинил от църковния амвон държавния глава, че е нарушил най-грубо християнския закон (Закона за съденето на хората) и е пропаднал в бездната на най-долно езичество. Църковната реч е държана през Страстната седмица, най-вероятно през 893 г., след Връбница, но преди Великия четвъртък, пред многоброен народ, с риск да се понесе най-тежкото наказание – огън и желязо, но и с твърдата вяра, че няма по-горен закон от божия, по-голяма воля от божията и по-висше царство от божието. Оцелялата част от тази реч започва с напомнянето, че едно от задълженията на владетеля е да обича правдата, защото от праведните деяния започва блаженият живот – аште оубо любітн правъдѫ владꙑкамъ земла бжне слово велнтъ. іво отъ праведънзіхъ дѣланін зачннаемъ влаженое жнтье. От по-нататъшните думи става ясно, че князът е наказвал без съдебно разследване, само въз основа на празни слухове, като се е доверявал на свои близки хора, които е поставил по-високо от божия закон. Но князът е длъжен, продължава проповедникът, да учи поданиците си на християнския закон и ежедневно да им забранява да обиждат послабите, да извършват езически обичаи и да дават езически клетви – за сего ради длъженъ естъ вьсѣкъ кнаѕъ не обіноуа вьсѣхъ. іже подъ властьѭ емоу бжн стꙑ хоу законъ і пророкомъ і апломъ. і блаженꙑмъ оцемь прооучатн. і вьсѣмъ на вьсѣкъ день запрѣштатн не обндѣтн. кого немоштьнѣншіхъ. ні поганъскъ етеръ обꙑчаі съдѣатн. ні поганъскꙑма прісагъі. іан нно чъто блждаште. Тежки укори са отправени и срещу отклонилите се от християнските брачни закони – срещу кръстниците, които са влезли в непозволена връзка с кръстените от тях момичета (с духовните си дъщери) или с майките на кръстените от тях деца. Но за порицание са не само преките виновници, но и князете, пред чиито очи безнаказано се извършва безчинството – и едните, и другите са еднакво виновни според постановленията на вселенските събори.

Проповедникът припомня и едно от основните християнски задължения – правилото за честен брак – длъженъ естъ вьсѣкъ кръштенъı. самъ себе чista хранити. ѣко цркве бо҃ю стѫжи. і о своеі женѣ довълѣти са. нічьже іно дальнее съмъıшлѣти, което е повод да стресне с най-сурови думи княза и да го заплаши с божието възмездие: „И длъжен е всеки християнин с почит и страх да има (за жена) онази, която го е искала, и да я съди по божия закон при всяка възникнала съдба (съдебен процес), както пише законът (Законът за съденето на хората), та никой от владетелите, обладан от дявола, с устните си наричащ себе си верен, със сърцето си далече да не отстои от Бога. Като се опитва поради безкрайността на нехайството, на другото невежество и на плътската любов да не спазва нещо от предписаните, (такъв) си мисли, че не е виновен за осъждане на вечен огън, а на този свят и за божия гняв. Но здраво премисляйки случилото се с първия юдейски цар Саул, нека със страх и трепет да пази божия закон, за да не се повтори историята с великото презрение на пророк Самуил[15]. Защото му рече (на Саул) Бог, говорейки (чрез устата на пророк Самуил): „Дали са угодни Богу всесъженията и (жертвените) дарове, както послушването на гласа господен? Послушването е по-добро от (жертвения) дар. Понеже ти отхвърли словото господне, и той ще те накаже да не си вече цар“ (I Царства XV.22–23).... И още много са нещата, които казват светите книги за сплашване и страх на владетелите.“

Проповедта завършва с призив към твърдост във вярата, без страх от огън и желязо (мъките, с които заплашва светската власт): „Но (людете), разбирайки, че (световната) слава отминава като сън, нека мислено да възгласят онова, което казва апостол Павел: „Кой ще ни разлъчи от божията любов?“ (и онова, което отговаря) светият закон: „Ни огън, ни желязо, ни нещо друго“. И заради това те, признавайки и спазвайки като нещо свещено утвърждаването на вярата, непрестъпването на божия закон и онази власт, която е от него (сиреч божията), нека да се веселят в бъдещия живот и нека да се надяват, че ще чуят ведно с блажения божи глас: „Благи рабе и верни, в малкото бе верен, над много ще те поставя, влез в радостта на господаря си.“

Смелите слова на проповедника, който открито е заплашил княз Владимир с участта на юдейския цар Саул, не са били, разбира се, само изказ на лично отношение към вътрешната политика на българския владетел. Църковният оратор е изразил мислите и чувствата на твърде широки обществени слоеве, които са се надявали на най-скорошни важни промени, дръзките му слова показват, че в своята борба с нарушителите на християнския закон той не е бил сам, а е имал подкрепата на силни съмишленици и защитници. Пророческите му думи, че онзи, който не е изпълнител на божията воля (на християнския закон), трябва да си отиде, свидетелстват за твърдото му убеждение, че вече са налице нужните предпоставки за по-друг ход на нещата, за пълното тържество на християнската истина.

През пролетта на 893 г. в България се създала остра и напрегната политическа обстановка, обусловена от сблъсъка на две враждуващи сили – от една страна, старото болярство, крепител и защитник на вече изживели времето си представи за обществена уредба и духовен живот, които не са съответствали на нарасналата роля на славяните и на мощното византийско влияние във всички облас-

[15] Саул бил помазан за пръв юдейски цар от пророк Самуил. Началото на управлението му било бляскаво, но отпосле той започнал да престъпва божиите заповеди от славолюбие и завист, заради което Самуил му предрекъл, че Господ ще отнеме от него царската власт и ще я даде на друг.

ти на тогавашната действителност, и, от друга страна, новите дейци, които са съзнавали, че държавното укрепване на България изисква културно съперничество със съседна Византия чрез развитие на просветата и книжнината, както и въвеждане на нови средства за власт и държавно подчинение с помощта на християнско богослужение на народен език. Начело на движението за държавно преустройство, една от най-важните задачи на което е била да въведе за всенародна употреба старобългарската писменост, е застанал младият български княз Симеон със съгласието и подкрепата на своя баща. В последвалия държавен преврат, който бил провъзгласен от княз Борис на свикания всенароден събор с участието на представители от всички български краища, Владимир бил свален от престола, а за български държавен глава бил поставен княз Симеон. Според Регино княз Борис всенародно заявил на Симеон, че и него ще го постигне участта на брат му, ако в нещо се отклони от правата християнска вяра – deinde convocato omni regno suo filium iuniorem regem constituit, interminatus coram omnibus similia fore passurum, si in aliquo a recte christianitate diviaret.

Едно от най-важните решения на същия събор е било да се заменят гръцките богослужебни книги със славянски. За това събитие, наречено прѣложенїе кънигъ, ни съобщава старoруската „Повесть временных лет" – в нея се казва, че то е станало 29 години след покръстването на българите (864+29 = 893 г. от н. е.). За същото събитие ни съобщава и историческото съчинение лѣтописьць вскорѣ, запазено в староруски препис от XIII в., само че тук броят на годините е 30 – ѥсть же ѿ крщенїа болгарьского до прѣложенїа книгъ лѣ л. Според същото съчинение датата на събитието е 6406 г. от Адам – тази година по ерата, с която са си служили българските книжовници от времето на Симеон, също съответства на 893 г. от н. е. По силата на това важно държавническо решение гръцкият език престанал да бъде официален в царската канцелария (с изключение на дипломатическата преписка), църквата и училището и на неговото място е бил въведен старобългарският книжовен език. Едновременно с това управлението на българската църква е било поверено на славянските йерарси, видно място сред които е заемал презвитер Йоан, наречен по-късно Екзарх, защото е бил избран за първосвещеник на независимата българска православна църковна власт, когато тя престанала да се подчинява на цариградския патриарх.

Небивалият възторг от победата на славянската просвета и култура и изстраданото тържество на старобългарската книжнина са вдъхновили презвитер Константин да напише прочувственото си стихотворение „Проглас към Евангелието", което е било прибавено към току-що привършения превод на тетраевангелския текст[16]. Авторът се обръща към целия български народ, към всички славяни, за да получат божия дар (се же ѥстъ даръ. мат҃тен. марко. лоука. ѡаннъ оучатъ вьсь народъ глаголѩште) и да възприемат божието слово.

слъıшнте словѣньскъ народъ вьсь.
слъıшнте слово отъ бога бо прнде.

---

[16] За „Проглас към Евангелието" обикновено се твърди, че е произведение на Константин-Кирил Философ. Вж. напоследък В. В е л ч е в. „Прогласът към Евангелието" – възвестяване на културното самоопределение на славянския етнос. – Език и литература, 1983, кн. 4, с. 17–34, с подробна библиография. Това мнение не е достатъчно обосновано. Вж. някои съмнения и догадки у Й. И в а н о в. Български старини из Македония. С., 1931, с. 343–344. Ясно е, че „Прогласът" е бил предназначен за предисловие към пълния превод на Евангелието (Тетраевангелието) – се же ѥстъ даръ. мат҃тен. марко. лоука, ѡаннъ. оучатъ вьсь народъ глаголѩште. А както е известно, Константин-Кирил Философ е превел от гръцки на старобългарски само Изборното евангелие, което е богослужебна книга, не е било предназначено за благочестиво четиво извън църква и не е било снабдявано с предисловие.

слово иже крѣмитъ доушѧ чловѣчьскыѧ.
слово иже крѣпитъ срьдьца и оумы.
слово вьсь готовѧ бога познати.

Това слово те няма вече да слушат на чужд език. Те ще слушат своята собствена реч, за да просветят душите си и да облагородят духа си:

да не оумъ имѫште неразоумьнъ
тоужднимъ азыкомъ слъишѧште слово
ꙗко мѣдьна звона гласъ слъишите.
се бо сватъи павълъ оучѧ рече.
молитвѫ своѭ въздѧ прѣжде богоу
ꙗко хоштѫ словесъ пать издрешти
да и вьсѧ братиѧ разоумѣѭтъ
неже тъмѫ словесъ неразоумьнъ.

Не е ясна съдбата на гръцкото духовенство в България след победата на славянската писменост към края на 893 г. Много от гръцките архиереи и монаси ще са доизживели дните си в българските епархии и манастири, без да играят ръководна роля в управлението на църквата и в кипящата книжовна дейност на старобългарски език при княз Симеон. Някои от тях сигурно са писали творби на гръцки език и във византийски агиографски дух. Едно такова произведение, възникнало в България, но в гръцка среда, е „Слово за железния кръст" (десет от чудесата на св. Георги, в две от които герой е българинът Георги, живял по времето на Борис и Симеон и получил чудесно избавление от светеца през българо-маджарската война от 895 г.). Оригиналът на „Слово за железния кръст" е бил гръцки, но до нас е достигнал само славянският превод в късни преписи. Само един чужденец би могъл да говори в трето лице за цѣпѣнъи и непокорнѣъи родъ блъгарьскъи, когото княз Борис научил на вяра, като му довел гръцки духовни наставници и пастири – оутврьдн а стꙑмн кънигамн въ правовѣрьнѭѫ вѣрѫ крьстианьскѫѫ. привед҃ъ. стого Носнфа архнепнскопа и нныѧ оучнтелн и накадателн.

Близо двадесетгодишната византийска християнска традиция в България не е могла да не остави следа върху по-нататъшното развитие на старобългарската писменост. Възникнала като смело замислен и успешно осъществен опит да се пресече пътят на гибелното за българската държава погърчване на просветата, законодателството и верската изява, новата старобългарска християнска култура и книжнина е възприела и усвоила част от образците на византийската култура, срещу които се е борила и които е трябвало да замести. Колкото и да са били независими в държавническите си решения, българските владетели Борис и Симеон са били длъжни да се съобразяват с редица исторически и чисто практически обстоятелства като напр. дипломатическите отношения с Византия, старата духовна власт на цариградския патриарх върху източнобългарските земи, на която власт тъй или иначе българската църква е била приемница, възможността, ако на Цариградската патриаршия не бъде направена някаква съществена отстъпка, българската църква поради сплетните и доносите на същата патриаршия да бъде отречена от източните патриарси, от което би пострадало международното достойнство, спечелено от България след покръстването, и др. Решено е било в основата на българската писменост да бъде поставена гръцката азбука (буквите на византийското уставно писмо), за да изпъкне, от една страна, приемствената връзка с византийската богослужебна книжнина, а, от друга страна, да продължи българската писмена традиция с гръцки букви, която е засвидетелствана в държавните надписи на гръцки, а понякога и на прабългарски език преди и след покръстването (последен такъв надпис, от 904 г., е Наръшкият,

на гръцки език). Но за да може с гръцките букви добре да се записва и славянската реч, към тях са били добавени редица нови знаци по образец на глаголическото писмо на Константин Философ. Част от нововъведените знаци са били взети от глаголицата без изменение (ш) или с известна преправка (ч от ⱍ; ц е преправка на ч), тъй като техният стил (отвесни хасти, хоризонтални съединителни черти) е съответствал на византийското уставно писмо, в други случаи пък е било използвано графичното разнообразие на византийските букви – ѣ е византийска разновидност на ѣ, а ѧ е разновидност на византийското епиграфско А (буквата ж е преправка на ѧ), в основата на буквата ѡ, обърната по-късно (ю), е стояла гръцката двугласна ѡι, четена като ü (лабиално *и*), някои палеографски данни позволяват да се предположи, че ѣ произлиза от буквата ѧ, пресечена с хоризонтална черта – диакритичен знак; такъв диакритичен знак има в буквата ѯ, от ѕ. Възможно е някои от тези букви да са били използвани от гръцкото духовенство в България, за да се запишат с тях отделни славянски думи (предимно собствени имена в кръщелните списъци или по надгробните кръстове и плочи), без обаче да е била съставена старобългарска азбука, пригодена за книжнина на славянски език. Може би някои от буквите, които са били добавени към гръцкото писмо, за да се превърне то към 893 г. в славянска азбука, са били въведени или използвани и от латинското духовенство. Напр. буквата ж, която се е чертаела и със средна хоризонтална линия вместо със средна вертикална линия, може да се изведе от латинската буква *x*, пресечена с диакритичен знак – при записването на славянска реч с латински букви знакът *x*, който се е чел като *кс*, не е бил нужен и затова е могъл да получи нова употреба – в късното хърватско-далматинско писмо на латиница с *x* се бележи именно *ж*. В основата на буквата ь може би стои латинската буква I, към която е бил добавен диакритичен знак (в по-късната хърватска глаголица именно буквата I е знакът, който съответства на ь). На първо време буквата ь ще е означавала изобщо ерова гласна, указание за което са редица стари текстове от края на IX или от X в., където не се прави разлика между ь и ъ. Знакът ъ, който е преправка на ь, е създаден по-късно, за да се разграничи употребата на задната ерова гласна от употребата на предната ерова гласна, както е в глаголицата.

В начертанието и употребата на някои от онези букви, с които гръцкото писмо е било допълнено до старобългарска азбука, е имало известна непоследователност и колебание, което говори за постепенност в изобретяването на необходимите знаци и в приспособяването на някои букви към особеностите на славянската реч. В Македонския кирилски лист напр. липсва знакът ѡι (ю) и вместо него се употребява глаголическата буква ⰾ, в други текстове пък може да се срещне буквата ѧ, пресечена с хоризонтална черта, вместо ѣ, има и епиграфски текстове, в които се срещат напр. ь и ш, но липсват знаците ѣ и ѣι, вместо които се пише є и н.

И така към 893 г. в българските държавни средища Плиска и Преслав вече е съществувала втора старобългарска азбука, която в чест на славянския първоучител Константин-Кирил Философ по-късно е била наречена кирилица. Тази азбука не е могла да измести решително и изведнъж гръцкото писмо – два от оцелелите епиграфски текстове са билингви – съдържат приблизително един и същ текст и на гръцки, и на старобългарски, в друг епиграфски паметник – една керамична плоча, по славянски са написани само имената на дните от седмицата, а началата на църковните песнопения за всеки ден са на гръцки, което свидетелства, че и самото богослужение на някои места все още се е извършвало на гръцки език. В отделни случаи в кирилските надписи се срещат и глаголически

букви – следи от онази азбука, която Кирило-Методиевите ученици са разпространили веднага след идването си в България.

Ако в източните български земи, които открай време са били смятани за църковна област на Цариградската патриаршия, славянското писмо по необходимост е трябвало да има гръцка основа, то в западните български земи не е имало пречка да се запази и да се развие старобългарската глаголическа писменост. Наум, който е бил предан на азбуката на своите учители Кирил и Методий, не е пожелал да остане повече в Източна България, където не е имало нужните условия за книжнина с глаголически букви. Междувременно според Пространното житие по предложение на княз Симеон Климент станал „пръв епископ на български език". Това се случило през 893 г., когато вече била настъпила осмата година от учителството му в България (886 + 7 = 893 г.). Наум измолил от българския владетел да бъде изпратен за учител на мястото на Климент – егда поставиша епископа Клименъта. тъжде благовѣрьнъін црь Симеонъ поустн Наоума подроуга емоу въ него мѣсто на оучнтельство. н тъ тажде подвнзанна на богооугодне твора пребываашє. дѣвьство нмѣвъ отъ дѣтьства н до коньчннъı. сътворн сь монастнрь на нсходѣ бѣлаго езера црквь стхъ архггла н пребн въ оучнтельствѣ з лѣтъ. простн са оучнтельства. н шьдъ въ монастнрь пожн і лѣтъ. н на коньчннж своіж прнатъ чрьньчьскын овразъ. тако почн о гн съ мнромъ. мца декемврна кг. н се же да естъ вѣдомо. прѣжде s. лѣтъ почн Наоумъ презвутеръ епнскопа Клнмента.

Климент и Наум са родоначалници на западнобългарската (охридската) глаголическа традиция, която процъфтява през X и началото на XI в. (до падането на България под византийска власт през 1018 г.). От тази традиция са оцелели такива забележителни паметници на старобългарската писменост като Синайския псалтир, Охридските листове, Клоцовия сборник, Мариинското евангелие, Зографското евангелие, Синайския молитвеник, Асеманиевото евангелие.

ЗА ПЕРИОДИЗАЦИЯТА НА СРЕДНОВЕКОВНИЯ БЪЛГАРСКИ ЛИТЕРАТУРЕН ЕЗИК

Ангелина Минчева

Старобългарският книжовен език е маркиран освен в народностен и в културно-ареален аспект. Факторите, които са въздействали за формирането на тази негова същностна характеристика от социокултурен тип, играят важна роля и в историята на старобългарската литература. Тяхното значение е особено голямо в началните периоди на това развитие – възникването на Кирило-Методиевата книжнина и на литературата на Първата българска държава. На първо място трябва да се постави моделът на византийската цивилизация (византийският културен модел). Той се проявява още при постановката и развитието на въпроса за езика по време на Кирило-Методиевата мисия, в избора на езика, от който се превежда, в богослужебния ритуал, от който зависят текстовият корпус и жанровите образци. В зависимост от него стои преводният характер на основния дял на старобългарската книжнина. Едновременно с текстовия корпус възникват и нормите на старобългарския книжовен език И за литературата, и за езика нормообразуваща е връзката с християнското богослужение. От самото начало старобългарската книжнина има престижен характер, тъй като първите преводи, нейното ядро са богослужебните текстове. Техният език е предназначен от самото начало да бъде славянски литургичен език. С българските условия на развитие е свързано обстоятелството, че разцветът на старобългарската литература и на полифункционалносгта на старобългарския книжовен език като средновековен културен език стават в условията на една държавна институция – славянобългарската държава на княз Борис и цар Симеон, която етнически и териториално се опира на старобългарския езиков ареал. Старобългарският език става държавен език, а като език на славянското богослужение в българската църква придобива всички качества, цялото „достойнство“ на литургичен език чрез създаването на пълен корпус на литургичните книги. Съчетаването на държавен и църковен фактор в културното развитие на България от IX–X в. го превръща в полифункционален книжовен език, документиран във всички сфери на културния живот и почти всички жанрови канони на средновековната византийска литература. Престижността на старобългарската книжовна норма е толкова силна, че и дяловете на неофициалната литература, като апокрифи, богомилски съчинения, преводни белетристични произведения, се създават по принципа на същата „литературност“ в езиково отношение, с която се отличава езиковата форма на „високата“ книжнина.

Под въздействието на тези фактори, между които преводът играе най-голяма роля, старобългарските текстове-образци (или парадигмите на старобългарската литература) още със своето създаване се оказват също така носители на престижна и стабилна езикова форма-образец. Изграждането на жанровата система на старобългарската литература според византийския модел от своя

страна води до натрупване на съответен книжовноезиков материал, който да предаде основните стилно-езикови характеристики на гръцките текстове. По този път комплексът от книжовни норми се създава най-напред в процеса на превода като преводачески решения на равнището на отделния текст, а след това се издига в автономна нормативна система, в пълния смисъл на думата става книжовен език с всички възможности за оригинално литературно творчество.

Стабилността на старобългарската книжовна норма през следващите векове от развитието на старобългарската литература не означава, че във функционирането на средновековния български книжовен език не са се обособили отделни исторически периоди и развойни процеси. За тях, за техните белези и граници все още не е събран достатъчно материал, тъй като в изследванията е обръщано внимание преди всичко на периодизацията на говоримия български език и писмените паметници са оценявани само от тази гледна точка. Въз основа на съществените изменения, настъпили в структурата на българския език след старобългарския период (IX–XI в.), в неговия целокупен развой като единство от териториални диалекти, език на българската народност, се отделят още два периода: среднобългарски (XII–XIV в.) и новобългарски (от XIV–XV в. до днес)[1]. Развоят на българския език от синтетизъм към аналитизъм и възникването на другите балкански черти в неговата граматична структура налага безспорното признаване на новобългарския период, а съществуването на процеси, обособяващи езиково българските славяни преди началото на славянската писменост, се определя като предписмен период от историята на българския език. Времето от XII–XIV в. се характеризира с активното протичане на разпадането на падежната система, установяването на членна форма като задължителна морфологическа категория на имената, морфологизирането на описателните съчетания за изразяване на бъдеще време и установяването на редица други белези на балканизацията на българския език. Особено важни са новите явления във фонетиката (в развоя на еровете, носовките, ятовата гласна и пр.), които също водят до преобразуването на старобългарската фонетична система в новобългарска. Поради това повечето историци на българския език приемат делението на старобългарски и среднобългарски период. Някои учени смятат за меродавна само горната граница – създаването на нов тип граматическа структура, присъща на новобългарския език, – и обединяват среднобългарския период със старобългарския, игнорирайки съществените разлики в състоянието на българския език от двете епохи.

Тъй като старобългарският книжовен език[2] остава книжовен език на българската народност през цялото Средновековие, в досегашните опити за определяне на периодите в историята на книжовния (литературния) език[3] обикновено

---

[1] Най-цялостна и пълна обосновка на тази периодизация вж. у К. М и р ч е в. Историческа граматика на българския език. С., 1958.

[2] Само за старобългарския книжовен език вж. R. V e č e r k a, Zur Periodisierung des Altkirchenslavischen. – In: Methodiana. Wien–Köln–Oraz, 1976, 92–122; И. Г ъ л ъ б о в. Старобългарски език с увод в славянското езикознание. С., 1980, 22–39; Е. Д о г р а м а д ж и е в а. Своеобразие этапов книжного староболгарского языка. – Palaeobulgarica, 1981, 1, 55–62.

[3] Б. В е л ч е в а. Норма и традиция в българския книжовен език от XVI–XVII век. – Български език, 16, 1966, 2, 110–121; Е. И. Д е м и н а. „Начало" современного болгарского литературного языка в свете общей периодизации истории литературного языка в Болгарии. – Вопросы языкознания, 1969, 6; Д. И в а н о в а - М и р ч е в а: 1. Към периодизацията на историята на българския литературен език от донационалната епоха (IX–X до XVIII в.) – В: Славянска филология. Т. 15. С., 1978, 287–300; 2. Въпроси на българския книжовен език до

на първо място се търси съотнасянето им с периодизацията на говоримия български език. В резултат на това предложените схеми остават прекалено зависими и повлияни от нея. Като пример ще посочим само схващането на Д. Иванова-Мирчева, в което е дадена обосновка за самостоятелна и цялостна периодизация на историята на книжовния български език от IX–X в. насам. Авторката предлага следните периоди: IX–X–XI и XII в. (отчасти или изцяло) – старобългарски период; XIII–XIV и първата четвърт на XV в. (изтъква се дейността на Търновската книжовна школа) – среднобългарски период, в друг вариант – период на Късното средновековие – XII–XIII–XIV в.; XV–XVIII в. (с възможност за подпериоди) – новобългарски период. Критериите за тази периодизация са степента на връзката с говоримия език, вътрешноструктурните изменения, конкретните исторически условия (преди всичко историята на българската държава), наличие на редакции, различни типове правопис[4].

Обвързаността на средновековния книжовен български език с писмен текст от литературен тип (отделен текст или група негови преписи, респ. текстов корпус, текстове – представители на определен жанр) – т. е. текст, който не е запис на жива говорна изява, неминуемо налага да се потърси спецификата на тази връзка, нейното значение за развитието и изменението на книжовните норми, а оттук – и за осъществяването на кодификацията в историята на книжовния език. Един от аспектите на тази специфика е свързан с ролята на преводните текстове и принципите (респ. техниката) на превода в създаването на нормите на старобългарския книжовен език. Най-важното е обаче, че развитието на оригиналната старобългарска литература превръща нормите на отделния текст в независима от него, самостоятелно функционираща нормативна система, за чието развитие трябва да се отнася по същество периодизацията на книжовния език. След първите Кирило-Методиеви преводи, които са извършени без предварително съществуване на каквато и да е форма на славянски книжовен език, всички следващи преводачи имат пред себе си книжовни образци. Както литературният процес и книжовният живот в средновековна България съществуват неразкъсваемо и взаимно обусловено, така и средновековният български книжовен език функционира чрез новите литературни произведения – продукцията на отделни писатели и литературни школи, но също така и в различните хронологически пластове, които се натрупват в книжнината на всяка следваща епоха. Най-голям дял в това натрупване принадлежи на преводната литература и в съвкупност на него се дължи приемствеността в рамките на книжовноезиковата норма. И все пак новите моменти в развоя на книжовния език (въвеждането на нови норми в лексиката и синтаксиса, нови преводачески подходи, друга кодификация и пр.) се проявяват до XIV в. включително най-напред в новите преводи. Оттук следва, че една периодизация на езика на средновековната българска литература (на средновековния български книжовен език) трябва да се опира на структурата на текстовия корпус на старобългарската книжнина и неговото развитие, от една страна, и върху изграждането и функционирането на средновековните литературни жанрове (жанровата система на средновековната българска литература), от друга. При подобна периодизация

Възраждането. С, 1987, 149–174; Хр. П ъ р в е в. Хилядолетен книжовен език. – В: Българският език – език на 13-вековна държава. С., 1981, 128–166; Р. Ц о й н с к а. Към периодизацията на историята на езика (Върху материал от български и други славянски езици). – В: Славянска филология. Т. 17. С., 1983, 135–144.

[4] Д. И в а н о в а - М и р ч е в а. Цитираните съчинения.

тежестта пада върху социолингвистичните признаци на феномена литературен език, чрез което по-ясно могат да се представят неговите специфични особености на културен език и средновековен стандартен език. От друга страна, ще изпъкнат по-добре неговите функции на език на средновековната българска литература в собствен смисъл, а не само с оглед на едно общо недиференцирано понятие, включващо езиковата форма на целия корпус на средновековната книжнина.

От такава гледна точка тук се предлагат следните хронологически граници на отделните периоди, които се определят от съчетанието на различни по интензивност и време на протичане процеси в изграждането на нормативната система на книжовния език[5].

ПЪРВИ ПЕРИОД: IX–XII ВЕК

Основен водещ признак на този период е, че изграждането на книжовните норми става на основата на говоримия старобългарски език. Чрез Кирило-Методиевите преводи и състава на глаголическата азбука в диалектната основа на старобългарската книжовна система се включват южните старобългарски говори; книжнината, създавана в Плиска и Преслав през IX–X в. (Златния век на Симеон), и „устрояването“ на кирилицата обогатяват народната съставка на писмените текстове с особености от североизточните диалекти, а в книжовната продукция на Охридското средище се поддържа връзката с югозападната говорна област (Македония). Основен принцип е вариантността на книжовната норма на всички равнища – фонетика и правопис, морфология, синтаксис, лексика, словообразуване, както и отвореността на книжовната система. Кодификацията става чрез създаване на текстове-образци. Основна роля играят преводите и преводаческите школи, като най-значителна е Кирило-Методиевата, но в дейността на преславските книжовници се прилагат и други преводачески подходи.

Вторият важен процес за този период е превръщането на нормите на отделните текстове в нова социолингвистична формация – старобългарски книжовен език, който е полифункционален. Той има всички качества на средновековен културен език и обслужва не само църквата и богослужебната книжнина, но от края на IX в. е и официален държавен език на Първото българско царство, език на оригиналната старобългарска литература. Стабилността и престижността на старобългарската книжовна норма се проявяват в създаването на писмена традиция за разпространяване и възпроизвеждане на преводната и оригиналната литература от IX и началото на X в.

Този период е непосредствено документиран в старобългарския епиграфски материал, в запазените акростихови произведения на старобългарските писатели и в най-ранните достигнали до нас преписи на богослужебната книжнина – корпуса на старобългарските ръкописи от X–XI в. (т. нар. старобългарски канон). Голяма и извънредно важна част от сведенията за техниката на превода, лексиката и словообразуването, синтаксиса и стилистичните възможности на старобългарския книжовен език са съхранени в по-късните преписи на старобългарските преводи и оригинални съчинения от IX–X в., които не са достигнали

---

[5] Принципите на нашата периодизация се основават върху редица изследвания по общи и конкретни въпроси на средновековната българска книжнина. Тъй като техният брой е твърде голям за библиографска справка към статия с подобен обем, посочваме само имената на най-важните автори: Р. Пикио, Д. С. Лихачов, П. Динеков, К. Куев, Б. Ст. Ангелов, Ф. В. Мареш, Р. Вечерка, Е. Дограмаджиева, Б. Велчева, Е. И. Дьомина, Ст. Кожухаров, Г. Попов, Кл. Иванова, Д. Петканова, Кр. Станчев, И. Гълъбов, А. Наумов, Д. Фрайданк, Й. Русек и др.

до нас в ръкописи от това време, но спадат към текстовия корпус на първия период.

ВТОРИ ПЕРИОД: XIII–XV ВЕК

В книжнината на XIII в. основата на развитие на книжовния език са възродяването на книжовната традиция на Първото българско царство и ярко изразената приемственост към литературата от Златния век. От друга страна, във връзка с развитието на културете на българските светци и посветената на тях литература актуални жанрови форми са агиографията и химнографията (Търновски агиографски и Търновски химнографски цикъл), краткият летописен разказ. За нормите на литературния език тази страна на литературния процес, характерна за целия период, има важни последствия. Книжовният изказ се стабилизира и шлифова, изразните средства се търсят и употребяват без опора в гръцкия език. Книжовниците изхождат от изискванията на създадените вече старобългарски жанрови канони и свободно използват съкровищницата на Кирило-Методиевите образци и на книжнината от Златния век. „Литературността“ на писмения език се освобождава от излишното гръцко влияние, по-силно забележимо в образците на преводната старобългарска литература. Постиженията на предходния период кристализират в нормативно ядро с оглед на поетичните и на повествователните функции на старобългарския книжовен език.

С разпространението на философските възгледи на исихазма през XIV в. към тази тенденция се включва едно ново възраждане на ролята на византийските образци, което бързо става доминиращо за книжовния живот, съответно – и за нормообразуващите процеси в развитието на книжовния език. В принципите на превода се въвежда повече буквализъм и калкиране в словообразуването чрез поморфемен превод, регламентирани лексически съответствия, почесто подражание на гръцки синтактични конструкции. Във връзка с философско-естетическата концепция на исихастите основно значение придобива словесната стилистика, проявяваща се в налагането на т. нар. стил „плетение словес“. Кодификацията се осъществява от Търновския център в две посоки: първо, чрез ревизия на текстовия фонд, попълването и обновяването му според новите изисквания за богослужението (промените в Типика), и второ, чрез единна правописна концепция и реформи, които трябва да премахнат хаотичността в правописния облик на текстовете. Тази втора линия в развитието на средновековния български книжовен език може да бъде окачествена като съзнателна проява на езиково строителство, при която основна роля се определя на модела на византийския гръцки език – образец за нормативната система на търновските и атонските книжовници. Независимо от заслугите на Патриарх Евтимий за авторитета на Търново като кодификационен център дейността на търновските книжовници не е изолирано явление в южнославянската ръкописна традиция. В най-важните нейни пунктове, които имат отношение към нормите на книжовния език (отношението към гръцките оригинали, техниката на поморфемния превод, стилът „плетение словес“, ревизията на богослужебните книги, „исправление“ на по-стари преписи и преводи), търновската кодификация обединява и предходни процеси, които водят началото си от книжовната дейност в атонските манастири.

Наред с това самостоятелността в използването на старобългарския книжовен език, характерна за оригиналната литература на XII в., остава в сила и при най-високите постижения на Търновската школа. Те показват, че в системата на книжовния език не е настъпило гърцизиране в прекалена степен, нито изкуствено архаизиране, както обикновено се твърди в по-старите изследвания.

Обогатяването на книжовната лексика (не на последно място – и с редица народни думи), създаването на нови словообразователни типове и предпочитането на други, натоварването на някои синтактични конструкции с допълнителни специализирани и типизирани стилистични функции дават основание да виждаме в нормите на книжовния език от XIV в. естествено продължение, следващ етап в обогатяването и шлифоването на средновековния български книжовен език. С реформите на правописа се търсят стабилност и задължителност на нормата и на най-чувствителното към промени равнище – фонетичното. Не е убягнала от унифициране и морфологията, където от ръкописната традиция са фиксирани доста изменения под влияние на развитието на говоримия език. Сега в именните парадигми се узаконяват, макар и много предпазливо, някои от формалните изменения, настъпили отдавна в падежните окончания, местоименните форми, причастните облици, употребата на предложните конструкции.

Тази нормативна система, залегнала в книжовното творчество на културните средища от Евтимиевата епоха, продължава да бъде основата на литературното дело на Евтимиевите ученици и техните последователи през първата половина на XV в. Жизнеността на търновските традиции е добре представена в ръкописната сбирка на Рилския манастир[6], който като по-късен книжовен център осъществява връзката с делото на търновските книжовници и с образците на средновековния книжовен български език от периода на неговия разцвет.

ТРЕТИ ПЕРИОД: XV–XVII ВЕК

Поради унищожаването на повечето културни и книжовни средища по време на турските нашествия и през епохата на османското владичество през този период нормите на книжовния език са особено тясно зависими от фонда на книжнината, в която съществуват. В сравнение с предходните периоди той се ограничава не само по обем, а и във функционалното си многообразие. Традиционният средновековен български книжовен език с добре запазени норми съществува пасивно в преписването, разпространението и използването на богослужебната литература, сведена до най-необходимите богослужебни книги. Интересно развитие на книжовния език показва оригиналното литературно творчество на софийските книжовници (Софийска книжовна школа), в което се набелязват предпочитания не към Евтимиеви правописни правила, а към сръбски правопис, допускане на разколебан падежен синтаксис, опростяване на функциите на причастията, нови черти в морфологията, повече народна лексика. От друга страна, следването на различни литературни образци при двете жития на софийските мъченици е довело и до различна ориентация на авторите към възможностите на фонда от изразни средства на традиционния книжовен език. Наследената нормативна система се използва, но не се развива. С нови думи от говоримия език се обогатява речникът на литературния език и този процес продължава и в следващите прояви на книжовна дейност. Същата линия на традиционния книжовен български език е представена и в архаичния превод на „Съкровище“ на Дамаскин Студит.

През този период се наблюдава още една форма на съществуване на средновековния литературен език, ограничена текстово и функционално в сборниците със смесено съдържание. В нея преобладават основните наративни средства на книжовния език, тъй като по състав в тези сборници са събрани, както е

---

[6] Б. Райков, Б. Христова. Нови данни и резултати от проучването на славянската ръкописна сбирка на Рилския манастир. – Кирило-Методиевски студии, № 3, 1986, 129–141, както и посочената там литература.

известно, апокрифи и небогослужебни текстове от типа на разказа. Подборът на текстовете с оглед да се задоволят потребностите от народно четиво и явният компилативен характер на сборниците със смесено съдържание са довели до извличането от старобългарската и среднобългарската литературна традиция на онези произведения, в които е бил представен – в зависимост от структурата и характера на самия текст – език с неусложнен синтаксис и значителен пласт народна лексика. В граматично отношение нормите на тези текстове са коректни, измененията засягат обикновено морфологията на глаголните форми, падежните окончания и местоименията. По всички тези особености езиковата форма на сборниците със смесено съдържание би могла да се разглежда като стилистично обусловена разновидност на средновековния български книжовен език, наложена от текстовия им състав. Тя е продължение на нормите на белетристичните произведения от типа на Троянската притча.

Единственият дял на книжнината от XVII в., в който не е представен традиционният книжовен език на българската средновековна литература, е новобългарският превод на „Съкровище“ на Дамаскин Студит. Чрез него в развитието на книжовния език се включва директно новобългарският говорим език. Нормата на този превод представя във всяко отношение „книжен език на народна основа“ (термин на Е. И. Дьомина). Това означава, че ясно изразената, богато застъпена диалектна основа на този превод (говорите около Ловеч – Троян – Етрополе) е съчетана с традиционната средновековна книжовна лексика и словообразователни типове, както и с правопис, който продължава в правилата си правописни системи от среднобългарските ръкописи. Езиковите особености на текстовете са системни и могат да се оценят като новобългарска книжовна норма.

От тази кратка характеристика може да се види, че в последния период от развитието на средновековната българска литература книжовните норми отново се оказват свързани с определени групи и типове текстове. Това се дължи на неблагоприятните условия за културно развитие и обществен живот в българските земи по време на османското владичество. В резултат се е създала своеобразна, текстово и функционално обусловена стилистична диференциация на средствата на книжовния език: официални богослужебни текстове – „висок“ стил, и народно четиво (сборници със смесено съдържание – неофициална литература) – опростен наративен стил. За книжовната норма като цяло обаче е характерно активно попълване на речника на литературния език с думи от народната реч.

Към нашия опит да се представи развитието на нормативната система на средновековния български книжовен език в зависимост от измененията в неговата текстова основа бихме искали да добавим, че не бива да се търси абсолютна граница между отделните периоди. Те не се покриват точно с посочените векове XII и XV. И при двата нови периода началото на процесите, които се оказват най-значителни и показателни за функционирането на книжовния език, е поставено, заложено в предходната книжнина. От друга страна, някои от нормообразуващите явления продължават и в следващия период от развитието на книжовния език.

БАН
БИБЛИОТЕКА

ОБЩЕСТВЕНИ ФУНКЦИИ НА СТАРОБЪЛГАРСКИЯ КНИЖОВЕН ЕЗИК

Екатерина Дограмаджиева

Обсегът на обществените функции е един от задължителните признаци на всеки книжовен език[1]. Поради това функциите на старобългарския книжовен език са заягани многократно, но без необходимата пълнота. Вниманието на изследователите се съсредоточава главно върху приложението му в богослужението, в художествената и специалната литература. А тези сфери не изчерпват обсега на неговото функциониране.

Целта на разработката е да се представят обществените функции на старобългарския книжовен език в систематизиран и допълнен вид върху основата на съхранените свидетелства.

1. Старобългарският книжовен език е бил служебният език на **държавния апарат.** Доказателство за това са официалните надписи[2] като проява на обществената администрация. Досега са открити представители на различен тип надписи: строителни, надгробни, с летописни сведения. За строеж на крепост се говори в Битолския надпис на Иван Владислав, „самодържец български", за изграждане на храмове се съобщава в надписа на Павел хартофилакс от Преслав и в надписа, намерен край с. Избул в околностите на Плиска. Паметта на починали високопоставени лица се отбелязва в надписа на цар Самуил за неговите родители и брат му, в надписите на чъргубиля Мостич, велможа от времето на цар Симеон и цар Петър, на Ана, дъщеря на княз Борис, на Тудора. Сведения за исторически събития съдържа Добруджанският надпис от 943 г..

Друга проява на литературния език в държавната организация е приложението му в светското право в превода на византийската Еклога – Закон за съдене на хората.

2. Старобългарският книжовен език обслужва и **църковната организация.** Указанията за този факт са от различно естество. Първо, за тази сфера на приложение свидетелства наличието на значителна литература на църковното право – Методиевия Номоканон, Синтагмата в 14 глави, Заповеди на светите отци (в Синайския евхологий), Правилата за монаси на Василий Велики (Зог-

---

[1] Вж. В. Havránek. Studie o spisoveném jazyce. Praha, 1963; Общее языкознание. Формы существования, функции, история языка, М., 1970; Д. З. Розенталь - М. А. Теленкова. Словарь-справочник лингвистических терминов. М., 1976; В. В. Виноградов. Избранные труды. История русского литературного языка. М., 1978; Ф. Фнлин. Истоки и судьбы русского литературного языка. М., 1981.

[2] Обобщени сведения за старобългарските надписи се съдържат в следните трудове: Ст. Станчев, В. Иванова, М. Балан, П. Боев. Надписът на чъргубиля Мостич. С., 1955; И. Заимов. Битовският надпис на Иван Владислав, самодържец български. Старобългарски паметник от 1015–1016 година. С., 1970; Ph Malingoudis. Die mittelalterlichen kyrllischen Inschriften der Hämus-Halbinsel. Teil I. Die bulgarischen Inschriften. Thessaloniki, 1979.

рафски листове). Второ, преки указания за тази функция се съдържат в литургичните бележки към богослужебните текстове, в обредната част на Синайския евхологий, в „Черковното сказание“ на Константин Преславски. Трети източник на сведения са надписите, отнасящи се до църковния живот: надгробните надписи на монаси (на Лазар в надписа от Плиска, на монаха Антун в надписа от с. Крепча, Търговищко, на монаха Манасий в надписа от с. Цар Асен, Силистренско, на поп Андрей във Варошкия надпис от 996 г.); надписи с богослужебни текстове от Преслав; надписът с противобогомил-ско проклятие от с. Гиген, Плевенско. Особено важен в това отношение е надписът върху печат на Георги монах и синкел български.

3. Старобългарският книжовен език е език на **богослужението,** включително и на неговата най-висша част – литургията. За Средновековието тази функция играе съществена роля, тъй като чрез нея езикът си осигурява висок духовен престиж. Богослужебната литература получава особено голямо развитие и разпространение през този период. Заедно с нея се усъвършенства и литературният език и достига до най-широки кръгове от населението. Многобройни по-ранни или по-късни преписи на богослужебни произведения от старобългарския период отразяват това развитие и разширение: изборни евангелия и четириевангелия, пълни и изборни апостоли, псалтири и паримейници, требници и служебници, триоди и октоиси, празнични и служебни минеи, сборници с проповеди и жития.

4. На старобългарския книжовен език се е извършвало **обучението в образователните школи.** През Средновековието те обикновено са били организирани в манастирите. Археолозите са успели да намерят при разкопките на редица манастири от старобългарския период писала – заострени пръчици, с които се е писало върху восъчни плочки при обучението. Учебни текстове, нанесени върху белоглинени плочки, са открити в Кръглата църква в Преслав.

5. На старобългарския книжовен език е създадена богата **художествена литература** в два основни литературни рода: поезия и проза. При това и двата литературни рода са представени с голямо жанрово разнообразие.

Прозата се реализира в евангелския разказ и апостолските послания, в библейското повествование и тълкуванията на пророческите книги, в цветистите похвални слова и в ясните поучителни беседи, в пространните и проложните жития, в разкази за живота на отшелници и в нравоучителни четива, в светски повести и апокрифни разкази. Превеждат се произведенията на видните представители на византийската патристика: Йоан Златоуст, Василий Велики, Атанасий Александрийски, Григорий Богослов, Кирил Йерусалимски, Ефрем Сирин, Епифаний Кипърски, патриарх Фотий и др. Създават се и високохудожествени оригинални творби от старобългарските писатели: Климент Охридски, Константин Преславски, Йоан Екзарх, Черноризец Храбър, Презвитер Козма, Петър Черноризец.

Поезията се разгръща в разнообразни по жанр църковни химни, обединени в специален тип книги: Псалтир, Триод, Октоих, Празничен миней, Служебен миней. Старобългарската поезия има не само преводен характер, но е представена и от оригинални творби с богослужебно или небогослужебно предназначение като химните на Климент Охридски, Наум, Константин Преславски и Проглас към евангелието, Азбучна молитва, Похвалата за цар Симеон.

6. Старобългарският книжовен език широко навлиза и в **специалната литература,** застъпвайки различни области.

Богословието се представя с голям брой произведения, преводни и оригинални: на Йоан Златоуст (Клоцов сборник, Супрасълски сборник,

Златоструй), Василий Велики (Супрасълски сборник, Зографски листове), Атанасий Александрийски (Клоцов сборник, Слова против арианите в превод на Константин Преславски), Епифаний Кипърски (Клоцов сборник, Супрасълски сборник), Григорий Богослов (13 слова), Паренесиса на Ефрем Сирин (Рилски глаголически листове), Катахизиса на Кирил Йерасулимски (Хилендарски листове), Пандектите на Антиох Черноризец, Тълкуванията към псалтира на Атанасий Александрийски (Евгениев псалтир), Тълкуванията към псалтира на Теодорит Кирски (Чудовски псалтир), тълкуванията върху пророческите книги, запазени в руски преписи, Беседа против богомилите на Презвитер Козма, словата на Петър Черноризец.

П р а в н а т а литература също е в развит вид, с произведения на църковното и светското право: Методиевия Номоканон (обработен превод на Номоканона с 50 глави на цариградския патриарх Йоан Схоластик), Синтагмата в 14 глави, Заповеди на светите отци в Синайския евхологий, Закон за съдене на хората (обработен превод на византийската Еклога), Правила за монаси на Василий Велики (Зографски листове).

И с т о р и о г р а ф с к а т а л и т е р а т у р а от старобългарския период има също различни прояви: преводи на византийските хроники на Йоан Малала, на Георги Амалтол, на Георги Синкел, също така „Историкии" на Константин Преславски, съставени върху основата на византийската „Пасхална хроника" и „Кратката хроника" на византийския патриарх Никифор, „Летописец накратко", запазен в Изборник от 1073 г., също преработка на Никифоровата кратка хроника. Предполага се, че през XI в. е възникнал и „Българският апокрифен летопис", съхранен в сръбски препис. Допуска се и съществуването на старобългарски летописен свод, следи от който се откриват в ранните руски летописи. Като историографски прояви могат да се отбележат някои надписи. Битолският надпис на Иван Владислав, „самодържец български", разказва за строеж на крепост за отбрана на българите и за битки с византийците. В редица предговори, послеслови, приписки се възвеличават книжовният разцвет в България и заслугите на бележити културни дейци: Предисловието към Симеоновия Златоструй, Похвала за Цар Симеон в Симеоновия сборник (Изборник от 1073 г.), Пролога към превода на Богословието на Йоан Дамаскин от Йоан Екзарх, Послесловието към превода на житието на Антоний Велики, приписките към превода на Слова против арианите, на Атанасий Александрийски от Константин Преславски, към превода на Катехизиса на Кирил Йерусалимски към превода на Стария завет от презвитер Григорий.

Ф и л о л о г и ч е с к а т а к н и ж н и н а се развива в няколко насоки. Значителен брой свидетелства разкриват интереса към проблемите на превода, нещо напълно обяснимо с оглед усилената преводаческа и редакционна дейност в края на IX и началото на X в. На първо място тук трябва да се отбележи оригиналното старобългарско произведение, от което се е запазил само един лист – Македонският кирилски лист. В оживената дискусия около неговото авторство[3] мненията се схождат по въпроса, че в тази творба се излага и защитава преводаческа концепция с големи достойнства. На второ място трябва да се отбележи Прологът на Йоан Екзарх към превода на „Богословието" на Йоан Дамаскин. Връзката на този пролог с текста на Македонския кирилски лист е

[3] Обобщен преглед на хипотезите с библиографски данни вж. в най-новия труд по този въпрос – Ив. Д о б р е в. Съдържа ли Македонският кирилски лист откъс от произведение на Константин Философ-Кирил за преводаческото изкуство? – Старобългарска литература, 9, 1981, 20–32.

установена още с публикуването на този паметник. Освен в тези две обемни произведения интерес към въпросите на превода е засвидетелстван и в други текстове: Похвалата към цар Симеон в Симеоновия сборник (Изборник от 1073 г.), Послесловието към превода на житието на Антоний Велики.

В трактата „За буквите" на Черноризец Храбър се разглежда друг проблем – развоят на славянското и гръцкото писмо.

Въпроси на поетиката и семантиката се разработват в преведеното от гръцки съчинение за поетическите фигури на Георги Хировоск (в Изборника от 1073 г.).

Многопосочно се развива през старобългарския период и природонаучната литература. В преводни и компилативни трудове с енциклопедичен характер – „Богословието" на Йоан Дамаскин, „Шестодневът" на Йоан Екзарх, Симеоновият сборник (Изборник от 1073 г.), вероятно и „Християнската топография" на Козма Индикоплов, се застъпват разнообразни области на средновековната образованост: космогония, астрономия, география, ботаника, зоология, антропология, математика, и се разработват съответните терминологични системи.

7. Има податки, че старобългарският книжовен език, макар и в скромни размери, е обслужвал и **битови потреби.** Тук трябва да припомним отдавна известното в науката[4], но неоснователно отминавано Зографско продавателно от 980 г. Написано на гръцки, то съдържа и подпис на кирилица с глаголическо ѡ: макарне еромонахъ: игѹменъ ⷃѕграфъскъı: ⷃа нсѡннѫ подъписахъ.

Практическо предназначение има надписът върху прешлен от вретено, намерен в Преслав: лоⷩнн прⷭсленъ.

Към битовите писмени прояви трябва да се причислят и графитите – надписи с частен характер, небрежно надраскани върху мазилка, керемида или камък, например: аⷃъ марътнн҃ъ пне҃ (= пнсахъ) или аⷃь к[ллу] геръгн, или онъ грѣшьнн пнсалъ въ тъмънницн сѣда [а] се ѣковъ от Преслав; нерадь (4 пъти) или аѩнъ попъ пѫтьмь ндѫ свѣщнцѫ полагаѩ въ своⷭ грѣхън или прнде отъцъ сѩмо въ се мѣсто от Северна Добруджа.

В **заключение** може да се установи, че книжовният език през старобългарския период е обслужвал четирите най-престижни за Средновековието институции – държавната власт, църковната организация, богослужението, образователните школи, и двете основни разновидности на книжнината – художествената и специалната литература.

Особено важно събитие за всестранния развой на обществените функции на старобългарския книжовен език е съборът от 893 г. На него този език е бил узаконен като официален език в българската държава и по този начин получава максимално благоприятни условия за многостранен развой и усъвършенстване.

---

[4] Вж. Й. И в а н о в. Български старини из Македония. С., 1931, с. 526.

ДЕЛОТО НА КИРИЛ И МЕТОДИЙ И РАЗВИТИЕТО НА БЪЛГАРСКАТА СРЕДНОВЕКОВНА ЛИТЕРАТУРА

Светлина Николова

В края на XIV в., в трагичните за България години преди падането ѝ под турска зависимост, неизвестен преписвач на Краткото житие на Кирил, обръщайки се към великия създател на славянската писменост, добавя в края на произведението думите: **егоже молитвами да отвьрднть господь богъ царство бльгарское въ вѣкы вѣкомь**[1]. Молбата за защита на българската държава, която отправя към Кирил родолюбивият книжовник, е несъмнено свидетелство за живота и неразривна връзка на Кирило-Методиевото дело с българската литература, връзка, запазила се непокътната в продължение на векове.

Къде се коренят основите на тази здрава връзка между делото на Кирил и Методий и старата българска литература?

Безспорно първостепенно значение има фактът, че животът и дейността на славянските апостоли са пряко свързани с българските славяни. За това говорят две неоспорими свидетелства: 1. Съобщението на Пространните жития на св. Кирил и Методий, че двамата братя са родени в Солун; 2. Споменаването на глава втора от Пространното Методиево житие, че Методий е бил управител на славянско княжество. През IX в. Солунската област е била гъсто населена с компактни маси от славянско население от българската група, което започнало да прониква тук още от първата половина на VI в. Известно е, че от VII в. няколко български славянски племена окончателно се установяват да живеят като поданици на Византийската империя около Солон: сагудатите и драговитите на северозапад и запад от града, смоляните – на североизток и струмците – на север[2]. При това през IX в. на територията на съседната българска държава, чиято

[1] Ив. Снегаров. Неиздадени старобългарски жития. – Годишник на Духовната академия „Св. Климент Охридски", 3 (19), 1953–1954, с. 162; Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българската академия на науките. С., 1969, с. 47. Ръкописът, в който се намира това допълнение, датира от началото на XV в., обаче очевидно това е текст, преписан от по-стар ръкопис; този текст не е могъл да бъде добавен след 1396 г., когато България влиза в състава на Османската империя.

[2] Съществува значителна по обем литература, посветена на заселването на славяните в района на Солун през VI–IX в. Ще се ограничa да посоча само най-интересните и най-новите изследвания: Й. Иванов. Българите в Солунско. – В: Сборник Солун. С., 1934, 133–146; В. Тъпкова-Заимова. Нападения „варваров" на окрестности Солуна в первой половине VI в. – Византийский временник, 16, 1959, 3–7; Извори за българската история. Т. VI. Гръцки извори за българската история. Т. VIII. С., 1961, 1961, 38–39; В. Тъпкова-Заимова. По някои въпроси на етническите промени на Балканите през VI–VII в. – Известия на Института за история, 12, 1963, с. 82, 83; Извори за българската история. Т. IX. Гръцки извори за българската история. Т., 5. С., 1964, 18–59; В. Тъпкова-Заимова. Нашествия и етнически промени на Балканите през VI–VII в. С., 1966, с. 60, 68–69, 82, 107, 111; В. Тъпкова-

южна граница вече е била близо до Солун, с усилени темпове върви оформянето на една обща народност, в която са слети славяни и прабългари; в тази народност е очевидно преимуществото на славяните, които налагат и своя език, възприемайки обаче от прабългарите названието България за означаване на държавата и името българи за означаване на населението, принадлежащо към тази народност, като едновременно с това постепенно изчезват старите локални названия за славянските племена. Към края на IX – началото на X в. в тази общност органически се включват присъединените към територията на българската държава славяни от споменатите племена, живеещи около Солун, и така се оформя окончателно етническата физиономия на българската народност[3]. Очевидно в Солун житейските контакти на Кирил и Методий с българските славяни са били неизбежни. Очевиден е и фактът, че когато в глава пета на Пространното Методиево житие се казва: Вы бо ѥста селоуньнина, да селоуньне вьсн чисто словѣньскы бесѣдоуютъ, има се предвид, че те са говорели езика на българските славяни. Не подлежи на съмнение също и изводът, че Методий е бил управител на княжество, заселено с български славяни (независимо от това, къде точно ще локализираме неговото местонахождение – дали около Солун или във Витиния).

Прякото общуване на солунските братя с българските славяни може да се предположи и от редица други данни на изворите. Така например в глава трета на Методиевото житие и в глава седма на Кириловото житие се говори за пребиваването им на Олимп. Става дума за планината Олимп в северозападната част на Мала Азия в областта Витиния, където те са могли да общуват със славяните, преселени тук от Солунско и от България в края на VII и в средата на VIII в.[4] В това отношение интересно е да се отбележи, че когато Кирил и Методий пристигат в Рим (в края на декември 867 г. или в началото на 868 г.), там се намира и пратеникът на княз Борис, кавхан Петър, дошъл да преговаря за даване самостоятелност на българската църква.

При наличието на действителни контакти между Кирил и Методий и българските славяни, естествено е, че по-късно, когато тяхното дело бива пренесено и усилено доразвивано в България, се появяват далечни отгласи на действителните им взаимоотношения с тях, в чиято историческа достоверност обаче не винаги можем да бъдем сигурни. Ето няколко примера. В Солунската легенда, късен паметник, произхождащ вероятно от XI в., се твърди, че Кирил е създал славянската писменост за българите и я е разпространявал сред населението,

---

З а и м о в а. Солунските славяни и произходът на Кирил и Методий. – В: Константин-Кирил Философ. С., 1969, 64–67; В. З л а т а р с к и. История на българската държава през средните векове. Т. 1. Ч. 1. С., 1970, 44–49, 51, 174, 505–525; Ч. 2. С., 1971, 325–335, 490; Д. А н г е л о в. Образуване на българската народност. С., 1971, 146–148, 151–152, 156, 160, 170, 224, 235–237, 364; О. В. И в а н о в а. Славяне и Фессалоника во второй половине VII в. по данным „Чудес св. Димитрия". – В: Славянские древности. Киев, 1980, 81–107; История на България. Т. 2. Първа българска държава. С., 1981, с. 33, 37, 40–42, 45, 117–118, 129, 159; О. В. И в а н о в а. К вопросу об этнополитической ситуации в районе Фессалоники в начале 30-х годов VII в. – В: Античная балканистика. М., 1987, 42–48.

[3] За оформянето на българската народност вж.: Д. А н г е л о в. Образуване на българската народност, 158–161, 261–277.

[4] За преселенията в Мала Азия вж. напр.: Б. А. П а н ч е н к о. Памятник славян в Витинии VII века. – Известия русского археологического института в Константинополе, 8, 1902, 16–62; M. G r a e b n e r. The Slavs in Byzantine population transfers of the seventh and eighth centuries. – Etudes balkaniques, 11, 1975, № 1, 40–52.

живеещо около р. Брегалница[5]. Същата вест присъствува и в Краткото житие на св. Кирил (т. нар. Успение Кирилово), произведение, за което се е наложило мнението, че е възникнало не преди XIII в.[6] Тук обаче се съобщава категорично и това, че Кирил е бил по народност българин (родомъ сын блъгарынь), а също се посочва, че е покръствал славяните – езичници около Брегалница, и се уточнява, че с тази си дейност той се е занимавал преди сарацинската мисия, когато е създал и славянската писменост. Според Второто житие на св. Наум, познато по ръкопис от XVI в., Кирил и Методий са се занимавали с учителска дейност в Мизия и Далмация[7]. За тази дейност на Кирил и Методий сред българите говорят и някои латински творби. Например според Моравската легенда (Tempore Michaelis), написана по всяка вероятност между началото на XII и първата половина на XIV в., Кирил е работил между българите на път за Моравия[8].

На второ място връзката между делото на Кирил и Методий и развитието на българската средновековна литература се основава върху старобългарския език. Както е известно, литературният славянски език, който създават и използуват в своята книжовна и учителска дейност Кирил и Методий, се оформя върху основата на диалекта на българските славяни около Солун. Този литературен език се възприема в България заедно с възприемането на славянската писменост и това е езикът, на който е написана цялата стара българска литература, разбира се, доразвиван и изменян с течение на времето.

Накрая, Кирило-Методиевото дело се свързва тясно с развитието на българската средновековна литература поради тесните връзки на най-изтъкнатите Кирило-Методиеви ученици с България. За двама от тях – Климент Охридски и Наум – има данни, че са българи по произход: това научаваме от краткото житие на св. Климент, написано през първата половина на XIII в. от охридския архиепископ Димитър Хоматиан, и от второто житие на св. Наум[9]. Ето защо не може да се смята за случаен фактът, че след разгрома на Кирило-Методиевото дело във Велика Моравия учениците на двамата солунски братя се отправят към България. След като описва мъките и униженията, на които те са били подложени в Моравия след смъртта на Методий, авторът на Пространното житие на св. Климент заключава: „Но понеже знаеха, че Господ е заповядал на гонените от един град да бягат в друг град, Христовите изповедници охотно се запътиха към България – за България те мислеха, понеже се надяваха, че България ще им даде успокоение.“[10] Действително, в България те намират желаните спокойни условия за работа. Приети веднага най-радушно от българския княз Борис, Климент и Наум незабавно се включват активно в културния живот на

---

[5] Обобщение на данните от изворите и на мненията на изследователите относно възможността Кирил да е работил сред българските славяни вж. у Л. Г р а ш е в а. Брегалнишка мисия. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. С., 1985, 237–243; Л. Г р а ш е в а. Брегалницкая миссия Константина-Кирилла и Мефодия. – В: Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985, 22–29.

[6] За датирането на Краткото житие на св. Кирил вж.: Б. Ф л о р я. К вопросу о датировке „Успения Кирилла“. – Советское славяноведение, 1986, № 6, 63–69.

[7] Кл. И в а н о в а. Жития на Наум Охридски. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. С., 1985, 699–701.

[8] Ал. Т е о д о р о в - Б а л а н. Кирил и Методи. II. С., 1934, с. 203. За другите чешки съчинения, съдържащи подобни сведения, вж.: Е. Б л а х о в а. Кирилло-Мефодиевская тематика в памятниках письменности последних десяти лет. – В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 3. С., 1986, 60–61.

[9] Ал. М и л е в. Гръцките жития на Климент Охридски. С., 1966, с. 175; Й. И в а н о в. Български старини из Македония. С., 1931, с. 312.

[10] Ал. М и л е в. Гръцките жития на Климент Охридски, с. 116, 117.

страната. Работейки до края на живота си в България, те продължават Кирило-Методиевото дело, като пренасят и доразвиват всички по-важни принципи, легнали в основите на дейността на славянските просветители. Като своите учители Климент и Наум в продължение на дълги години се занимават с просветна дейност. Наскоро след пристигането си в България Климент е изпратен за учител в Кутмичевица, а от 893 до 900 г. на този пост го замества Наум. Тук те обучават много ученици и развиват голяма проповедническа дейност на роден език. Както своите учители Кирило-Методиевите ученици са талантливи организатори на църквата: през 893 г. Климент е провъзгласен за епископ на „Дрембица или Велица", той е първият епископ – славянин в българските земи, в 906 г. епископ в Преслав е Методиевият ученик Константин. Следвайки примера на Кирил и Методий, техните ученици се изявяват като организатори на книжовния живот в България: Климент в югозападната ѝ част, Наум – на изток.

След като посочихме причините, обуславящи връзките между Кирило-Методиевото дело и развитието на българската средновековна литература, да видим в какво точно се изразяват тези връзки.

Първата и непосредствена последица от здравите връзки на Кирил и Методий с българските славяни, от факта, че те използуват един старобългарски диалект при написването на своите преводни и оригинални съчинения и от преместването на учениците им в България, това е органическото включване на литературното дело на двамата братя в развитието на българската литература. Като се оставят настрана предположенията за пътищата, по които произведенията на Кирил и Методий са проникнали в България, като се отминат началните прояви на оформяне на българската средновековна литература, виждани напоседък в традицията на първобългарските каменни надписи на гръцки език от VIII–IX в., веднага трябва да се подчертае, че всъщност Кирило-Методиевото литературно дело се явява едно блестящо начало на старобългарската литература.

То продължава да присъствува като неделима част от българската литература и по-късно. Широко разпространени са в България Кирило-Методиевите преводи. Така например най-ранните запазени до днес български текстове на богослужебните книги, които са писани в края на X и през XI в., както в западнобългарските, така и в източнобългарските области, са същевременно и най-старите документално засвидетелствувани текстове на Кирило-Методиевите преводи: глаголическото Асеманиево евангелие и Кирилската Савина книга представят превода на Изборното евангеие, глаголическото Зографско евангелие – превода на Четириевангелието, глаголическият Синайски псалтир – превода на Псалтира, кирилският Енински апостол – превода на Апостола. Тези преводи се преписват и по-късно, разбира се, неednократно изменяни и редактирани. В тъканта на българската средновековна литература откриваме и оригиналните творби на Кирил и Методий. Някои от тях, за които се смята, че са съхранени изцяло или отчасти в текста на Пространното Кирилово житие (напр. молитвата на Константин към св. Григорий Богослов, диспутите с патриарх Йоан VII, със сарацините-мюсюлмани и с хазарите-юдеи) са засвидетелствувани в българската литература от XV в., когато Владислав Граматик прави първите преписи на това житие (през 1469 и през 1479 г.). Но те са били известни у нас и порано: доказателство за това е наличието на извадки от Кириловото житие в един български пергаментен ръкопис от средата на XIV в.[11] През 1348 г. инок

[11] Вж. К л и м е н т О х р и д с к и. Събрани съчинения. Т. 3. С., 1973, с. 47.

Лаврентий включва препис от Кириловата творба „Написание за правата вяра" в съставения от него сборник, предназначен за българския цар Иван Александър[12]. От XIII в. е запазен български препис на Методиевия канон в чест на св. Димитър Солунски[13]. В българската книжнина са се разпространявали и Кириловите произведения, посветени на св. Климент Римски, а също – Прогласът към Евангелието. Макар и да не са намерени досега български преписи на тези творби, в познатите сръбски и руски преписи, направени за времето от XIII до XVII в., се откриват ясни следи от старобългарски протограф[14].

Втори момент от влиянието на Кирило-Методиевото дело върху развитието на българската средновековна литература представлява литературната дейност на Кирило-Методиевите ученици[15]: Климент, Наум и Константин Преславски. Не можем да се съмняваме, че те следват писателските традиции, които са възприели от своите учители. И в същото време върху основата на тези традиции, изхождайки от тези традиции и същевременно от различните обществено-политически условия в българската държава, Кирило-Методиевите ученици ги доразвиват, обогатяват в идейно, тематично, жанрово и стилистично отношение картината на българската литература, тласкат напред нейното развитие. Кирило-Методиевите ученици в България продължават традицията за тясно свързване на литературата с потребностите на епохата. Те продължават активно да се занимават с преводаческа дейност, необходима за задоволяване на практическите и теоретичните нужди на укрепващата християнска църква. Превеждат се непреведени дотогава богослужебни книги: счита се например, че Климент е превел Цветния триод. Разширява се обсегът на превежданите византийски автори и теми. Константин Преславски превежда труд на константинополския патриарх Герман (VIII в.), обясняващ църковното устройство и тълкуващ литургията. В своето Учително евангелие, написано вероятно между 889 и 893 г., той включва преводи на тълкованията на Йоан Златоуст (IV в.) върху евангелията на Йоан и Матей и на тълкованията на Кирил Александрийски (IV в.) върху евангелието от Матей. От него е преведено през 906 г. и полемичното съчинение на Атанасий Аександрийски (IV в.) Четири слова против арианите. Тематиката на оригиналните им произведения също е продиктувана от актуалните задачи на епохата. Климент Охридски, един от най-забележителните проповедници в средновековния славянски свят, създава повече от четиридесет поучителни и похвални слова за всички църковни празници, в които „просто" и „ясно" разяснява на слушателите си нормите на християнската нравственост или в патетични слова възвеличава библейски личности и особено почитани от него светци, а също – песнопения за някои празници[16]. Заслужава да се припомни, че сред неговите герои се нареждат Константин-Кирил, комуто той посвещава блестящо похвално слово, Методий (някои изследователи считат, че е автор на Пох-

---

[12] Вж. К. К у е в. Иван Александровият сборник от 1348 г. С., 1981, 141–182.

[13] Б. Ст. А н г е л о в. Из старата българска, руска и сръбска литература. С., 1958, 19–35.

[14] Вж. напр. Ю. Т р и ф о н о в. Две съчинения на Константина Философа (св. Кирила) за мощите на св. Климента Римски. – Списание на БАН, 48, 1934, 170–172, 176, 178, 179, 181, 191, 206–209, 216–217; Ем. Г е о р г и е в. Две произведения на св. Кирила. С., 1938, 8–17, 47, 49, 51–53, 111–112, 117–121, 125.

[15] Кратко обобщение вж. у: Ch. K o d o v. L'oeuvre littéraire des disciples des Saints Cyrille et Méthode en Bulgarie. – В: Κυρίλλῳ καὶ Μεθοδίῳ. Θεσσαλονίκη, 2, 1968, 265–287.

[16] Вж. Г. П о п о в. Триодни песнопения на Константин Преславски. С., 1985 (=Кирило-Методиевски студии, кн. 2), 43–47, 51–56; Г. П о п о в. Авторските подписи на Климент Охридски. – В: Българистика и българисти. С., 1986, 144–147; Кр. С т а н ч е в, Г. П о п о в. Климент Охридски. Живот и творчество. С., 1988, 52–219.

валното слово за св. Кирил и Методий, а според мнението на повечето учени негово дело е Пространното житие на св. Методий), св. Климент Римски и св. Димитър Солунски, за които той пише похвални слова и към които двамата солунски братя са се отнасяли с подчертано внимание. Константин Преславски, правейки поредната стъпка в обучаването на българите в християнския морал, в своето Учително евангелие не само тълкува евангелските текстове, но допуска в своите беседи някои преки свидетелства за съвременната нему действителност, по принцип доста редки в идеализиращото и условно изкуство на Средновековието. Притежаващ поетически талант като славянските просветители, той работи и в областта на поезията, създавайки Азбучната молитва, забележително поетическо произведение, отразяващо искреното и страстно желание на автора да даде своя принос за овладяването на новата култура чрез славянската писменост, изпълнената с топло чувство към учителя Служба на св. Методий, а също многобройни песнопения в състава на Триода, организирани в най-големия известен до днес акростих в източнославянската химнография[17], както и канон за архистратига Михаил[18].

Значителното по обем, съдържание и форма литературно дело на Кирило-Методиевите ученици дава облика на цял един период в развитието на българската средновековна литература – края на IX – началото на X в. Но тяхната роля в свързването на Кирило-Методиевото дело с историята на българската литература не се изчерпва само със създаването на собствените им литературни творби. Те съумяват да обединят около своите литературни принципи, да въведат в кръга на установените от тях литературни традиции почти всички известни днес талантиви писатели на своето време. Благодарение на тях с Кирило-Методиевото дело са добре запознати и от него се вдъхновяват при написването на своите произведения Йоан Екзарх, Черноризец Храбър, авторът на най-старото житие на св. Наум от първата половина на X в., написал и останало непознато до днес житие на св. Климент. Така те допринасят извънредно много за оформянето на първите значителни центрове, в които се развива българската литература: Плиска, Преслав и Охрид. Дейността на тези центрове, работещи под знака на кирило-методиевските литературни традиции, оформя нов етап в развитието на старобългарската литература, етапа на разцвет и подем, означаван често с названието „златен век". Посочените факти свидетелствуват, че достигането до този разцвет без съмнение се дължи до голяма степен на Кирило-Методиевите ученици.

На трето място връзката на Кирило-Методиевото дело с развитието на българската средновековна литература се проявява в създаването на специални литературни творби, посветени на славянските учители. Животът и дейността на двамата солунски братя векове наред вълнуват българските книжовници и се превръщат в тема на редица отделни литературни произведения. Освен споменатите вече съчинения за св. Кирил и св. Методий, написани от техните ученици в България, у нас са създадени още седем произведения за славянските просветители, хронологията на чието възникване все още не е задоволително изяснена. Вероятно най-рано са се появили службите. Възможно в България е била окончателно оформена службата за св. Кирил, някои песнопения от която са

[17] Вж. Г. П о п о в. Триодни песнопения на Константин Преславски.

[18] Вж. Ст. К о ж у х а р о в. Пѣти достоить архистратига (Новооткрито произведение на Константин Преславски). – В: Литературознание и фолклористика. С., 1983, 59–62.

възникнали още в Моравия[19]. Най-късно до XI в. у нас се е появила нова редакция на тази творба. Една нейна подгрупа, в която се наблюдава тенденция към съкращаване и ново редактиране, е възникнала пак в България вероятно към края на XIV в. Вероятно през X в. е бил написан общият канон за св. Кирил и св. Методий[20]. В българската литература се явяват и три проложни жития за двамата братя. Може би от X в. датира общото проложно житие за славянските първоучители[21]. През XIII или още през XII в. са написани Проложното житие на св. Кирил и Проложното житие на св. Методий[22]. Близко в жанрово отношение до проложните жития е споменатото в началото Успение Кирилово. Съвсем необикновена по жанр обаче е Солунската легенда, където в устата на Константин-Кирил е вложен разказ за това как той се е свързал с българите, как е научил български език и как е създал за българите азбука.

Ако навлезем по-дълбоко в проблема за връзките между Кирило-Методиевото дело и развитието на българската литература, стигаме до важния въпрос – какви принципи на Кирило-Методиевото литературно творчество се възприемат и установяват като традиция в продължение на цялостния исторически път на средновековната ни литература?

Несъмнено, на първо място трябва да поставим тясното свързване на литературата с най-актуалните проблеми на съвременната действителност. Тук нямам предвид деловите функции на старобългарските литературни произведения, възникването на литературната творба във връзка с определена нейна функция в църковния или държавния бит, присъщи в по-голяма или в по-малка степен на всяка средновековна литература, а избирането на теми, свързани с най-насъщните проблеми на епохата и тяхното идейно осветление в съответствие с потребностите на времето. Този принцип, затвърден у нас както видяхме още от Кирило-Методиевите ученици, бива последователно следван до момента на отмирането на българската средновековна литература. Ще посоча няколко по-ярки примера в това отношение. В края на IX в., когато в България се води напрегната борба за изтласкването на гръцката писменост и за установяването на славянската писменост, се явява забележителното съчинение на Черноризец Храбър „За буквите“, чиято цел е да защити славянската писменост, като покаже, че тя стои наравно с гръцката, а в някои отношения – дори по-високо от нея. През X в., когато в България възниква и се разпространява широко богомилството, се появява и доста обширна богомилска и антибогомилска литература. Епохата на византийското робство – XI–XII в. – поражда произведения, изпълнени с патриотични и противовизантийски тенденции, като например Солунската легенда и Българския апокрифен летопис, отговарящи на непосредствените нужди за запазване на българската народност. През XIV в., когато в България се разпространява доста широко исихазмът, най-видният представи-

---

[19] За Службата на св. Кирил и нейните български редакции вж.: Б. Р а й к о в. Два новооткрити преписа от службата на Кирил Философ и няколко бележки върху нейния състав. – В: Константин-Кирил Философ. С., 1969, 203–218; Б. М и р ч е в а. Канонът за Кирил и Методий и Службата за Кирил в славянската книжнина. [Велико Търново], 2001.

[20] Вж. Б. М и р ч е в а, Сл. Б ъ р л и е в а. Предварителен списък на Кирило-Методиевските извори. – В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 4. С., 1987, с. 489.

[21] Вж. Стара българска литература. Т. 4. Житиеписни творби. Съставителство и редакция Климентина Иванова. С., 1986, 521–522.

[22] За възникването на Проложното житие на св. Кирил и Проложното житие на св. Методий вж.: Св. Н и к о л о в а. За възникването на Проложното Методиево житие. – В: Литературознание и фолклористика. С., 1985, 89–92; Жития Кирилла и Мефодия. М., 1986, с. 252, 260.

тел на това движение у нас, патриарх Евтимий Търновски, изпълва своите произведения с неговите идеи. От началото на XV в., когато в България се установява турското владичество, робската действителност започва да навлиза все по-широко в литературата, докато през XVI в. тя става основна тема на най-представителните произведения на епохата – житията на софийските мъченици св. Георги Нови и св. Никола Нови от поп Пейо и Матей Граматик, герои – обикновени хора от народа, които предпочитат смъртта пред приемането на мохамеданството.

Вторият важен принцип на Кирило-Методиевото литературно творчество, възприет в българската средновековна литература, е принципът за създаване на литературните произведения на роден език. Започнала развитието си с творби, написани на езика на българските славяни, и в по-късния си развой нашата литература не си служи с неразбираем книжовен език. Промените в говоримия език биват допускани в литературата. Това развитие на литературния език е документално засвидетелствувано в запазените писмени паметници от края на XI в. до края на българското Средновековие (XVIII в.). Показателна в това отношение е правописно-езиковата реформа, предприета през последната четвърт на XIV в. от Евтимий Търновски. Констатирайки значителното отдалечаване на езика и правописа от първоначалните кирило-методиевски образци, Евтимий си поставя за задача да установи единен правопис върху основата на архаичния Кирило-Методиев правопис и да възстанови първоначалната чистота на езика от времето на Кирил и Методий. Обаче дори в този изкуствено архаизиран език на произведенията на Евтимий и книжовниците от неговата школа са възприети редица нови езикови елементи[23].

От Кирило-Методиевото литературно творчество идва в българската средновековна литература и повишеният интерес към преводната литература от гръцки език. Затвърден у нас чрез преводаческата дейност на Кирило-Методиевите ученици, той продължава да съществува и през следващите периоди от развитието на старобългарската литература. Този интерес се оказва изключително плодотворен за работата на българските книжовници. Благодарение на него те се приобщават към културните постижения на Византия, носителка на най-висока за времето си култура, запознават се с нови идеи, теми, жанрове, образност и стилни средства, търпят тяхното влияние и в редица случаи ги възприемат в своите съчинения. За да се добие представа за размаха на преводаческата дейност в България, достатъчно е да се споменат само част от преводите, осъществени през два периода: IX–X в. и XIV в. Още през IX–X в. кръгозорът на образованите българи се разширява с преводи на многобройни жития и слова от най-разични византийски автори: Йоан Златоуст, Василий Велики, Григорий Богослов, Ефрем Сирин, Евсевий Кесарийски, Атанасий Александрийски, Кирил Александрийски, Анастасий Синаит и др. Намираме ги в известния Супрасълски сборник, съдържащ около 50 съчинения, в огромните по обем Изборник на Светослав от 1073 г., преписан от ръкопис, съставен за българския цар Симеон, в Рилските глаголически листове. По същото време Йоан Екзарх превежда сложното философско съчинение на Йоан Дамаскин (VII в.) Богословие и съставя първото естественонаучно съчинение в българската литература – Шестоднева, съставен по Шестодневите на Василий Велики, Севериан Гавалски (IV в.), Теодорит Кирски (V в.), Йоан Златоуст, а също по една византийска прера-

[23] Д. Иванова-Мирчева. Въпроси на българския книжовен език до Възраждането. С., 1987, 296–311.

ботка на Аристотеловото съчинение „За животните“. Тогава проникват в България многобройни византийски апокрифни разкази и възникват първите български оригинални апокрифи (съчиненията на поп Йеремия), превеждат се редица византийски исторически съчинения (например кратката хронография на патриарх Никифор от IX в.), съчинения по „теория на литературата“ (произведението на Георги Хировоск за поетическите фигури, написано между VI и IX в.), няколко патерика и т. н. А преводаческата дейност на XIV в. е забележителна с това, че въвежда в българската литература византийските съчинения, свързани с новото идейно течение на времето – исихазма – произведенията на Григорий Синаит, Григорий Палама, Нил Кавасила, патриарх Калист, патриарх Филотей. Тези съчинения стават образци в творчеството на българските исихасти от тази епоха.

Накрая ще отбележа големия интерес към някои дялове от литературата, особено често използувани в литературното творчество на славянските просветители: полемичната литература, поезията и ораторската проза. Заслужава да се отбележи, че именно към тези дялове принадлежат някои от най-големите постижения на българската средновековна литература. В полемичната литература се открояват две творби: непосредствено свързаната с Кирило-Методиевото дело апология на славянската писменост, създадена в самия край на IX в. от Черноризец Храбър, и беседата на Презвитер Козма против богомилите, написана през последното тридесетилетие на X в. Богата е традицията на поетическото творчество. Тук става дума не само за онези творби, които и от съвременна гледна точка представляват поезия, като например Азбучната молитва, дело най-вероятно на Константин Преславски, и доста разпространените стихотворни произведения с азбучен акростих, а и за онази типична за Средновековието форма на поезия, каквато е химнографията. Освен споменатите вече служби за св. Кирил и св. Методий и химнографските произведения на Климент Охридски и Константин Преславски, в България се появяват многобройни произведения от този жанр, посветени преди всичко на български или свързани с България светци[24]. През втората половина на X в. възниква първата служба за св. Иван Рилски, която бива преработена наскоро след написването ѝ; в самия край на XII в. се явява нова нейна редакция, а през XV в. тя бива преработена от Димитър Кантакузин. Наскоро след смъртта на на цар Петър биват създадени две служби за него (след 969 г.). Към края на XII – началото XIII в. са написани служби за св. Йоаким Осоговски и св. Иларион Мъгленски. През втората половина на XIV в. инок Макарий, книжовник от Търновската книжовна школа, написва служба за св. Петка Търновска, в същия писателски кръг към края на столетието се явява и втората служба за св. Петка. За софийските мъченици от XVI в. св. Георги Нови и св. Никола Нови пишат служби поп Пейо и монах Андрей. След Климент Охридски ораторската проза бележи своите върхове в творчеството на Йоан Екзарх, Евтимий Търновски и писателите от неговата школа Григорий Цамблак и Йоасаф Бдински, които съзнателно се стремят да следват кирило-методиевските литературни традиции.

Многопосочните връзки на Кирило-Методиевото дело с развитието на българската литература предопределят дълбоката и искрена почит към славянските просветители, изразявана пряко и непосредствено в редица паметници. Ще при-

---

[24] Сведения за тези произведения вж. у: Ст. К о ж у х а р о в. Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература. – В: Търновска книжовна школа. С., 1974, 278–280, 290–300.

помня тук две произведения. В пролога към Богословието на Йоан Екзарх славянските просветители са наречени сватъıн человѣкъ бжнн Кѫстантинъ фнлософ и великъıн бжнн архнепнскоупъ Меѳодни[25]. А в славословията на Бориловия синодик, създаден през първата половина на XIII в. и преписван чак до XVI в., се чете в най-синтезирана и ярка форма категоричната оценка на българския писател: Кнрнлв фнлософъ, нже бствено пнсанїе ѿ грьчьскаго езыка на бльгарскын прѣложнвшомъ н просвѣщ'шомъ бльгарскін рѡ, новомъ дрвгомъ апла вѣчнаа паметь. Меѳодїю братъ его, архіепъ Моравы панон'скые, ꙗко н томъ много потрвжьшв се w слове'н'скын кннгѣ : вѣчна мв паме![26]

[25] Des hl. Johannes von Damascus Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes. Herausg. von L. Sadnik. Wiesbaden, 1967, p. 2, 4.

[26] М. Г. Попруженко. Синодик царя Борила. С., 1928, с. 77. Този текст се намира в Дриновия препис от XVI в. Несъмнено обаче той се е намирал и в Палаузовия препис от XIV в., тъй като именно на това място в ръкописа са откъснати няколко листа.

ЖИТИЯТА В СТАРАТА БЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

Климентина Иванова

„Всяка привечер сядах на столчето си на двора, сред босилека и щира, и четях на висок глас какви мъченичества бяха изстрадали светците, за да спасят душата си. Съседките се събираха с ръкоделията си... и слушаха. И полекалека из двора **се** разнасяха ридания заради мъченията и страданията на светците... В детското ми въображение се разстилаха далечни морета, кораби тръгваха тайно, манастири проблясваха сред скалите, лъвове носеха вода на отшелниците, главата ми преливаше от палми и камили, блудници се мъчеха да влязат в църква, огнени колесници възлизаха в небесата, весело кънтяха пустините от налъмчета и женски смях, Изкушението, предрешено като благодушен свети Василий, пристигаше и донасяше дарове на отшелниците – яденета, злато, жени; но те бяха впили взор само в Бога и Изкушението се пръждосваше.

Да бъдеш твърд, търпелив, да пренебрегваш щастието, да не се боиш от смъртта, да търсиш отвъд този свят висшето благо, ето какъв зов се надигаше непоколебимо от тези евтини брошурки и поучаваше детското ми сърце."[1]

Съвременният читател, комуто липсва и емоционална, и познавателна „настройка", за да проникне всецяло в художествения свят на житието, би могъл да приеме цитирания пасаж като своеобразен ключ към познание за този жанр, създаден от средновековното светоусещане, подчинен на средновековната естетика.

Читателят ще долови, че героите на житийните разкази не въздействуват всеки поотделно дори на най-живото детско въображение. Не е споменато нито едно име, нито един откроряващ се образ. Окървавени, но непреклонни мъченици, неподдаващи се на изкушение отшелници, смиреномъдри монаси, игумени, епископи, каещи се блудници, криещи се в просешката дреха на нищелюбието знатни младежи – всички се сливат всеки според своя тип – свети сенки, без индивидуалност, но безкрайно внушителни, всеки с „жестовете" на своя тип, подвизаващи се сред приличащи си пустини и напомнящи един за друг манастири.

Читателят ще открие и силата на въздействието на житията, за да осъзнае още веднъж, че в житията човешкото сърце няма да намери забава, нито умът – развлечение. Деянията на апостоли и пророци, отшелници и патриарси, както и разказите за извършените след смъртта им чудеса са предназначени да поучават, да наставляват. Тяхната цел е да посочат спасителния път – „висшето благо" отвъд този свят. Чрез житията в човешкото поведение се внася идеалното и божественото и така разказът за светеца влиза в друга ценностна система, в която единичното „какво е направил или изпитал Алкивиад" не интересува нито автора, нито неговия адресат. Разнасящите се ридания бележат характера на

---

[1] Никос Казандзакис. Рапорт пред Ел Греко. С., 1984, 70–71.

онова особено умиление и благоговеен трепет, с които средновековният човек откликва на литературните внушения на житието. В такава атмосфера са недопустими веселите искрици на хумора, несериозното отношение към текста, шеговитата оценка на героя. Житието е словесна икона и всички изобразителни средства моделират съзнанието, за да бъде тя посредница в задължителната за средновековното съзнание устременост към небето. С житията църквата възпитава поколения след поколения, привлича масовия читател чрез „съпричастието" му в подвига на светеца, чрез атмосферата на умиротворено удовлетворение от висшата справедливост, отреждаща неземен живот за земната борба с греха.

Но какво всъщност представлява житието като жанр в рамките на средновековната литература и какви са неговите художествени постижения в старата българска книжнина?

Житието (гр. βίος, лат. vita) спада към агиографията (от ἅγιος – светец и γράφω – пиша), т. е. към повествователната литература, чийто предмет на изображение е канонизираната от църквата, призната за религиозен и нравствен еталон личност. Към агиографията в по-широкото разбиране на този термин се причисляват и похвалните слова в чест на светците (т. нар. панигирици), които принадлежат към жанровата група на ораторската проза, но са тясно свързани, както ще видим, и с житията. Тук ще приемем най-тесните граници на термина „агиография" и ще го употребяваме като синоним на две жанрови подгрупи – житията и разказите за пренасяне на мощите на светците.

Жанрът на житията се заражда със зараждането на християнската религия. Първите му форми са т. нар. „мартирии" (от гр. μάρτυς – свидетел), т. е. кратки свидетелства в писмена форма за хора, пострадали при гоненията срещу християните (II–IV в.), изложени според съдебни протоколи на съдилищата на някои области от Римската империя и според свидетелски показания. Истинска литературна форма „мартириите" получават след Никейския събор (325), когато християнството фактически е признато за държавна религия и когато култът към светците става общозадължителен, а четенето на възпоминания за загиналите мъченици – дълг на църковната община. Тогава именно се създава и започва да се попълва календарът на светците, който установява тематичния кръг на житийната литература. Жития се пишат и четат навсякъде, където християнството се налага като религия. Породен от духовните нужди на Изтока, този жанр по-късно заема значително място в книжнината на западните народи; на Запад житията се пишат главно на латински език, придобиват свой облик и се градят в традиция, различна от византийската.

В литературата на православните народи житийният жанр е изключително популярен. Тази популярност се изразява в две насоки. На първо място в книжнината на всеки народ се усвоява общ репертоар, който се възприема най-активно от всички слоеве на населението. Житията и легендите за особено почитаните светци се наслагват над фолклорното съзнание и се обогатяват с някои елементи, специфични само за определена етническа група. Създаденият общохристиянски фонд от житийни творби обслужва всички народи в сферата на византийското православие и се преплита с култовата обредност, характерна за всеки от тях. Светци като великомъченик Георги, великомъченик Димитър, Теодор Тирон, Йоан Кръстител, мъченица Параскева и т. н. имат определена „битийна" функция в културата на средновековна България.

Същевременно на фона на общохристиянската житийна литература всеки народ създава агиографски персонаж – отражение на неговите духовни търсения и на историческата му съдба.

Както всички жанрове в средновековната литература, така и житийният жанр има определена делова функция. Житията не възникват случайно, по волята на отделен автор. Те са обвързани със социален поръчител (църквата) и са насочени към определен адресат. Именно деловото им предназначение диктува формалните особености на отделните жанрови подгрупи. Непосредствено с богослужението са свързани т. нар. кратки или проложни жития[2], излагащи в сбита форма известията за светеца, т. е. основанията за включването на личността към кръга на светците. Кратките (проложните) жития се четат по време на службата в чест на светеца след шестата песен на канона (вид химнична поезия). Пространните жития са предназначени за корпоративно четене (в манастирската трапезария например); те са и най-разпространените индивидуални четива. Някои блестящо написани риторични жития могат да заместят амвонната проповед. В зависимост от тези функции житийните произведения се изграждат различно. Проложните жития предават фабулата, пространните жития разгръщат фабулата в сюжет, в пространно повествование[3].

Общите принципи за изграждане на агиографската проза са дефинирани в немногобройните трудове, посветени на отделните агиографски жанрове или в по-общи изследвания върху средновековната поетика[4]. Художественото обобщение в агиографията се постига чрез изображение на нормативния идеал, който съчетава художествена и гносеологична функция. В основата на агиографския модел стои образът на човека до грехопадението. Нормативният идеал е проекция на обратния път – битието и грехът се преодоляват и се превръщат в небитие и нетление. Основа за изграждане на нормативния идеал са религиозните модели, създадени в старозаветните и новозаветните книги.

Последователната идеализация[5] като тип изображение се проявява преди всичко чрез изборността на фактите, които са известни на писателя. Тази изборност се ръководи от императивите на религиозно-нравствения идеал. Включват се само ония черти и качества, които имат покритие в образа норма. Според

---

[2] Проложните (кратки) жития са получили названието си от славянското име на сборника, в който се поместват – „Пролог" и оттам – проложни жития. В пролозите житията се поместват в календарен ред за всяко число от месеца, от началото на църковната година, която започва от 1 септември. Термините „кратко" и „проложно" се употребяват като еднозначни, но трябва да направя уговорката, че съществуват кратки извлечения от пространни житиеписни творби, които не се включват в пролозите и имат други функции.

[3] Кр. Станчев. Стилистика и жанрове на старобългарската литература. С., 1985, с. 86.

[4] От тях ще посоча само: В. О. Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник. Москва, 1871; H. Delehaye. Les legendes hagiographiques. Bruxelles, 1905; Д. Шестаков. Исследования в области греческих народных сказаний о святых. Варшава, 1910; Хр. Лопарев. Византийские жития святых VIII–IX веков. – Византийский временник, XVII, XVIII, XIX, 1911, 1913, 1915; П. Безобразов. Византийские сказания. Юрев, 1917; А. П. Рудаков. Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии. Москва, 1917; H. Delehaye. Les Passions des martyrs et les genres litteraires. Bruxelles, 1921 (2 ed. 1966); от същия автор: Les origines du culte des Martyrs. Bruxelles, 1925 (2 ed. 1933); от същия автор. Melanges d'hagiographie grecque et latine. Bruxelles, 1966; Д. С. Лихачев. Человек в литературе древней Руси. Москва–Ленинград, 1958 (2 изд. 1970); Истоки русской беллетристики. Ленинград, 1970, с. 67–107; 208–262; С. Полякова. Византийские легенды как литературное явление. – Византийские легенды. Москва–Ленинград, 1972; Кр. Станчев. Поетика на старобългарската литература. С., 1982.

[5] За идеализацията в агиографското повествование вж. у: Д. С. Лихачев. Поэтика древнерусской литературы. Ленинград, 1967, с. 84–157. Д. С. Лихачов въвежда термина „литературен етикет", с който определя нормата за поведение на героя (Д. С. Лихачев. Поэтика, 3 изд.. Москва,1979, с. 80–102). Кр. Станчев уточнява съотношението между литературния етикет и литературния канон (Кр. Станчев. Поетика, с. 31–39).

И. П. Ерьомин житието изобразява „не действителността, а породените от нея идеали“[6]. Последователната идеализация поражда още една особеност на житийното повествование – то е подчинено на принципа на илюстративността, според който реалните факти или отделни епизоди от жизнения път на героя са обект на художествено претворяване дотолкова, доколкото служат за илюстрация на християнския идеал. Оттук е ясно, че жанровата природа на житията е задължително дидактична и поучителните елементи в нея се проявяват във всички равнища на художественото изображение. С идеализацията на дидактичността е свързан и постоянно присъствуващият в житията оценъчен тон, необходимата степен на възхвала на героя, определяща панигиричността и риторичния патос на творбата. Впрочем посочените особености се отнасят в еднаква степен и до житията, и до похвалните слова, които са дял от ораторската проза. Обикновено разликата между тези жанрове се сочи главно по линията на техните делови функции; ораторската проза е предназначена за непосредствено слухово и емоционално въздействие. Видяхме обаче, че и риторичността, и стремежът към непосредствено експресивно въздействие са присъщи на двата жанра и се определят от общите принципи на изображение. Основното различие между панигирика и пространното житие е в художествената им организация. Човекът в тях е изобразен различно. В житието – чрез динамичното повествование с целенасочен сюжет, т. е. излагането на събитията в тяхната временна последователност като процес, който се разгръща пред очите на читателя и води до предварително известен задължителен резултат. Целият живот на героя протича в строго определени рамки, съответствуващи на предпоставката за неговата святост. Той е роден от благочестиви родители, в детството си е съвършено дете, младостта му минава в молитви и размишления, деянията му са изложени последователно до смъртта му, а те се състоят в преодоляване на конфликта между стремежа към святост и активно противодействуващите външни фактори или вътрешни причини, произтичащи от слабостта на човешката природа. (В скоби ще отбележа, че и едните, и другите пречки винаги са вдъхновявани от дявола, а победата на светеца е възможна само с божия помощ, така че човекът в житията е средоточие на борбата между доброто и злото, разпънат между светостта и падението.)

Трябва да подчертая и една основна особеност на житийните повествования: изграждането на творбата на всички равнища – фабулно, композиционно и стилистично – зависи от избрания тип герой[7]. Обектът на изображение има строго определени литературни „измерения“. Житията на мъчениците (т. нар. „мъчения“) имат обикновено едноепизодна фабула и в центъра на повествованието стои актът на мъченичеството. Останалото време от живота на героя (преди подвига му) не интересува автора. В житията на отшелниците и в житията на църковните дейци като правило откриваме многоепизодна фабула, включваща множество деяния на героя, често без причинна връзка помежду им. В зависимост от типа на героя са и избраните сравнения с библейски герои, характерни цитати и т. н. С една дума, всяка група жития, посветени на определен тип изображение, се отличават със специфична стилистика.

Обикновено житийните повествования не завършват със смъртта на светеца. Те имат още една част, която е органично свързана с жанровата природа

---

[6] И. П. Е р е м и н. О художественной специфике древнерусской литературы. – Русская литература, 1958, 1, с. 75–82.

[7] Подробно вж. у Кр. Станчев. Поетика, с. 86–143

на агиографията – разказ за героя в неговата втора – трансцендентна – трансформация[8]. След смъртта си светецът се явява, за да потвърди своята „светост", да извърши чудеса, благодарение на които той, собствено, е и причислен към лика на мъчениците, преподобните, апостолите и т. н. Дори когато авторът не знае или не може да разкаже нищо за посмъртните чудеса на своя герой, той си служи с топоси, отвеждащи ни към библейски мотиви и преди всичко – към деянията на Христос. Светецът изцелява бесните, лекува болните, вдига на крака сакатите и на всички дарява здраве, ако те се притекат към него с вяра. Почесто обаче в житията ще срещнем разгънати разкази за намиране на мощите, за чудесата над гроба на светеца, оформени в отделни епизоди, всеки от които е самостоятелен по отношение на останалите. В повествованието за трансцендентните деяния на агиографския герой особено място заемат разказите за пренасяне на мощите на светеца. Те отразяват реални факти и изложението им има много често характер на летопис. Понякога разказите за пренасяне на мощите, възникнали едновременно с останалия текст на творбата, се откъсват от нея и продължават да се разпространяват като самостоятелни произведения в обкръжение на други жанрове. Не са редки обаче и случаите, когато няколко автори последователно допълват с нови разкази за пренасяне на мощите (или пък с разкази за чудесата на мощите) една творба, възникнала значително преди това. Такъв характер имат чудесата в Житието на Николай Мирликийски (Николай Чудотворец) или в Житието на Димитър Солунски.

Посочените особености характеризират житийния жанр като окончателно завършена структура. Всъщност канонът, по който се създават житията, се оформя още в ранновизантийската (патристичната) епоха. Първите пространно и художествено написани жития са повлияни от дохристиянската гръцка повествователна литература, и то в двете ѝ жанрови форми: от композицията на античната биография и от някои сюжетни схеми на късния елинистичен роман. Така към края на IV и началото на V в. житията не само са практически въведени в системата на византийската литература, но са получили вече каноничната си форма. Първите жития, създадени от „Отците на църквата", имат статут на класически произведения, които в следващите векове са задължителни (и дори школски) образци. Житийният канон от самото начало очертава възможностите на жанра, кръга на художествените интерпретации. Бихме могли да кажем, че в началото на своето възникване жанрът почти изчерпва сюжетните инварианти, тъй като предполага във всичко божествените прообрази от библейските текстове. Ако споменем обаче само за тази „елинистична" линия в установяване на житийния канон, бихме обеднили представата за него. В първите векове след налагането на новата религия канонизацията на светци – мъченици, монаси и отшелници – става на огромни територии, предимно в Мала Азия, Африка и други покрайнини на империята. Там християнството е застигнало народи в различни стадии на културно развитие, с различен художествен опит и традиции в изкуството. При тях култът към светците намира израз в други художествени форми, някои от които изобщо не влизат в житийния жанр, въпреки че имат някои общи черти с него (например патеричните разкази, спадащи към белетристиката). Идеализацията и дидактизмът на тези жития, възникнали като продукт на низовата култура, се осъществяват и чрез християнската интерпретация на фолклорни форми – легенди, приказни мотиви. Змееборството, вълшебното килимче, продаване на душата на нечистата сила, вълшебни превращения и

[8] Кр. Станчев. Поетика..., с. 114–119.

хиперболизирани героични подвизи се преплитат в сюжетите на ранните (до VII в.) житийни повествования. Многобройните монашески жития от този период са изпълнени с всякакъв род демонизъм, с персонифицирани изкушения. От наша гледна точка тези повествования са „по-четивни" и по-живи с динамичното си повествование. За средновековния човек обаче, както е известно, занимателността е приемлива само като илюстрация на дидактичното начало. Затова всяко по-сериозно отклонение от канона „изхвърля" житието вън от кръга на „високата", елитарна литература. Подобни жития започват рано да се преработват и количеството на преработките и наново написаните жития е в зависимостта от популярността на героя. Вече през VII–VIII в. има случаи на преработване на най-популярните жития, а през следващите векове това е една постоянна тенденция. Обработената творба влиза в постоянния състав на сборниците, предназначени за четиво според църковния устав. По-старите текстове постепенно се прехвърлят в периферията на официалната книжнина. Това движение в агиографията, при което различно написаните текстове заемат различно място в йерархията на жанровете, обяснява защо в литературите на други народи, които по-късно възприемат византийския репертоар, „низовите" жития в началото се превеждат и възприемат много по-компактно, но след това бързо биват изместени.

И така, рано оформилият се агиографски канон обхваща всички форми на изграждане на житийната творба, въпреки че различията в художествената форма на житията, създадени в различните центрове на Византийската империя, са по-подчертани. Следват периоди, в които агиографската продукция се увеличава ту по-интензивно, ту по-слабо, но винаги като значителна книжовна проява, отразяваща най-съществените моменти от културната история на Византия и на православните страни от нейната сфера на влияние. Още в първия период вече се създават и разкази за пренасяне на мощите на някои от най-популярните първохристиянски мъченици и църковни строители. Обикновено те се обединяват заедно със „същинското" житие, но се разпространяват и като самостоятелни творби със своя вътрешна цялост. Агиографският ансамбъл (в широкия смисъл на думата) се оформя като конгломерат в процеса на богослужението и на другите специфични прояви на църковната и манастирската практика, но отделните агиографски жанрове запазват своята специфика.

От VIII в. до XI в. канонът се налага над цялостната агиографска продукция. Структурио-композиционните особености на отделните жанрови форми и поджанрови разновидности са напълно кристализирали и тяхната идеална форма съществува като предпоставка в съзнанието на средновековния писател. Тя е онази несъзнателна, но долавяща се връзка между дохристиянските и християнските жанрови форми в общия литературен процес. Стремежът към по-литературен, по-високохудожествен изказ все повече сближава житийното повествование с формалните особености на панигирика. Това се извършва за сметка на повество-вателното начало. То остава като задължителна схема на повествователното действие, но се формализира, подчинява се на назидателната линия, на „неповествователните" тенденции.

Най-характерните агиографски прояви между VIII и X в. са свързани с иконоборчеството. Пространните жития през този период са силно тенденциозни. Често в тях защитата на православието се налага в идеализацията на героя. Житийните творби, възникнали през този период, вече показват основната тенденция в развитието на жанра – не към белетристика, не към усложняване на сюжета, а към обогатяване на художествените средства за последователна идеализация.

Редакторската работа върху основния фонд на съществуващата житийна литература започва да се извършва спорадично още от IX в. чрез усилията на различни книжовници (главно от византийската столица и от по-крупните книжовни центрове), но достига кулминацията си при Симеон Метафраст (X в.) Метафрастовата редакция на житията е важен момент в историята на жанра, своеобразен вододел на неговата литературна характеристика. Симеон Метафраст рядко ревизира съдържанието на по-старите жития и почти не внася изменения в познатата фабула. На места той буквално преписва отделни части от своите източници, ако ги е намирал достатъчно изящни за неговия стил. В. Г. Василевски отбелязва: „В своите преработки Симеон Метафраст малко се грижи за точното разграничение между своето и чуждото и нерядко говори като че от свое име това, което би могло да се каже само от гледна точка на първоначалния свидетел или на най-близката до събитията епоха.“[9] В замяна на това Симеон Метафраст придава на сюжетната схема стилово съвършенство във византийското разбиране на художественото изящество, като я изгражда чрез традиционни топоси, символи и библейски реминисценции. Риторичната натовареност в обработките на Симеон Метафраст се постига със средствата на тържественото красноречие, на ораторската проза.

Симеон Метафраст спазва особено грижливо наложената от канона триделна форма на житията. По-голямата част от неговите жития имат уводи, които са вариации на дидактични теми (например за ползата от благочестивия разказ, подтикващ към ревност и подражание) или представляват разгънато сравнение в духа на класическия панигирик. Дори и в ония редки случаи, когато по силата на старата традиция Симеон Метафраст не променя и началото на някое ранно мъчение, той все пак придава на началната формула съответна разгъната форма. В заключителните части Симеон Метафраст също следва житиеписния канон, като подчертано засилва емоционалното напрежение на финалните възхвали, обръщения и молитви към героя. Специално внимание отделя византийският „метафраст“ (т. е. редактор) на разказите за чудесата и за пренасянето на мощите. Тези части от повествованието са разработени в същия подчертано риторичен план, но в тях са отразени исторически събития, към които Симеон Метафраст проявява специален интерес.

Редакциите на Симеон Метафраст не са самоцелни – те са имали за задача да предпазят от догматически заблуди и да оформят агиографския корпус за празниците на църковната година. Известно е, че във византийската (както и по-късно – в славянската) литература преобладаващата част от агиографските произведения се групират в устойчиви или относително устойчиви състави и литературното им битие се осъществява в тези структури. Редакциите, наречени „Метафрастови“, оформят целогодишен свод от жития и панигирици, станал еталон за житийната литература.

През следващите векове риторичният тип житийно повествование е вече окончателно утвърден в художествената практика на византийските писатели. В науката се употребяват два термина, съответни на разделението на житийния жанр. Терминът „метафрастово житие“ става синоним изобщо на високохудожествено, съставено по канона литературно произведение, а „дометафрастово

---

[9] В. Г. Васильевский. Синодальный кодекс Метафраста. СПб., 1899, с. 44. Самият Симеон Метафраст определя по следния начин своята задача при редактирането на житийните текстове: да направи по-внимателно подредено изложение на известните вече неща и да разкаже по-подробно за известните му истории за пренасяне на мощите. (В. Г. Васильевский, с. 4).

житие“ в известен смисъл сочи вече не времето на създаване на творбата, а нейния характер.

Краят на XIII и XIV в. бележат последния голям разцвет на житийния жанр във Византия. Този разцвет не променя агиографския канон, но разкрива докрай неговите възможности, утвърждава художествените изисквания към житията; на този етап се постигат значителни завоевания в стилистиката на агиографските творби.

На фона на византийската агиография българската житийна литература, започнала своето съществуване през IX в., се откроява със забележителни постижения –както в усвояването на византийския репертоар, така и в създаването на собствени житийни творби. От началния момент на своето възникване старобългарската агиография се оказва много продуктивна и по количеството на преводите, и по интензивността, с която се пишат оригинални жития. Но трябва да се подчертае, че продуктивността на българската агиография (както впрочем е и при всички останали жанрове) се проявява преди всичко в преводите. Броят на преведените през IX и X в. жития е много голям. Превеждат се както отделни жития (Житието на Антоний Велики от Атанасий Александрийски и Житието на Панкратий Тавроменийски, преведени от презвитер Йоан по времето на цар Симеон)[10], така и цели сводове от житийни произведения, подредени по реда на църковната година[11]. Поместените в знаменития Супрасълски сборник пространни жития и мъчения са единствените ранни отломки от богатството на Златния век, но в по-късни преписи могат да се открият следи от целия годишен кръг на преведените от старобългарските книжовници сборници. Първите преводачи се ориентират към по-старите (дометафрастови) жития, към произведения, които в самата Византия през X в. вече се причисляват към „низовата“ литература, но са много „четивни“ и отговарят на вкуса на новопокръстените славяни. Преводната агиография обаче не потиска появата на оригиналната, тъй като тези две области имат самостоятелен параметър. В продължение на столетия българските книжовници обогатяват православната книжнина със свои теми и свои герои. Те не са овладели агиографията, само за да я „трансплантират“ от византийската литература в славянската, но използуват жанровите ѝ възможности, за да защищават идеи, чужди на Византия.

Началото на оригиналната славянска литература се поставя с произведенията, създадени в чест на Константин-Кирил и на Методий. Тази тема, в която се изразява най-пълно народностната същност, остава актуална под една или друга форма за цялото Средновековие. Култът към първоучителите обогатява българската книжнина с различни по тип творби, обединени от общата идейна насоченост за възхвала на славянската писменост и култура и на нейните апостоли. Най-ранната литературна проява на култа към Солунските просветители са двете Пространни жития, чието авторство все още не е сигурно установено. Изследователите са склонни да припишат двете или поне едната от тях на Климент Охридски. Изобразителните похвати, високата степен на актуалност, подчертаният интерес към философската проблематика и към полемичната теология свързват Пространните жития с най-добрите образци на константинополската агиография, възникнали през иконоборческата епоха и непосредст-

---

[10] Ю Б. Ст. А н г е л о в. Из старата литература, 2, с. 109-129.

[11] За сводовете от жития (т. нар. чети-минеи, съдържащи жития, слова за празниците и похвални слова за светците, подредени по календарен ред от 1 септември до 31 август), преведени през X в. вж.: Кл. И в а н о в а. Агиографско-хомилитичните сборници с устойчив състав в южнославянските литератури. – Cyrillomethodianum, V. Thessaloniki, 1981, с. 11–19.

вено след нея. Изображенията на Кирил и Методий се подчиняват на идеализацията и са издържани от начало до край в едно направление – с деянията им на мисионери-просветители, на светци от апостолски тип. Едновременно с това Пространните жития се противопоставят на цялата византийска агиография по народностното осмисляне на християнските идеи. Героите на житийното повествование не са само разпространители на вярата, пламенни борци против ересите и догмата на триезичието, но преди всичко – всеславянски учители. Те са изпратени от Бога на славянския род, за да го просветят и да осветят неговия път към спасение. Тяхното светителско достойнство е достигнато в борба срещу враговете на славянската просвета. За авторите (или автора) на житията грехът на „триезичието" е по-страшен от всички други отклонения от православието.

Доколкото познаваме останалите житийни творби, възникнали през IX–X в. и посветени на Кирил и Методий и на техните следовници, те имат същата идейна насоченост, но са създадени на различни художествени равнища и имат различно делово предназначение. Проложното житие на Кирил и Методий, помествано в ръкописите при четивата за 25 август, е първото проложно житие в славянската литература. Всъщност в него се разказва само за дейността на архиепископ Методий, въпреки че в началото и в края на текста се възхваляват и двамата първоучители. Най-старото житие на Наум Охридски, възникнало вероятно, за да изпълнява функциите на проложно житие, е кратък разказ, съдържащ важни исторически данни, но толкова неоформен в жанрово отношение, че е трудно да бъде категорично класифициран. Недостигналото до нас най-старо житие на Климент Охридски, ако се съди по Теофилактовата преработка (XI в.), ще да е било от друг тип – по-скоро от типа на Пространните жития на Константин-Кирил и на Методий. Съществуват още ранни житийни текстове, отразяващи почитта към първоучителите на славяните: две проложни жития – Проложно житие на св. Кирил (познато само в руски преписи) и Проложно житие на св. Методий (познато пак в руски преписи от XIV в. насам). Времето и мястото на тяхното създаване не са известни, но повечето изследователи са склонни да приемат, че те са възникнали в България до XII в. Техният анализ показва, че създателите им са имали смътна представа за дейността на Кирил и Методий. В Проложното житие на Кирил се долавя стремеж да се свърже неговият апостолски подвиг с България.

В старобългарската епоха са канонизирани българските владетели княз Борис-Михаил и цар Петър[12]. Несъмнено във връзка с култа към владетелите светци са написани и съответни жития, но агиографският тип „княжески жития", който е толкова популярен в сръбската и особено в руската литература, в старата българска литература не е продуктивен. Затова и житията, посветени на българските князе и царе, остават изолирани, не са се разпространявали, не са влезли в състава на общоприети цикли с агиографски творби и са изчезнали, без да оставят следа в нашата книжнина.

Още през X в. традиционният тип отшелническо житие, познато на българската читателска и слушателска публика по многобройните преводи, се обогатява чрез един български герой. За основателя на българското подвижничество

[12] Срв. Н. Д р а г о в а. Старобългарски извори за Житието на петнадесетте тивериополски мъченици от Теофилакт Охридски. – Studia Balkanica II. Проучвания по случай Втория международен конгрес по балканистика. С., 1970, с. 105–135; от същия автор: Фрагменти от старобългарското житие на свети княз Борис в балкански средновековни творби. – Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на академик Петър Динеков. С, 1983, с. 89–92.

Иван Рилски през втората половина на X в. е възникнало житие, но тази творба не е достигнала до нас.

Периодът на византийското робство е беден откъм оригинални агиографски произведения. Замира книжовната работа в средищата, които са съхранявали кирило-методиевските традиции. Липсва държавен и административен център с богати манастири и скриптории. Липсва и самостоятелна църква, която да излъчва от своята среда светци или да вдъхновява канонизирането на личности за българския култов календар. Интересна проява на активност, обединяваща славянската и гръцката литература, са творбите на византийските писатели на български теми. Византийски автори, които по силата на своето служебно положение са обвързани с българите, разработват на гръцки език тематиката, очертана от българските книжовници на Първата държава. Така Охридският архиепископ Теофилакт създава блестящо Пространно житие на Климент Охридски и включва в текста му части от по-стара славянска творба; по-късният приемник на Охридската катедра Димитър Хоматиан (XIII в.) пише едно кратко житие на Охридския чудотворец. Гръцкото житие на Иван Рилски от Георги Скилица свидетелствува за популярността на българския светец и сред византийската аристокрация. Житието на Георги Скилица е преведено скоро след написването му и е разпространено най-вече в Русия.

В тежките условия на византийското владичество най-пригодни за книжовна работа си остават манастирите. В Рилския манастир се поддържа активно култът към Иван Рилски. През XI–XII в. в Западна България се утвърждават още три имена на отшелници – основатели на обители – Гавриил Лесновски, Прохор Пшински и Йоаким Осоговски (Сарандапорски). Предполага се, че за всеки от тях са били написани жития, но те не са се запазили. Единствената достигнала до нас житийна творба, създадена от българин, за герой българин и на български език за периода на робството си остава най-старото Пространно житие на Иван Рилски. Чрез него ние получаваме представа за една агиографска продукция, която запазва чрез монашеския тип жития българската народностна линия, наследена от предходния период на разцвет. Житията са възниквали приблизително при едни и същи обстоятелства – в манастира на съответния светец, под непосредственото въздействие на предания за него, които се смесват с предания за места и събития от манастирския живот. Композицията им подсказва, че авторите са следвали модела на дометафрастовите жития и добре познатите им патерични разкази за подвизите на отшелници.. Както Пространното житие за св. Иван Рилски, така и предполагаемите други житийни текстове, от които са ни познати по-късни преписи и преработки, се разпространяват в средата, в която са създадени, но по-широкото им проникване в ръкописната традиция е ограничено. По-късно, през XIV в., самата монашеска среда, която охотно ги възприема, ги отделя от каноничния житиен тип (към който има определена нагласа) и не ги включва в постоянно обращение. Най-старите жития или се преработват, или се губят чак до XVIII–XIX в., когато ги откриваме в късни версии, значително отдалечени от предполагаемия им първообраз. Обаче тяхната патриотична тема по-късно ще стане достояние на агиографите от Търновската книжовна школа. Така Патриарх Евтимий ще включи в своето Житие на Иван Рилски всички моменти с родолюбива насоченост, които са характерни за най-старото Пространно житие на Рилския светец.

Българската агиография през XIII и XIV в. се създава в обстановка на постепенно възраждане, а по-късно и на общ литературен подем. През този продължителен период тя се обогатява с редица произведения, написването на които оставя следа в българския книжовен живот. Издигането на новата столица Тър-

ново поставя на преден план въпроса за нейния авторитет както в държавно, така и в културно отношение. Прославата на Търново не само като престолнина, но като избран от Бога и от Бога пазен град става основна тема на изкуството. За утвърждаване на авторитета на Търново спомага и борбата за самостоятелна българска църква. Тази борба преминава през различни фази, разрешава се само отчасти чрез униатската политика на цар Калоян и завършва успешно едва в 1235 г. с възстановяването на Българската патриаршия.

В тази политическа обстановка българските владетели укрепват своя авторитет и чрез пренасяне на мощите на местни балкански светци в столицата. Не е случаен фактът, че една от първите грижи на цар Асен I, след като укрепва успешно възродената България, е да пренесе мощите на Иван Рилски в Търново (1195) и да утвърди култа му по цялата българска земя. Както е известно, цар Калоян ознаменува блестящите си победи, като иззема от Тракия и Македония мощите на местните светци епископ Иларион Мъгленски, преподобната Филотея, Поливотския епископ Йоан, Михаил от Потука (Михаил Воин). На свой ред цар Иван Асен II обявява преподобната Параскева, чието тяло нарежда да пренесат в Търново, за своя закрилница и закрилница на престолния град. Около средата на XIII в. към лика на светците е причислен и първият български и търновски патриарх Йоаким I (умрял в 1246). По-късно, вече през XIV в., биват канонизирани българският исихаст Теодосий Търновски, неговият съидейник – отшелникът Ромил Видински, и други светители от кръга на исихастите.

Богатият пантеон на български светци вдъхновява възникването на житийни творби за тяхна прослава. В това отношение българската литература е еднакво продуктивна и в XIII, и в XIV в. Но литературните изяви през XIII и през XIV в. са твърде различни.

През XIII в., и то през най-благоприятното време за книжовен труд – през първата половина на века – възникват жития с общи идейни и формални особености, жития, съставящи своеобразен „търновски житиеписен цикъл". До нас са достигнали (в по-късни преписи) две проложни жития на св. Иван Рилски, проложно житие на св. Петка Търновска (в основата си – преводно, но обогатено с разказ за пренасяне на мощите ѝ в Търново), проложен разказ за пренасяне на мощите на св. Иларион Мъгленски, проложно житие на св. Михаил Воин, проложно житие на патриарх Йоаким I. През XIII в. в западните български земи възниква и проложно житие на св. Гавриил Лесновски. Както се вижда, в житийната литература на XIII в. се налагат кратките и непосредствено свързани с богослужебната практика жанрови форми, съдържащи достатъчно сбита информация за героя и акцентиращи повече върху неговото възвеличаване като покровител на Търново и българите, отколкото върху по-подробното изложение на неговата биография. В повечето от житията героите се причисляват към българския народ – те са „българи родом" и с техните молитви се утвърждава българското царство. Такава тенденция се наблюдава и в Краткото Кирилово житие (т. нар. Успение Кирилово) и в т. нар. Успение Методиево, творби, които с основание се включват в кръга на българската агиографска продукция от XIII в. Проложните жития от търновския житиеписен цикъл се характеризират с подчертан интерес към обстоятелствата около пренасяне на мощите в престолния град. Несъмнено българският книжовник се е вълнувал преди всичко от победите на българското оръжие, от благочестието на българските царе, от тяхната „боговдъхновена" ревност в грижите за укрепването на Търновград. В текста им за пръв път срещаме епитетите, които по-късно ще станат постоянни при споменаването на Търново – „царствуващият престолен град Търнов велики", „богоутвърден и богопазен". Показателен е фактът, че при Проложния

разказ за пренасяне на мощите на св. Иларион Мъгленски изобщо липсват данни за биографията на светеца. Светците, чиито мощи са събрани в столицата, независимо от техния произход и народност, се възприемат като български застъпници не поради прижизнените им деяния, а в трансцендентен план – вече след тяхното духовно присъствие в Търново. В кратките истории на техните мощи се наблюдава своеобразно летописно отношение, а стилът на пролозите им се приближава до стила на някои делови паметници и надписи от XIII в.

И така целият цикъл от проложни жития утвърждава преди всичко авторитета на столицата като обединяващ фактор на българския духовен живот. Тази специфично българска особеност изпъква особено при сравнение със сръбската агиография. Тематиката на сръбската агиография през XIII, а и през XIV в. е показателна за своеобразието на отделните славянски литератури в рамките на общата православна насока и на задължителния канон. Герои на сръбските житийни повествования са светци от сръбски произход, принадлежащи към рода на Неманите. Обединяващо начало за сърбите е авторитетът на рода. Затова и сръбските жития са в по-голяма степен наситени с конкретни факти за деянията на сръбските светци. Българите не се стремят към утвърждаване на царствуващите династии чрез канонизацията. Авторитетът на рода се заменя с авторитета на града – единствения, непристъпния, „Третия Рим“ и „Новия Цариград“. И в следващия век ние виждаме тази основна идея да се осъществява чрез творчеството на Патриарх Евтимий.

Стремежът да се обогати българският репертоар с проложни жития характеризира не само оригиналната, но и преводната книжнина на XIII в. През този век в България се разпространява т. нар. Прост пролог – сборник с проложни жития за цяла година, подредени в календарен ред. Около възникването и първоначалния славянски превод на Простия пролог има спорове, но в последно време преобладава мнението, че той е преведен в Русия и оттам е проникнал в българската литература през първата половина на XIII в. Чрез Простия пролог се разпространяват и кратките жития на някои светци (Иван Рилски, Прохор Пшински, Гавриил Лесновски и др.). Преводните проложни жития стават модели за написване на български творби от същия жанров тип.

Истински голям разцвет на агиографските жанрове е свързан с литературата на XIV в., и то с дейността на Търновската книжовна школа, чийто най-виден представител е патриарх Евтимий. Началото на Търновската книжовна школа би трябвало да отнесем към средата на XIV в. Непосредствен тласък за нейното формиране дават активизирането на духовния живот в общността на исихастите, натрупаният книжовен опит и измененията в богослужебната практика, довели вече към средата на XIV в. до смяна на църковния Устав, а оттам до ревизиране на църковния календар и на структурата на редица жанрови форми. Пряк предшественик на Търновската школа е Светогорската преводаческа школа. Дейността на българските книжовници в Търново, в големите средища на културен живот и най-вече на Света гора през първата половина на XIV в. установява на практика принципните положения в новата стилистика на превода, които по-късно Патриарх Евтимий следва и узаконява при преводите, извършени под непосредствено негово ръководство. Трябва да отбележа обаче, че в Света гора се превеждат преди всичко богослужебни книги, химнография и учителна литература. Нямаме данни, че атонските книжовници са осъществявали систематични преводи на житийни сборници.

За първа по-значителна проява на търновските книжовници в областта на преводната агиография трябва да приемам превода на т. нар. Стишен пролог. Стишният пролог подобно на Простия пролог съдържа проложни жития за

цяла година, подредени в календарен ред. Характерна особеност на този паметник са двустишията (тристишията) от епиграматичен тип, дело на византийския автор Христофор Митиленски. Освен това Стишният пролог е много по-пълен от Простия, съдържанието му е обогатено със сказания и стихове (без жития); в него са упоменати повече светци, а и самите житийни сказания се срещат в по-разширена форма. През XIV в. Стишният пролог, който отговаря на нарасналите естетически изисквания дори и към по-кратките агиографски жанрове, се разпространява и сред южните славяни. Търновският превод на Стишния пролог става извънредно популярен и напълно измества Простия пролог от репертоара на българската книжнина. При това текстът на Стишния пролог е допълнен и с оригинален житиен материал. В него са включени, както можем да предполагаме с незначителни редакционни промени, проложните жития за търновските светци, създадени един век преди това. Всички славянски творби в Стишния пролог са въведени първоначално без стихове. По-късно славянските книжовници съставят стихове към житията на св. Петка Търновска и св. Иван Рилски.

Преводът и допълването на Стишния пролог са, както казах, първият значителен резултат от дейността на Търновската школа. През втората половина на века интересът на българските книжовници вече се насочва към пространните, риторично написани жития, в които епическата тема – животоописанието на светеца – се разрешава в панегиричен план – като експресивно и емоционално внушение. В това отношение литературните интереси на българските автори и читатели са съзвучни със съвременните им византийски агиографи. Формата на житията е особено удобна, за да се въздействува и да се отстояват определени идейни позиции. Затова във Византия възникват редица творби, посветени на новоканонизирани светци от средата на исихастите. Житиеписците (Патриарх Калист, Патриарх Филотей, Григорий Палама и др.) следват метафрастовия канон и същевременно в рамките на биографичното повествование разгръщат проповеднически мотиви и догматична полемика.

Почти едновременно с тяхното написване в България са преведени житията на Григорий Синаит и Теодосий Търновски от Патриарх Калист и Житието на Ромил Видински от Григорий Доброписец. Сравнението между гръцкия и славянския текст на Синаитовото и Ромиловото житие (оригиналът на Теодосиевото житие не е запазен) показват, че българският преводач е бил едновременно и редактор на текста, и то от съвсем определени идейни и стилистични позиции. Той съкращава или прибавя пасажи и особено в Житието на Ромил Видински така активно се намесва в текста, че създава своя славянска версия на тази творба. Нещо повече – преводачът се стреми да „сгъсти“ средствата за непосредствено въздействие на текста. Той заменя синонимите в гръцкия език с еднокоренни съчетания, предпочита пред ясната фраза различните ефекти на ритъма, амплификациите, играта с думи, имащи общ корен. Този принцип на организация на текста, засвидетелствуван първо в преводните жития, се превръща в задължителен елемент на оригиналната българска агиография.

В такава обстановка започва литературният път на Патриарх Евтимий. Като исихаст и ученик на Теодосий Търновски, Патриарх Евтимий встъпва в контакт със съвременната агиография и с агиографската традиция и я усвоява на най-високо равнище. Патриарх Евтимий възглавява превеждането на цели агиографски цикли, предназначени да заместят по-старите, разпространявани сред южните славяни сборници със слова и жития от „дометафрастов“ тип. В новите преводи много по-голямо място се отделя на риторичните жития за сметка на стария тип „мъчения“. В преведените от Евтимиевия кръг книжовници корпуси

от жития и похвални слова за първи път в българската литература са включени обемисти жития, излезли изпод перото на Симеон Метафраст и на други византийски автори, майстори на изящния житиеписен стил[13].

В рамките на нови преводи, обхващащи жития и похвални слова за цяла година в календарен ред, се осъществява и оригиналното творчество на Патриарх Евтимий. Той пише осем жития и похвални слова. Четири от тях носят в наслова си определението „житие" (Житие на Иван Рилски, Житие на Петка Търновска, Житие на Иларион Мъгленски, Житие на Филотея Темнишка), а четири – „похвално слово" (Похвално слово за Михаил Воин от Потука, Похвално слово за Йоан Поливотски, Похвално слово за великомъченица Неделя и Похвално слово за равноапостолите Константин и Елена)[14]. Ние не можем да пренебрегнем „авторската воля" на Патриарх Евтимий, според която едно произведение се причислява към ораторската проза, а друго – към житийния жанр. Трябва обаче да се подчертае, че жанровите определения на Евтимиевите творби са условни. Обаче в рамките им идеализацията и възхвалата на героя се постигат със средствата на биографичното повествование в същата степен, в която се използува и риторичната оценка. Създава се един житийно-панигиричен ансамбъл, в който господствува абстрактното изображение, експресивният изказ, а наративното начало има подчинена функция. Освен това Патриарх Евтимий влага в устата на своите герои самостоятелни проповеди (например в Житието на Иларион Мъгленски, в Похвалното слово за Йоан Поливотски), така използва модела на три жанра – житие, похвала и догматична проповед. Не само похвалите, но и житията, написани от Търновския патриарх, са предназначени за възприемане на слух, а не само за четене. В някои жития обособената риторична възхвала има обем, съответен на същинските възхвали (най-ярък пример за това е Житието на св. Петка), а в композицията на похвалите животът на героя е изложен последователно, както при житийното повествование. Нещо повече: от всички агиографски произведения на нашия автор най-пространна е панигиричната част в Житието на Петка Търновска, а най-подробно биографична е Похвалата за Константин и Елена. Приема се, че уводите на житията имат по-общо дидактично звучене, докато в похвалите началната част е тържествена възхвала на празника и за някои изследователи именно уводите и заключенията на Евтимиевите творби са решаващи за определяне на жанровата им принадлежност[15].

Още една черта сближава творчеството на Патриарх Евтимий (както впрочем и творчеството на другите агиографи от Търновската школа) – извънредно силната тенденциозност. В неговите творби тенденциозността се проявява в две направления – от една страна, при изображението на човешката личност в рамките на идеализацията героите се представят като исихасти, а, от друга – в откритата авторска позиция на Патриарх Евтимий спрямо всички отклонения от православието. Тази авторска позиция е свързана с антиеретическата линия в гражданското поведение на Търновския патриарх.

---

[13] За преводите на жития и произведения на ораторската проза, извършени от Евтимиевата школа, вж.: Кл. И в а н о в а. Житийно-панегиричното наследство на Търновската книжовна школа в балканската ръкописна традиция. – Търновска книжовна школа, 2, с. 193–214.

[14] За похвалите на Патриарх Евтимий вж.: Стара българска литература, 2, с. 150–186; 332–339.

[15] В. И з м и р л и е в а. Жанрови трансформации в агиографската проза на патриарх Евтимий. – Старобългарска литература, 23–24, 1990, с. 13–34.

Но при цялата дълбока зависимост на Евтимий Търновски от византийската култура той остава органически свързан с историческата съдба на българския народ. В това отношение писателските му позиции са твърдо установени, а агиографските му произведения отразяват събития и настроения, свързани с укрепването на българската държава, с издигането на Търново като забележителен културен център. Патриарх Евтимий разработва тематиката, наследена от житийната литература на XIII в., става приемник на патриотичната идея за прослава на престолния град и неговите свети покровители. Под неговото талантливо перо кратките проложни разкази се превръщат в пространни художествени произведения, разработени с усет към психологията на героя, съответстващи на най-добрите постижения на византийската традиция, образци на словесна орнаментация. Впрочем в Евтимиевите творби към влиянието на българската традиция се прибавя и отражението на присъщата за епохата на Шишмановци патриотична патетика и интерес към историческото минало на България. Евтимиевите разкази за пренасяне на мощите, включени в общия текст на житията, са съзвучни с настроенията на използуваните от него агиографски източници от XIII в., но са издържани в същия стил „плетение словес“[16], който характеризира цялото му творчество. Чрез агиографските творби на Патриарх Евтимий българската история навлиза във високите литературни жанрове, става предмет на художествено претворяване.

Житийно-панигиричните произведения на Търновския патриарх се открояват с високи художествени постижения, с ювелирна работа над словото, с актуалност и проникновение, с изразни възможности, творчески усвоени от най-добрите образци на византийската поетика.

В своето агиографско творчество Патриарх Евтимий остава в рамките на средновековния канон, използува напълно неговите възможности, но не го отрича, не търси нови норми на жанра, не „разчупва“ средновековната естетическа представа. Стилово съвършенство в рамките на традицията – това е целта, която Търновският патриарх си поставя, която достига и с която остава в историята на българската литература.

Посочените особености на Евтимиевите произведения са характерни в по-голяма или по-малка степен за всички останали представители на Търновската книжовна школа. Трябва обаче да отбележа, че следовниците на Патриарх Евтимий работят при нови, неизмеримо по-тежки условия, далече от родината си, обречени на нерадостната съдба на емигранти, и това се отразява особено върху житийното им творчество. Те се придържат към изобразителните принципи и към стилистиката на Търновската школа, към образците, наследени от патриарх Евтимий. Същевременно им се налага да избират герои, принадлежащи към други народи, да използуват източници, свързани с други народностни и художествени тенденции. Те трябва да се съобразяват и с непривични адресати, да преодоляват естествената вътрешна съпротива на една чужда аудитория. И ако и Киприан, и Григорий Цамблак, и Константин Костенечки оставят трайни следи в агиографията на славяноезичния православен свят, това се дължи не само на тяхната безспорна писателска дарба, но и на жизнеността на художествения стил, който са наследили; и не на последно място – на изключителното богатство на литературния език, изкован от българските книжовници на XIV в.

---

[16] Терминът „плетение словес“ е въведен в науката от Д. С. Лихачов.

Митрополит Киприан е между авторите, които „могат да бъдат наречени творци на новата агиография на руския север“[17]. Киприан изгражда Житието на митрополит Петър в духа на изобразителните принципи на Търновската школа. И все пак той не си позволява да използува цялата палитра на словесната орнаментация, която откриваме в произведенията на Патриарх Евтимий. Митрополит Киприан се съобразява с руската традиция и поднася на руския читател изискано житие, именно житие, а не житийно-панегирична творба. А че изплитането на изящен панегиричен словесен венец не му е чуждо, показва фактът, че той пише и едно похвално слово за същия светец, връщайки се към традицията за относителна самостоятелност на двата жанра, която неговият съратник Евтимий Търновски бе се опитал да преодолее.

Всеизвестно е, че Григорий Цамблак е най-талантливият последовател на Патриарх Евтимий в поетичното майсторство на риторичната проза и че неговото Похвално слово за Патриарх Евтимий е образец на житийно-панигирична творба. По същия начин е написано и Житието на Стефан Дечански, в което обаче не може да не се почувствува и непосредственото влияние на сръбската агиография, подчертаната линия на възхвала на рода на сръбските владетели и на сръбската земя, повече внимание към конкретните „деяния“ на героя. Но Григорий Цамблак е автор и на още една житийна творба – на Житието на Йоан Нови Сучавски, творба, посветена на първия румънски светец. С нея Григорий Цамблак слага началото на славяно-румънската агиография. Житието е предназначено главно за румънски слушатели и читатели, т. е. за хора, които са билингвисти, но които все пак вникват с известен труд в тънкостите на среднобългарски литературен език. Григорий Цамблак се съобразява с изискванията и възможностите за възприемане на молдовската аудитория. Затова той се старае, без да излиза вън от рамките на канона, да изложи по възможно най-достъпен начин историята на мъченическия подвиг. И естествено той се обръща към по-старата жанрова традиция на мъченичествата, позната на аудиторията чрез преводните житийни творби от този тип. Григорий Цамблак използува композиция с максимално редуциран увод и риторично заключение и кратък динамичен разказ за акта на мъченичеството. Изборът на художествените средства и разгръщането на сюжета не подсказват възможностите на автора като панегирист. Творбата е кратка. Конфликтът християнин-езичник (в случая слънцепоклонник) е поднесен в диалогична форма. Григорий Цамблак не отделя място за експресивно тълкуване на мъченичеството. В думите на Йоан Нови липсва и страстната апология на християнството, която доминира в пространните обръщения на Евтимиевата мъченица Неделя. Цитатите от библейските книги са сравнително малко, въпреки че са употребени на „ключови“ места. От стилистичните фигури се дава предпочитание на епитетите. Майсторството на агиографа се проявява именно в „отсяването“ на ония средства, чрез които аудиторията му може да се докосне познавателно и емоционално до жанровите постижения на „мъченическия“ тип повествования. За Григорий Цамблак на преден план стои задачата да приобщи молдовските си читатели и слушатели към актуализиралия се в условията на турската опасност мъченически подвиг в името на християнската вяра.

В по-различна ситуация твори друг забележителен и всъщност последен представител на Търновската книжовна школа – Константин Костенечки. Написаното от него Житие на Стефан Лазаревич е творба, която не е чужда на

[17] В. К л ю ч е в с к и й. Древнерусские жития, с. 82.

стила „плетение словес“. В нея обаче моделът на търновската агиография е подчинен на други задачи. Свързал своя жизнен и творчески път със сръбския народ, Константин Костенечки възприема и засилва до крайна степен подчертания стремеж към историзъм, характерен за сръбските житийни повествования. Героят на Константин Костенечки е светско лице, държавник, управлявал сръбските земи в продължение на повече от две десетилетия в най-тежките за балканските народи години и съумял да запази дори в несигурните рамки на турското васалство независимостта на Сърбия. Високо ерудиран автор, Константин Костенечки си поставя за цел да увековечи сръбския деспот и свой личен благодетел така, както не е увековечавай нито един балкански владетел. Съвременната му литература му сочи два пътя за такава амбициозна цел – или пространен панигирик, в който експресивната оценка на героя ще съответствува на величието на неговата личност, или като пространно, наситено с историзъм повествование. Константин Костенечки съчетава и двете литературни възможности, като подчинява първата на втората. Но и в двете той се опитва да надхвърли установените от канона граници. Панигиричните части на неговото Житие заемат значително по-малко място от биографията на героя, но са до такава степен „пренаситени“ със словесен свръхсмисъл, че остават мъгляви и неразбираеми. Що се отнася до повествованието, Константин Костенечки „счупва“ художествената мяра на жанра и на места преминава от житие в животоописание в този смисъл на термина, който му придава Плутарх. Самият автор обосновава в творбата си необходимостта от „историята на мнозина“, но само като средство за по-пълна, по-цялостна идеализация на героя. В това отношение, а значи – в основната цел на произведението, Константин Костенечки си остава житиеписец, а не биограф. И все пак той хвърля мост между античните традиции и житийно-панегиричния модел на Патриарх Евтимий в една творба, в която изследователите единодушно виждат заключителния акорд на сръбското житиеписно наследство.

Робството прекъсва за векове нормалното развитие на житийния жанр в България. Литературата обеднява и откъм тематика, и откъм художествени постижения. Тя се затваря в стремежа си към самосъхранение, към запазване на книжовното наследство от предидущите епохи. Във всички книжовни средища по българските земи се преписват оцелелите след нашествието ръкописи. Така постепенно се възстановява отчасти репертоарът на житийната литература, но нови преводи на агиографски творби възникват много рядко.

Книжовният живот по българските земи през XV в. продължава предимно в манастирите. Особено значение за целия български народ и за националната ни култура придобива Рилският манастир. Той става първостепенно средище, което съхранява и продължава традициите на Търновската школа.

През 1469 г. мощите на Иван Рилски са пренесени от Търново обратно в Рилската обител. Това събитие става подтик за възникване на нови житийни творби, посветени на най-популярния български светец. Забележителният рилски книжовник Владислав Граматик пише разказ за пренасяне на мощите – продължение на Евтимиевото житие на Рилския светец (т. нар. Рилска повест). Разказът се преписва заедно с текста на житието след Евтимиевата история на пренасянето на мощите и преди финалната молитва към Иван Рилски, но се среща и обособено в сборници с други произведения, посветени на рилския светец. Творбата има собствена художествена стойност и се отличава с подчертана актуалност. Според Й. Иванов „това продължение може да се вземе и като отделен разказ, като записка или пътни бележки. Разказът е ценен с истори-

ческите си вести и с художествените си елементи“[18]. Както се вижда, Й. Иванов акцентира върху белетристичните елементи във Владиславовото съчинение, въпреки че в друго свое изследване го нарича „житие“[19]. Друго мнение поставя творбата сред историческите съчинения, отразяващи по-подробно съдбините на българския народ през XIV–XV в.[20] Наистина в „Рилска повест“ ще намерим и елементи на белетристиката, и моменти на летописно отношение към света, но те са подчинени на авторовата идея да продължи повествованието за мощите и чудесата на светеца в рамките на житийната традиция. Трябва да отбележа, че в това отношение литературният труд на Владислав Граматик не е изолирано явление – и Григорий Цамблак пише разказ за пренасяне на мощите на Петка Търновска като продължение на Житието на Петка от Патриарх Евтимий. Интересът на българския читател към съдбата на съхранилите се по чудо християнски светини се засилва през XV в. и през следващите столетия. В тях поробените виждат залог за закрила и надежда за бъдещото освобождение. Светците покровители на българската държава в дните на нейното могъщество сега, когато тя не съществува, „слизат“ сред народа в едно почти реално битие. Техните мощи се възприемат като присъствие на неподвластна на агаряните сила, стават в истинския смисъл на думата „надежда на обезнадеждените“. Най-яркият литературен израз на народното отношение към мощите ще открием в картината на изпращането на ковчега на Иван Рилски от софиянци, така както ни го представя Владислав Граматик в своята творба. Покрусената тълпа, вървяща след носилото, босоногите жени и деца, притекли се да целуват ковчега, сълзите и стенанията, скръбното: „Отхождаш си от нас, отче...“ – всичко внушава трагизма на раздялата с жив народен закрилник, напомня за величествената раздяла на Патриарх Евтимий с търновчани.

В знаменития сборник със слова и жития, съставен от Владислав Граматик през 1479 г. (т. нар. Рилски панигирик), е запазена още една житийна творба, принадлежаща към кръга произведения, посветени на Иван Рилски – Житие с малка похвала на Иван Рилски от Димитър Кантакузин. Написано в духа на търновските житийно-панигирични модели, „Житие с малка похвала“ свидетелствува за силата на един поетичен талант, надмогнал „неустроението“ на времето. В „Житие с малка похвала“ Димитър Кантакузин използува по-старите творби на Иван Рилски, включително и Рилската повест, за да изгради своя интерпретация на образа, уплътнена от майсторското вплитане на символиката, подчертано риторична и експресивна. На Димитър Кантакузин също не му е чужд историзмът на епохата, но за разлика от Владислав Граматик той отразява историческите събития и своето отношение към тях със средствата на панигирика.

И така, българската агиография и през XV в. се развива в рамките на очертаното от търновските литературни традиции, но в нея се наблюдава и „засилен историзъм, отразяване на конкретните исторически събития и тяхното тълкуване и преосмисляне с оглед на съдбата на балканските народи“[21].

Съпротивата на българите срещу османските поробители по времето на нашествието, а и по-късно – през първото столетие на робството – не намира

---

[18] Й. Иванов. Старобългарски разкази, с. 72.
[19] Й. Иванов. Жития на св. Иван Рилски, с. 21.
[20] Вж. Стара българска литература, 3, с. 92–93; 369–371.
[21] Б. Христова. Рилският книжовен център през XV век (Автореферат на кандидатска дисертация). С., 1983, с. 15.

по-значителен отзвук в литературата. Тази тема се разработва във фолклора – в юнашкия и историческия епос, който митологизира народни предводители и герои на антиосманската борба. Това първенствуващо положение на фолклора е обяснимо. Книжнината е поела много силен и разгромяващ удар, за да възстанови бързо репертоара си и да откликне на новите исторически условия. Няма възможности за канонизация на известни личности, паднали в бой срещу турците. Българският народ има Балканджи Йово, но няма свой княз Лазар.

Сблъсъкът с мюсюлманския фанатизъм и жестокост се налага като централна тема на литературата едва през XVI в. Съпротивата срещу насилствените помохамеданчвания, мъченичеството за християнската вяра, следователно и за запазване на народността, възраждат житийния жанр в обстановката на чуждото иго. Тук трябва да направя една уговорка. Мъченици за вярата умират по всички български земи още от XIV в., а и през следващото столетие животът е бил такъв, „че живите са завиждали на ония, които са умрели по-рано“[22]. През XV в. обаче все още няма условия за „мъченикотворчество“, за канонизиране и обезсмъртяване на светците мъченици за вярата. Такива условия се създават само там, където българите са икономически силни, стабилни и относително независими; където местната църква е достатъчно авторитетна, за да наложи и отстои създаването на един култ. И не на последно място – там, където има книжовно средище, излъчило от своите среди достатъчно подготвени хора на перото. Такива условия се създават през XVI в. в София и затова Софийската книжовна школа за по-малко от половин столетие обогатява българската литература чрез творби, посветени на мъчениците Георги Нови, Георги Новейши и Никола Нови.

Две пространни жития – Житието на Георги Нови Софийски и житието на Никола Нови Софийски – бележат най-високите достижения в агиографската проза за целия период на османското владичество. Творбите свидетелствуват за „по-голяма близост между литературата и живота“[23], на стремеж към демократизация на изобразителния стил в старата българска литература.

В какво всъщност се състои новото в софийските жития от XVI в. и как се съчетава то с традицията на жанра? На първо място в обстоятелствата, при които се създават агиографските герои. Несъмнено те са мъченици за вярата, но тяхното мъченичество има в не по-малка степен обществена и народностна значимост. Борбата между мохамеданската и християнската религия „е всъщност борба между българския и турския елемент в града“[24]. Освен това реалните прототипове на литературните герои не се подвизават вън от света, дистанцирани и по време, и по място от авторите, които ще пишат за тях, а и от хората, които ще ги възприемат като художествени образи, след като са ги познавали като живи. Митологизацията на човека, живял сред другите миряни и с нищо неотличаващ се от тях, внася нови черти в етикетната представа за светеца. Авторите имат пред очите си задължителните форми на агиографското повествование и в тези форми те трябва да облекат идеи и мисли, породени от нови обстоятелства, а следователно – чужди на основните изобразителни принципи

---

[22] Исай Серски. Разорение на Македония от турците. – Стара българска литература, 3, с. 112.

[23] П. Динеков. Към демократизация на изобразителния стил в старата българска литература. – В: Похвала на старата българска литература. С., 1979, с. 287.

[24] П. Динсков. Към демократизация на изобразителния стил в старата българска литература. – В: Похвала на старата българска литература. С., 1979, с. 289. Подробно по въпроса вж. П. Динеков. Софийски книжовници през XVI в. I. Поп Пейо. С, 1939.

на канона. Всеки от тях – и поп Пейо, и Матей Граматик – прави това по свой път, избира литературен образец, съответстващ на неговите цели. Не е случаен фактът, че когато се говори за „демократизация на стила", вниманието на изследователя се насочва преди всичко към творчеството на поп Пейо. Първият по време представител на Софийската книжовна школа вижда в написването на житието повод да поучи съгражданите си, да ги предпази от съблазните и заплахите на помохамеданчването, да възхвали 18-годишния младеж, чийто духовен ръководител е бил, като пример за твърдо отстояване на вярата. В съответствие с целите на автора е и избраната жанрова форма – „мъчение", при което обаче не е пренебрегната и каноничната триделна композиция с дидактичен увод, подготвящ разказа за подвига на героя, и риторично заключение. В Житието на Георги Нови заключението играе по-различна роля – то е самостоятелно обособена проповед за поста, тъй като празникът на светеца се пада в дните на Четиридесетница. Избраната композиция отговаря на реалния прототип, чийто живот е твърде кратък и придобива значимост в героичния акт на мъченичеството. В творбата на поп Пейо идеализираният образ се изгражда с всички необходими елементи, но същевременно са налице и редица отклонения. Авторът е под влияние на непосредствените си впечатления и обогатява с тях повествованието. Той не скрива страха на Георги пред смъртта и неговото желание „да го отмине горчивата чаша", обяснява в разрез с всички разкази за чудесата на светците какво всъщност е станало с тялото му; прави портретна характеристика на Георги и я помества в заключителната част на творбата си, сякаш да напомни на съгражданите си не за безплътния мъченик, а за живия софийски момък. Много показателен момент в нарушението на агиографския канон е беседата на Георги и неговия житиеписец в затвора преди решителното изправяне на героя пред турския съд. В тази беседа Георги изразява и страх, и колебание, а презвитерът (т. е. поп Пейо) е оня, който произнася слово за твърдост и непоколебимост, така че „иззема" задължителната речева изява на класическия герой.

Друга художествена форма приема конфликтът между българи и чуждоверци в Житието на Никола Нови. И тук за изграждането на произведението има значение съдбата на реалния прототип – обущаря Никола. Никола е между първенците на града, имотен занаятчия и едновременно – предприемчив скиталец, който за известно време „прави кариера" при двора на влашкия воевода. Никола има семейство, дружи с турски обущари, обича удоволствията на живота. Неговата човешка трагедия е в мъчителното лутане, когато поради собствената си слабост попада в клопката на мюсюлманите. Никола загива не защото отказва да стане мохамеданин, а защото не може да остане в лоното на натрапената му вяра. Една година трае неговият вътрешен потрес, за да може да стигне до катарзиса, да изрече твърдо „Християнин съм!" и да умре мъченически, пребит с камъни от разярената тълпа. При такъв и толкова богат жизнен материал е естествено, че Матей Граматик разгръща повествованието в многоепизодна фабула, при която съдът над героя и мъченическата му смърт не са в центъра на композицията. Но, струва ми се, много по-голямо значение за художествената структура на житието има замисълът на автора да създаде житие, равно по художествени достойнства на най-блестящите и риторични образци, които той е познавал. А Матей Граматик наистина е бил запознат с основната част от преводните корпуси на Евтимиевата школа, както и с оригиналните творби на търновските агиографи. Възприел подхода на абстрактния психологизъм в разгръщането на сюжета и изграждането на образа, Матей Граматик не пренебрегва жизнените факти, които му са известни. Той не отбира

от живота на своя герой само онова, което може да вмести в параметрите на нормативния идеал, а върви по друг път – създава канонични ситуации от всичко, за което има да разкаже. Никола Нови „излиза“ от родното си място, за да намери съвършен град, достоен за неговия бъдещ подвиг. Съвършеният град е София и прочутото описание на града, свидетелстващо за гражданското самочувствие на Матей Граматик, е направено именно в такъв контекст – съвършен фон за деянията на съвършения герой. Пребиваването на Никола във Влашко е представено в духа на отшелническите жития – Никола Нови бяга от града, където има премного почит и уважение. Но бяга къде – във Влашко, за да стане придворен обущар на Мирча воевода. Съгласието на Никола да гуляе с турците в кръчмата се обяснява с неговата християнска отзивчивост, с жертвоготовността на невинен агнец. Подобни примери се срещат навсякъде в текста. И колкото един факт е по-далече от каноничната представа за поведението на светеца, толкова повече усилия полага авторът, за да му придаде необходимата трансцендентна стойност. И Никола, и хората около него говорят с езика на Евтимиевите или Цамблаковите герои; техните дълги назидателни проповеди са инкрустирани с пасажи от чужди произведения и най-вече със старозаветни и новозаветни цитати. Сам авторът се впуска в пространни „медитации“ на теми за покаянието, за изкуплението, за Страшния съд и т. н. Матей Граматик разказва за политическите събития във Влашко и тази част на неговото повествование образува ново сюжетно ядро, разказ със свои герои и събития. Такива „разклонения“ на фабулата не са характерни за житийния жанр от предшестващите епохи.

Агиографската начетеност на Матей Граматик „прелива“ от всяка страница на Житието. В скоби ще отбележа, че то е най-обемистата житиеписна творба в старата българска литература. Библейските цитати, за които вече стана дума, а най-вече библейските реминисценции, се натрупват в такова количество, че на места правят твърде неясен смисъла на текста. И наред с това в разказа за смъртта на Никола авторът е до такава степен под влияние на преживяното, че обръща внимание на подробности, които бихме нарекли натуралистични, ако употребата на този термин не ни отвеждаше към съвсем различна литературна ситуация.

Към всичко, казано дотук за особеностите на двете пространни жития, трябва да се прибави и въпросът за езика им. Върху основата на литературния среднобългарски език (ресавски правопис) поп Пейо и Матей Граматик създават повествования, които звучат съвсем различно. Житието на Никола Нови се чете трудно, то е елитарна творба, написана от начетен автор за начетени читатели. Поп Пейо е предназначил своята творба за по-широка аудитория, за своите енориаши, за софиянци, за българското население изобщо. Текстът на неговото житие е максимално ясен, без сложни конструкции и с някои словоредни особености, повлияни от говоримата реч. И докато Житието на Георги Нови се разпространява и размножава в повече преписи, текстът на Житието на Никола Нови остава в един-единствен екземпляр.

След житията на софийските мъченици оригиналната българска агиография няма други значителни постижения. Житието на Пимен Зографски, писано в края на XVI в. в Черепишкия манастир от ученика му Похомий, не внася нищо ново в нея, въпреки че личността на самия Пимен – книжовник и зограф – заслужава вниманието на литературните историци[25].

---

[25] П. Д и н е к о в. Житието на Пимен Зографски. – Известия на Института за бълг. литература, 2, 1956.

Все така актуална, макар и без особени литературни прояви, остава темата за прослава на западнобългарските отшелници – Иван Рилски, Прохор Пшински, Иоаким Осоговски. За св. Иван Рилски (по-точно за пренасяне на мощите на светеца от Търново в Рилския манастир) е създадено едно проложно житие, познато по препис от 1636 г.[26] В ръкописи, принадлежащи на Рилската обител, се поместват житията на Иван Рилски, като се обединяват в сборници по тематичен принцип – с други жанрови форми за прослава на светеца – със службите му. Житието на Иоаким Осоговски е познато по преписи, възникнали през XV, XVI и XVII в. Късните редакции и обработки на житията на Прохор Пшински и Гавриил Лесновски показват, че литературната традиция за възхвала на българските отшелници не е заглъхнала по нашите земи. В края на Средновековието, на границите на две епохи, се появява и Пространното житие на Иван Рилски от Даниил (XVIII в.), в което книжовникът следва идейността и изобразителните принципи на по-старите произведения, но се издига над обикновената компилация, внася и свое, съзвучно с новите условия тълкуване на образа.

Най-сетне не можем да отминем и онова значение, което агиографията получава в т. нар. дамаскинарска литература. Между 36-те съчинения, влезли в състава на сборника „Съкровище“ от Дамаскин Студит, 7 принадлежат към най-популярните жития на православния Изток (Мъчение на великомъченик Георги, Мъчение на Теодор Стратилат, Житие на Николай Мирликийски, Житие на Мария Египетска, Мъчение на великомъченик Димитър Солунски, Мъчение на Евстатий, жена му и децата му и Мъчение на великомъченик Теодор Тирон)[27]. В обработките на Дамаскин Студит, преведени на български през XVI в., все още откъслечно и неоформено, но категорично се налагат нови черти в изображението на агиографския герой. По-късните преписи на дамаскините, писани на говорим език, играят изключителна роля в културното възпитание на българина през XVII, XVIII, та дори и през XIX в.

Творбите на Дамаскин Студит, а и тези, които нашите книжовници и преписвачи включват към дамаскинарските състави, без да губят своята дидактична природа, без да разчупват докрай основното в канона – идеализацията на героя, служат на просветителски и нравоучителни цели, но играят и ролята на занимателно четиво, онароднени са в най-добрия смисъл на тази дума. Преводните жития провокират интересите към далечни земи и фантастични герои, възвеличават подвига на старохристиянските мъченици за вярата. Оригиналните жития (каквото е Житието на Петка Търновска от Патриарх Евтимий, чиято обработка на говорим български език е влязла в много дамаскини) са отглас от дълбините на историята, те възраждат в народната памет спомени за свободния живот, когато българските царе са побеждавали в бран, пренасяли са мощи и са укрепвали градове, когато българските отшелници са вършени чудеса и са закриляли своите сънародници и единородния си български народ.

Историческата и патриотична стойност на българските жития привлича Паисий Хилендарски. В „История славянобългарска“ първият български въз-

---

[26] Б. Р а й к о в. Неизвестно проложно житие на Иван Рилски. – Език и литература, 1970, кн. 3, с. 57–61. Още едно стишно проложно житие бе открито наскоро от Б. Христова: Неизвестно стишно проложно житие на Иван Рилски. – Известия на Народната библиотека „Кирил и Методий“, 16 (22), 1981, 311–319.

[27] Д. П е т к а н о в а. Дамаскините в България. С., 1965.

рожденец „отделя място на животописите на български дейци, за да подчертае националнопатриотичната тенденция на своята книга, за да изтъкне, че и от средата на българския народ, когото гърци и сърби презират, са излезли херои на моралния подвиг... В 1833 г. К. Огнянович, един от възродителите на нашия народ, издава в стихотворна форма „Житие на св. Алексия, человека божия“... Своето литературно школуване П. Р. Славейков започва с четене и преписване на жития... Под влиянието на Огняновича през 40-те години той пише също в стихове „Житие святаго Теодора“[28].

Така завършва своето многовековно развитие един от най-продуктивните жанрове на старата българска литература, жанр, който чрез всичките си прояви налага господствуващата идеология, но който не остава чужд и на народностната съдба. Жанр, в който намира отклик духовната жажда на българина да възхвали и свои идеални герои, не идващи „отвън“, а откърмени от собствената земя. Едно от най-значителните и най-самобитните произведения на новата литература „Житие и страдания грешнаго Софрония“ напомня със заглавието си, че новата повествователна литература не израства на празно място, че тя ще замени българската агиография, но и ще продължи хилядолетния й път.

[28] Б. П е н е в. История на новата българска литература. Т. 1. С., 1976, с. 333.

ЗА НЯКОИ ЛИТЕРАТУРНИ ОСОБЕНОСТИ НА ПРОСТРАННОТО ЖИТИЕ НА МЕТОДИЙ

Донка Петканова

Както е известно, Пространните жития на Кирил и Методий са първостепенни извори за проучване делото на двамата братя. Заедно с това те са и извънредно интересни литературни паметници. За доверието към житията като исторически извори и за по-вярната оценка на мястото им в развитието на житийния жанр от голямо значение е да се установи тяхната времепоява. Затова този въпрос е занимавал дълги години учените от много страни и продължава до днес да ги занимава. Общо се очертава мнението, че житията възникват като първи агиографски творби на старобългарски език и слагат началото на оригиналната славянска агиография. За старинността на житията са привеждани лингвистични, историко-литературни и исторически аргументи. Преобладава мнението, че житието на Кирил е написано в Моравия, докато Методий е бил жив. За житието на Методий едни учени мислят, че е написано през 885 г., скоро след смъртта на моравския архиепископ на 6 април, а други, че възниква в България. Аз застъпвам мнението, че творбата се появява в българска среда след 893 г., когато настъпват най-благоприятни условия за признаването на Методий за светец.

Житието на Методий е сравнително слабо изследван паметник – особено от литературно гледище. Един конкретен анализ на творбата потвърждава ранния ѝ български произход. Покрай ред общи за житийния жанр особености и някои индивидуални предпочитания на автора в съчинението се откриват и черти – главно от идейно естество, – които насочват към атмосферата на борбата за утвърждаване делото на Кирил и Методий. Тук ще спра внимание само на някои въпроси, свързани със съдържанието и формата на житието, които го характеризират като паметник на ранната българска агиография.

Житието на Методий има обширен увод, който заема една трета от общия обем на творбата. Тъй като това е необичайно, уводът е будил различни размишления у изследвачите. Някой от тях (напр. Вайнгарт) мислят, че житието първоначално е имало по-кратък увод, а по-късно е получило този пространен увод, написан от друг автор[1]. Известните досега 16 преписа обаче показват текстуално единство. През вековете съдържанието на житието минимално се е променяло, промените са предимно езиково-правописни. Този факт създава убеждението, че в уводната си част познатата ни днес творба отразява формата и съдържанието на оригинала. Така се възприема тя и от други учени, дори когато бяха известни много по-малко преписи. Затова усилията на тези учени бяха насочени към друг въпрос – какви са изворите на пространния увод. Фр. Гривец[2] смята, че

[1] M. W e i n g a r t. K. dnesnímu stavu bádání o jazyce a písemnictví cirkevnoslovanském. – Byzantinoslavica, V (1934).

[2] Er. G r i v l c. Prvo poglavje Zitija Metodija. – Беличев сборник, 1937,135–140.

той представлява самостоятелно съчинение на Константин Философ или може би на Методий, използвано от житиеписеца. Според В. Ваврinek[3] уводът почива на „изповед на вярата", която по всяка вероятност Методий е дал при неговото назначение за панонски епископ, а и по-късно, когато в Рим е трябвало да се оправдава срещу немските обвинения за неправоверност. Това е интересна и правдоподобна догадка, но все още остава недоказана. Писмена „Изповед на вярата" от Методий не е запазена нито в латински, нито в гръцки или славянски текст. Възможно е и нещо друго – авторът на житието да е съставил сам увода въз основа на различни византийски извори. Различието в стила между уводната и житиеписната част може да се обясни с различието в тематиката и целите на двете части, а също така с влиянието на използваните за увода византийски извори.

Като оставяме настрана въпроса за изворите на увода и го разглеждаме като част от една агиографска творба, трябва да признаем, че както с обема си, така и със съдържанието си той остава необичаен и се отклонява от византийската агиографска норма. В такъв случай естествено възниква въпросът, защо е така. Дали композиционната несъразмерност на увода спрямо останалите части на съчинението е признак за недостатъчна литературна опитност и култура на автора, или за известна небрежност от негова страна към композиционната хармония, или пък с този увод си поставя обществени задачи, които за времето са били много по-важни. Колкото е правилно да разглеждаме жанровете през Средновековието като нормативни, толкова е и погрешно да абсолютизираме нормата и канона и да откъсваме творбите от времето и средата, в която са написани. Затова и Средновековието ни предлага най-различен тип жития – в тях са отразени стиловите насоки на различните епохи, културното равнище на средата, в която са създавани, а не на последно място задачите на конкретния исторически момент. Смятам, че в увода на Житие Методиево авторът си поставя задача, свързана тъкмо с потребностите на времето и на читателите, за които е предназначено. Съдържанието му и редът на мислите в него ясно показват, че житиеписецът се стреми да покаже Методий като необходимо звено в редицата избраници, изпратени от Бога в полза на човешкия род. Той свързва историята на човечеството и на християнството с появата на Методий, поставя го на фона на тази история и го приравнява с големи личности. Следователно цялата уводна част има за цел да покаже Методий като израз на Божията доброта – в случая за славяните, като стъпало в световната история и в историята на църквата. Същата идея се открива и в Житие на Климент Охридски от Теофилакт, но е отнесена към двамата братя – по всяка вероятност заета от славянския извор на Теофилакт от X в. Тази идея води началото си от Пространно житие на Кирил, но там е изразена много по-кратко и общо. Обширният увод в Житие Методиево е конкретно разгръщане на тази идея въз основа на библейски и църковно-исторически материал. Очевидно мисълта, че Кирил и Методий са Божи пратеници-избраници и славно продължение на човешката духовна история, е била исторически необходима за славянството. Затова тя вълнува Кирило-Методиевите ученици и техните следовници. Защо обаче авторът на Методиевото житие най-много се ангажира с тази идея, като пренебрегва композиционните норми на жанра, може да се обясни с обстановката, в която той работи. В Преслав сред един новопокръстен народ Методий първоначално не е бил така популярен, както в Моравия. Авторът се стреми убедително да мотивира канонизацията

[3] Vl. V a v r í n e k. Staroslovenskí zivoty Konstantina a Metodejew. Praha, 1963, 86–92.

му и да наложи култа му. Това е било много важно за създаването на славянско самочувствие и е улеснявало просветната работа на Методиевите ученици.

Уводът, колкото и външно да изглежда различен от житиеписната част на творбата, по своята съдържателност е тясно свързан с нея. Известно е, че той завършва с мислите: „в наше време", „заради нашия народ" Бог подбужда към добър подвиг Методий, който, сравнен с гореказаните Божи угодници, се оказва равен с тях или малко по-малък от тях, или по-голям, надминавайки ги по дело или със слово. Тази висока оценка на Методий завършва с обобщението: „Уподобявайки се на *всички,* той проявяваше в себе си *образа на всички*". Това звучи твърде смело – в Методий се обединяват качествата на всички онези пророци, апостоли, патриарси, учители и борци срещу ереси, за които авторът вече е говорил. Важното е обаче, че тази идея не остава тук. Цитираните редове са *преход* от уводната част към житиеписната, в която в друг стил, въз основа на конкретни факти и действия, Методий ще бъде показан в образа и на пророк, и на учител, и на духовен глава, и на борец срещу ереси. Така уводът е теоретическо встъпление към фабулната житиеписна част, която изпълнява функцията на образна илюстрация на авторовото обобщение. Житиеописанието трябва да докаже, че Методий като личност „проявява в себе си образа на всички" предходни Божи угодници. Така разгледан – като мотивация на канонизацията на Методий и като набелязване на основните насоки на изображението – уводът получава дълбок смисъл и в никакъв случай не може да се смята като прикачено, отделно написано съчинение.

Същинската житиеписна част на творбата, както е известно, е, общо взето, кратка. Това особено ясно проличава, ако я сравним с Пространното житие на Кирил или с някои преводни жития от X в. (Житие на Панкратий и др.). Образът на Методий в нея е изграден в ясно определен *славянски* план. Това се постига чрез подбора на материала и чрез акцентите, които се слагат върху него. Тъй наречения византийски период от живота на Методий е проследен извънредно кратко и бегло. Научаваме, че светецът е роден в Солун от добър род, но не узнаваме нищо за детството му, нито за образованието му. Съобщена е важната вест, че Методий станал управител на славянско княжество и че прекарал там „много години", но не се представя дейността му там. Известява се, че станал монах в Полихрон, но не се разкриват неговите монашески подвизи; заниманията му се маркират само с едно шаблонно изречение. Най-сетне, споменава се за Хазарската мисия, но никак не става ясно мястото на Методий в нея. Значително по-подробен и конкретен разказ започва с Моравската мисия. Проследява се внимателно дейността на Методий като духовен глава, дава се представа за взаимоотношенията му с немското духовенство, за преводаческата му работа, за пътуването му до Цариград, за борбата му с езичници и еретици. Така разпределението на жизнения материал и полагането на акцента на изображението върху дейността на Методий за просвещението и духовното управление на славяните са причина той да се очертае преди всичко като образ на предан славянски учител и смел духовен водач. Така житиеписецът на Методий се различава от автора на Житие Кирилово, който рисува своя герой по-цялостно и всестранно – показва го като надарено дете, като способен ученик, като мисионер-дипломат, като философ и книжовник и пр. Тази насока на изображение на Методий може да се тълкува в смисъл, че житиеписецът не е знаел подробности за Методиевата младост в рамките на Византия, а на моравския период от дейността му е бил свидетел. Още по-вероятно е обаче авторът да се е интересувал главно от славянския период от живота на своя учител и напълно съзнателно да слага акцента

върху него. Методий е канонизиран в България заради заслугите му за славянството. Ето защо житиеписецът, без да е враждебно настроен срещу византийския император и патриарх, е насочил вниманието си не толкова към връзките на Методий с византийската държава и заслугите му към нея, колкото към дейността и подвизите му сред славяните. Така в сравнение с образа на Кирил, създаван в друга обстановка, този на Методий е представен по-едностранчиво, но *по-целенасочено.*

Житие Методиево има ясно изразен повествователен характер. Основното внимание на автора му е насочено към събитийността. В творбата няма философски тълкувания, обширни размисли, а агиографските моменти са ограничени. Образът на Методий се гради чрез редица епизоди, в които често се използва пряката реч – като диалог или като съвети. Диалогът е естествен, отривист и съдържателен. Целият разказ се отличава с простота и яснота. При подбора на епизодите и репликите авторът проявява *интерес към любопитното и занимателното.* Да си припомним съда над Методий. В този епизод Методий се очертава като жив човек с остър език „В нашата област учиш“ – казват му противниците. От историческо гледище репликата е много важна. Тя показва главната причина за конфликта между Методий и немските епископи. Става дума за борба за власт, немското духовенство не иска да отстъпи област, която смята за своя. По-нататък разговорът има повече литературен характер. Той не пресъздава цялостния ход на един исторически диспут, нито дори най-важното от него. Авторът търси впечатляващото и драматичното в отношенията. Методий обвинява своите противници в „стръвност и алчност“, в нарушаване на каноните, той ги заплашва, че като искат „с костен череп“ да пробият „желязна планина“, ще си разпръснат мозъка. Враговете му отговарят също със заплаха: „Щом говориш остро, зло има да патиш“. Намесва се и кралят, но повече с иронична забележка, отколкото като държавник: „Не измъчвайте моя Методий, защото се е изпотил като при пещ.“ Методий отговаря остроумно и хапливо с един афоризъм, който напомня разширените пословици.

Освен любопитното авторът често използва в повествованието и *изненадата.* Някаква опасност надвисва над Методий, но нещата изненадващо се обръщат в негова полза и всичко завършва добре. Това дава възможност на читателя да прави сам изводи за обаянието на личността на Методий. Ще се позова на един епизод. Противниците на Методий разпространяват неприятен слух: „Царят (византийският) е разгневен срещу него (т. е. Методий) и ако го намери жив няма да го остави.“ Заплахата е голяма, отнася се за живота на Методий. Създава се напрежение – каква ли съдба очаква учителя. За изненада на читателя обаче става тъкмо обратното. Царят изпраща доброжелателно и почтително писмо, той силно желае да види Методий и да се наслади на неговите молитви. Пътуването на Методий до Цариград несъмнено е имало важни политически причини; авторът обаче не вниква в тях, за него е по-важно самото събитие и отношението на императора към Методий. Затова и по-нататък той не разказва за водените разговори, но подчертава, че наистина Методий е посрещнат от царя и от патриарха „с големи почести“ и с радост, ученията му е похвалено, а след това е изпратен с прегръдки и с богати дарове. Като контрастира казаното от противниците със случилото се, без да разсъждава и анализира, авторът се проявява преди всичко като разказвач, който иска да заинтригува читателя и чрез интересна случка да прослави героя си. Поради неочаквания щастлив обрат на събитията се достига пак до занимателност. Такъв е случаят и с епизодите – папата и привържениците на йопаторската ерес (гл. XII) и Ме-

тодий и унгарския крал (гл. XVI). Трите епизода са построени по приблизително еднаква схема.

В житието са цитирани четири писма – едно от Ростислав до император Михаил, друго от папа Адриан до князете Коцел, Ростислав и Светополк, трето от папата до еретиците и четвърто от византийския император до Методий. Проявен е по такъв начин стремеж да се засвидетелстват събитията – един често срещан похват в агиографията. В това отношение житиеписецът на Методий има свой учител в лицето на автора на Пространно житие на Кирил. В оформянето на писмата обаче в двете жития се забелязва разлика. Повечето писма в Житие Методиево са съвсем кратки. Те не са оформени като официални послания от висша инстанция, а са написани просто – по същия начин като останалите части на житиеписната част на творбата. Те са моменти от фабулното развитие, играят важна роля като пряка реч. Зад тези писма се крие известна историческа действителност, но в тях тя не е конкретна и обективно отразена. Очевидно е, че те не са автентични писма, а са предадени със стила и езика на житиеписеца с определени акценти от гледището на славянин, който утвърждава делото на Методий. Посланията като важни фабулни звена имат функцията на официални документални свидетелства за законността и правилността на постъпките на Методий. Само едно от писмата – това на папа Адриан до славянските князе (869 г.) – е обширно и е оформено в стила на епистоларния жанр. Дали авторът вярно цитира действително папско послание, или внася в него умишлени промени, дали наистина Адриан е изпратил обширно послание до Ростислав, Коцел и Светополк, или авторът е съчинил това писмо въз основа на мисли от по-късни папски послания – на тези въпроси досега не е даден окончателен отговор. Разглеждайки житието обаче не като исторически извор, а като художествено агиографско съчинение, трябва да кажем, че в него посланието на Адриан е един много интересен и значителен в идейно отношение момент. Акцентуването на това писмо чрез епистоларната форма и подробното му изложение не може да бъде случайно. Най-напред така се спечелва доверието на читателя към него. А това е много важно от обществено гледище, защото в папското писмо са изтъкнати съдбовни за славянството идеи. Тук се подчертава, че Кирил и Методий не са направили нещо „противно на каноните", а са пристигнали в Рим с мощите на св. Климент и че папата с голяма радост изпраща Методий в Панония с думите: „... за да ви поучава, както вие поискахте, и да ви обяснява на ваш език книгите на целия църковен ред в пълнота". Той позволява не само на Методий, но и на „някой друг" да поучава „достойно и правоверно". Папата иска да се спазва само едно условие – евангелието и апостолът първо да се четат на латински, а после на славянски език. След това нарежда: „Ако ли пък някой от събраните при вас учители, които ви гъделичкат слуха и ви отклоняват от истината към заблуждения, дръзне, та започне да развращава другояче и да хули книгите на вашия език – такъв да бъде отлъчен не само от причастие, но и от църквата, докато се поправи" (гл. VIII)[4].

Така на читателя се внушава, че още Адриан II, който е приел двамата братя в Рим и е осветил книгите им, благославя славянското богослужение, дава свободен път на славянската писменост и строго осъжда онези, които биха я хулили. Това е доказателство за нейната святост и законност, високо признание на Методий и на учениците му. Звучат идеи, които са били актуални както за

[4] Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. III. Подготвили за печат Б. Ст. Ангелов и Хр. Кодов. С, 1973 (превод на Хр. Кодов), с. 200.

Моравия, така и по-късно за България. По този начин чрез посланието се защитават правата на славянското богослужение и книги, продължава се борбата на Кирил и Методий.

В сравнение с житието на Кирил авторът на Методиевото житие не проявява особен интерес към лирическата ритмизирана реч. Той разказва просто, правдиво, с кратки изречения. Не може да се каже обаче, че не познава ритмизираната реч. Тя се чувствува в увода на житието и в предсмъртния завет на Кирил – един от малкото образнопоетически моменти в съчинението. Цитиран е многократно по различни поводи и е добре познат, затова няма да го привеждам. Образът на двойката волове, които заедно орат, е зает от творчеството на Григорий Назиански – автор, когото изучават и използват както Кирил, така и неговите ученици. Според Д. Чижевски[5] предсмъртният завет на Кирил представлява завършено стихотворение с 8 и 9 слогови стихове. Смята се за вероятно то да е написано от Методий. Това е само едно предположение, което не може да бъде солидно аргументирано. Налице е агиографско-панегирически похват, прилаган през IX–X в. и станал характерен за по-късните епохи. Във всяка стихотворноподобна част в житията не бива да виждаме творчеството на светеца или на съвременна нему личност. За мен е несъмнено, че предсмъртният завет на Кирил в житието на Методий е оформен в ритмизирана реч от житиеписеца. С лирическия си характер той съответства на момента, в който се изрича, и сполучливо се свързва с образа на Кирил, който е бил и поет. Освен това заветът носи и голям идеен заряд, необходим за времето. Той остава в съзнанието и чрез особената форма, в която е изразен, подчертан е стилистически. Учителството на Методий е поставено в стълбицата на подвизите по-високо от отшелничеството в манастира и е повеля на Кирил, който още приживе си спечелва високо признание, а когато се създава Методиевото житие, е вече светец. „Не оставяй учителството!" – това звучи като обобщение, като завет не само към Методий, но и към всички ученици и последователи на Кирил. Изразена е идея, която е актуална десетилетия наред до пълното утвърждаване на християнството и на славянската писменост. Учителството – това е задача номер едно в България след пристигането на Кирило-Методиевите ученици, на която служат всички те.

Краткостта, простотата и правдивостта на основната част на Пространно житие на Методий са правили впечатление на ред учени, които са се опитвали и да обяснят тези особености. Това се е налагало най-вече в съпоставка с житието на Кирил, което е много по-обширно, по-стройно композирано и по-богато на проблеми. Едни смятат, че творбата е била написана набързо и с това решение всъщност я подценяват. Други допускат, че е била написана за по-проста публика. Анализът показва, че житието на Методий е една добре обмислена творба. Както посочихме, уводът ѝ е органически свързан с житиеписната част; образът е видян от определени славянски позиции; идеите за учителството и редовното славянско богослужение са подчертани по внушителен, убедителен път. Един стилистичен анализ в тесния смисъл на думата показва и грижа за езика, умело използване на редица изпробвани фигури на речта. Освен това трябва да се изтъкне, че житието на Методий с простотата си и с наративния си характер не е самотно явление в агиографията. Потърсим ли паралели, без да слагаме знак на равенство, виждаме, че такъв тип правдиво и непретенциозно написани жития с подчертан интерес към събитийността не са редки във Византия във

[5] D. Tschizewskij. Der heilige Method. – Tschizewskij. Der heilige Method. - In: Methodiana. Wien, 1976. In: Methodiana. Wien, 1976, 7–12.

времето до Метафрастовата редакция. Такива са и агиографските творби, създадени на българска земя през първата половина на X в. Ясно и фактологическо е най-старото житие на Наум, писано след 916 г. Такова е било и житието на Климент Охридски – доколкото може да се съди от следите му в Пространното житие на Климент от Теофилакт Охридски. В такъв случай по стил, схващан в широкия смисъл на думата, житието на Методий се включва в кръга произведения на ранната българска агиография, която следва традициите на дометафрастовата житийна редакция. По идейни акценти то е напълно в духа на борбата за утвърждаване делото на Кирил и Методий в България. Пространното житие на Методий, Похвалното слово за Кирил и Методий и Службата за Методий съставляват единен цикъл, резултат от признаването на Методий за български светец.

ПОГЛЕД ВЪРХУ СТАРОБЪЛГАРСКАТА ОРАТОРСКА ПРОЗА

Лиляна Грашева

Един от респектиращите белези, които отличават възникването на старобългарската литература, е бързото формиране на нейната жанрова система. Кирило-методиевската епоха, разбирана в по-широк смисъл – като период, през който протича и дейността на учениците и най-близките по време последователи на славянските първоучители в българските земи, – приключва през първите десетилетия на X в. с блестящи резултати в овладяването на различни книжовни сфери и преди всичко – на основните, най-функционалните дялове на средновековната писменост: ораторската проза, агиографията (житийната литература) и химнографията (песенната поезия). Взети заедно, те представляват своеобразно единство – сърцевината на средновековното словесно изкуство, защото са най-същностната духовна изява в организационно-идеологическия живот на Християнската църква.

Понятието старобългарска ораторска проза (както впрочем и всеки друг дял на средновековната българска литература) не се изчерпва с оригиналните приноси на български автори. Напротив, с пълно основание то се разпростира и върху значителна по обем литература, преведена от гръцки език. Историческите условия, при които се развива културата на средновековна България от средата на IX докъм края на XVIII в., я поставят в тясна зависимост от културата на Византия, независимо от факта, че от средата на XV в. могъщата някога империя изчезва от политическата карта на Европейския югоизток. Съвременната медиевистика оценява тази връзка като несъмнено положително явление: неговата същност е приобщаването на българската народност към постиженията на една вековна многонационална култура, към една внушителна цивилизация, в която никога не заглъхват напълно традициите на античното културно наследство. Моделирана по образец на византийската, възприела от нея своите верски принципи и естетически норми, старобългарската литература приспособява за нуждите на местната обществена обстановка придобитите образци, бързо добавя към тях собствени книжовни творения, за да предаде и едните, и другите на останалите страни от източноправославната общност. Тези процеси са естествени и необикновено плодоносни, защото протичат в епоха, в която общността на религията и всемогъществото на Християнската църква са основни фактори в обществения живот. Не е без значение, разбира се, и характерната за Средновековието приглушеност на личностното начало в творческите процеси, която премахва рязката граница между оригинална и преводна литература и узаконява свободното използване на чужди творби в собствената книжовна работа. Това е т. нар. компилиране, което – ако се върнем към ораторската проза – е толкова често явление, че засяга в една или друга степен всички нейни създатели – от Климент Охридски до книжовниците-дамаскинари.

Преводна, компилирана или оригинална, старобългарската ораторска проза заема решително първото място в йерархията на творбите, които осъществяват прочутата културно-историческа мисия на средновековна България извън собствените ѝ граници. Този факт далече няма само количествен смисъл, защото върхните постижения на този род литература са дело на най-именитите старобългарски писатели – Климент Охридски, Константин Преславски, Черноризец Храбър, Йоан Екзарх, Презвитер Козма, Евтимий Търновски, Григорий Цамблак. Ораторската проза се оказва необикновено популярна и продуктивна: дори и през първите десетилетия на XIX в., когато страната изживява с ускорени темпове възрожденския период на своята история и съществува книгопечатането, се случва да се появяват нови ръкописни книги, които съдържат различни „слова" – последните „модели" на една отмираща традиция. Трябва да се изтъкне и това, че в ораторската проза са въплътени прояви на славянско самосъзнание, на връзка с българската действителност, на чувство за гражданска отговорност, на родолюбие. Много съществено е и още едно обстоятелство: промените, които настъпват в ораторската проза, засягат облика на цялата литература. Въз основа на всичко това може да се твърди, че в съществуването и развоя на този първостепенен литературен дял се отразяват спецификата и историческият път на старобългарската литература изобщо.

Какво всъщност наричаме ораторска проза? Не случайно тя се определя не като жанр, а по-широко – като дял от книжовната продукция на Средновековието. Синонимните ѝ означения са риторическа проза, хомилетична[1] проза, проповедническа литература, църковно (или тържествено) красноречие. Според теоретична постановка, която води началото си от класификацията на античната ораторска реч, нейни съставки са три жанрови подразделения: учителната литература, полемичната литература и панегиричната литература, т. е. поученията, полемичните съчинения и похвалните слова. Кратка бележка в южнославянски ръкопис от XVI в. ги изрежда съответно като слово съвѣтное, слово прѣпирателное и слово тръжьствьное, като дава и пояснението, че първото съветва човека да страни от лошите неща и да възприема доброто, второто му служи, когато води спор с някого, а с третото той „украсява", „празнува" и „тържествува"[2]. В науката с основание се отбелязва, че риторическата проза е в пълния смисъл на думата синкретично изкуство. „Никой друг дял от старобългарската литература не се отличава с такъв синкретизъм като риторическата проза. Тя има за задача да възпитава, да разяснява, да внушава принципи, да оформя представи, да изобличава, да брани, да извиква приятни чувства, с други думи – тя изпълнява функцията едновременно и на литературата, и на философията, и на училището, и на съда. В отделните родове едни функции са определящи, но във всички риторически творби всичко това в по-малка или по-голяма степен съ-

[1] От гр. ὁμιλέω – общувам, беседвам; ὁμιλία – духовно общуване, беседа, разговор.

[2] Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. II. С., 1967, с. 92. Подробен коментар вж. у Д. Петканова-Тотева. Риторическата проза през Средновековието. Родове, особености, обща характеристика. – Лит. мисъл, 1974, кн. 6, 62–68. Като самостойна наука в системата на практическото богословие омилетиката въвежда по-подробни терминологични разграничения: за нея форми на проповедта са словото, поучението, беседата, църковната реч. От десетината вида проповеди, обособени според съдържанието им,особено важни с оглед на конкретната история на старобългарската литература са екзегетичната (тълкуваща библейски текст), догматичната (разясняваща християнската догматика), катехизичната (съдържаща елементарни уроци върху основни начала на християнската вяра). Срв. Т. Поптодоров. Омилетика. Ч. I. Теория на проповедта. С, 1956, 153–197.

ществува..."[3] Казано по друг начин – ораторската проза въплъщава в органичното им единство деловото и естетико-литературното предназначение на средновековната писменост.

* * *

В старобългарската книжнина съществуват не малко на брой съчинения, в това число и слова, в които са налице полемични тенденции (такова е например изящно оформеното „Слово за отсичане главата на Йоан Кръстител" от Григорий Цамблак). Но само две са оригиналните торби, чието съдържание се покрива от представата за разгъната, завършена във вътрешното си единство полемика – „За буквите" на Черноризец Храбър и „Беседа против богомилите" на Презвитер Козма.

Основният проблем в „За буквите" – защитата на славянската писменост от нападките на византийските политически и културни среди и на техните евентуални съмишленици в България – насочва към последното десетилетие на IX в., когато просветното движение в страната набира сили за своя възход в борба с все още живия предразсъдък на триезичието. Както се предполага, конкретният повод, предизвикал намесата на Храбър в този исторически двубой, трябва да се търси някъде около Преславския събор от 893 г., на който славянската азбука и старобългарският литературен език са официално узаконени в богослужението и в книжовния живот на българската държава. Творбата ни пренася в обстановка, подобна на тази, в която протича Моравската мисия на славянските първоучители Константин-Кирил и Методий: закостенели, вековни предубеждения препречват пътя на демократично движение; силен и опасен противник отправя стрели, прикрит зад щита на всеизвестни културни традиции. Задачата на Храбър не е лека: той трябва да се пребори със самочувствието на богоизбраници, като същевременно държи сметка за реалното предимство на Византия по пътя на културното развитие.

Неголямото по обем произведение предлага доводите си в отмерен логичен ред. Храбър сочи историческите етапи на славянската писмена култура, за да обоснове постъпателното ѝ развитие; изяснява, че между славянската и гръцката азбука няма принципна разлика по отношение на възникването им; разрушава представата за допълнителни мними предимства на гръцката азбука; преодолява догматичното упорство на триезичниците, насочено срещу славянската писменост, като му противопоставя съображения за равноправието на народите в духовната сфера и се позовава на авторитета и светостта на създателя на славянската азбука; накрая убедително доказва, че всяко човешко творение подлежи на усъвършенстване. Човеколюбивият патос на автора, тържествуващото му демократично чувство и патриотичната му гордост, както и особено ясната склонност към обективност придават на творбата значение на най-енергичната, най-аргументираната и най-научната за онова време защита на славянската писменост. Храбър е общественик с широка светска култура. Въпреки че мисленето му не е освободено на моменти от религиозни категории, той познава цената на научното знание и умее да го използва добросъвестно, точно и находчиво – защото е не само начетен, а и житейски мъдър.

Принадлежността на съчинението „За буквите" към полемичната ораторска проза е несъмнена: Храбър разгръща становището си във формата на дискусия, в остър спор със своите идейни противници. Като се има предвид обаче, че той воюва открито, конкретно и страстно за единствено възможното според него

[3] Д. Петканова-Тотева. Цит. съч., с. 72.

решение на най-актуалния, съдбовния обществено-политически въпрос на своето време, трябва да се отчете и публицистичният нюанс на творбата. („Публицистичен" в случая модернизира донякъде представата за нея, но подчертава злободневното ѝ звучене.) Наред с всичко това не може да не се изтъкне крайната цел на Храбър – защитата и възвеличаването на славянската писменост. И така, сложната жанрова природа на „За буквите" би трябвало да се определи като апология, съчетана с публицистична полемика.

Около средата на X в. в старобългарската литература нахлуват нови обществени вълнения и тревоги. Сблъскват се две враждуващи идеологии – официалната християнска религия и богомилското учение, чрез което експлоатираните народни низини изразяват протеста си срещу установения социален ред. Проповедта на богомилите подривала из основи феодалната държава, защото опровергавала твърденията, че земната действителност е устроена безпогрешно според божието предначертание, че целият обществен строй и официалната власт са дадени от Бога, че духовниците са посредници между хората и Бога. Основен момент в богомилската идеология е схващането за материалната действителност като дело на злото начало, на сатаната. Така се отричали не само всички представители на властта, но и църквата с целия ѝ ритуал, църковните книги (с изключение на Евангелието и останалите новозаветни текстове), богатството, материалните блага.

В развитието на старобългарската духовна култура настава това, без което е немислим обществеият прогрес: след градивния устрем на Златния век започва да зрее критицизъм. Литературата се разслоява и част от нея става трибуна на протестни тенденции, сее съмнения, внушава недоволство. В суровата битка за надмощие на светогледни начала, в търсенето на истина и възмездие Презвитер Козма – книжовник с висок интелект и силно развито социално чувство – застава на страната на Църквата и държавата. Тъкмо този чисто идеологически момент в неговата позиция – недвусмислен, демонстративен и поради това много съществен – в недалечното минало имаше решаващо значение за оценката на писателя. Във време, когато българската наука не бе освободена от критериите на грубия социологизъм, Козма и неговото съчинение оставаха недооценени, макар и да не бе отричана високата документална стойност на „Беседа против богомилите". Съвременната литературна историография представя писателя по друг начин – като обявява за напълно съвместими заслугите му на общественик и ролята му на защитник на държавните и църковни интереси. Още повече че намесата на Козма в основния идеен конфликт на онази епоха не е еднозначна и елементарна, както изглежда на пръв поглед.

По времето на Козма между господстващите слоеве и народните низини съществуват вече дълбоки противоречия, но в определени исторически моменти те имат и общи интереси. Обща за цялата народност е тревожната перспектива в навечерието на византийското владичество, когато е застрашено съществуването на държавата. Неоспорим е фактът, че богомилската проповед – дълбоко човечна по своята същност, ратуваща за равенство и справедливост между хората, предствлява опасен разложителен фактор, който подкопава съпротивителните сили на страната. Така че за Козма съществуват обективни основания да бъде безпощаден към рушителите на обществения ред и да зове към единение. Историята предлага многобройни доказателства за това, че социалното равновесие не се възстановява по силата на „добра воля" у едни или други обществени групировки, но това съвсем не омаловажава субективните усилия на отделната личност, която поставя над всичко мисълта за общото спасение. В

този смисъл обществената енергия на Козма е ярко явление в културната история на България.

В отношението си към богомилите писателят е до крайна степен непримирим – защото брани догматично учение и осветените от него порядки, а верността към догмата изключва всякакви компромиси. Той схваща тяхната ерес като опасна рушителна стихия, насочена срещу Църквата и светската власт, но и срещу моралните устои на човека изобщо. За него тя е истинско сътресение в живота на държавата. Описанието на обстановката и оценката, която ѝ дава Козма, са поставени на нравствено-религиозна основа. Социалното обяснение на явленията е недостъпно за него и това е напълно закономерно за средновековния човек (както впрочем и за носителите на богомилски идеи). Без да излиза извън рамките на нравоучението и етичното разсъждение, Козма сочи действителната разколническа роля на богомилите: „Като хулят богатите, учат своите да не се подчиняват на господарите си; укоряват болярите; мислят, че са омразни на Бога, които работят на царя, и заповядват на всеки слуга да не работи на своя господар." В старобългарската книжнина няма по-пряко определение за социалната същност на богомилството. Най-точните си формулировки Козма извлича не от книжната ученост, а от дарбата да схваща същественото в заобикалящата го обстановка.

С подробното изобличение на богомилите не се изчерпва творческият замисъл на писателя. Гражданската му съвест го заставя да потърси корените на злото около себе си. Честно и обективно той се вглежда в живота на различни социални среди. И навсякъде открива отстъпление от християнските закони, грешки, слабости, обществена вина. Нито монасите изпълняват, както трябва, своите задължения, нито богатите, нито духовенството, нито обикновените миряни. Във втората част на Беседата, където Козма търси отговор за най-болезнените проблеми на своето време, се редят признания, поразителни в своята сурова откровеност. Писателят разказва за монаси, скитащи „без място от град на град", „слуги на корема си", „бесни на дума", „с чорлави глави и небрежни към тялото"; за изоставени деца, които „мрат от глад и зиме страдат, проклинайки в честия си плач"; за горделиви богаташи, презиращи изпадналите в нищета; за притежатели на книги, които ги крият и „затварят пътя на спасението пред очите на човеците"; за лениви, невежи и алчни духовници... Козма е убеден, че е открил първопричината за моралната разруха: тя е в нравственото несъвършенство на обществото – в леността и увлечението на свещениците по суетите на ежедневието, в скъперничеството на заможните, в слабото познаване на свещените книги, в продажността на епископите... Напълно искрено, достойно Козма прави своя извод: „Защото ние сме причина за греховете и за унижението на своите хора!"

Критиката на писателя е основателна и правдива. Тя обаче се осъществява по друг начин в сравнение с първата част на Беседата. Тук Козма оставя язвителния си тон, с който напада богомилите. В словото му се промъкват нотки на горчивина. Упреците са силни, открити, но писателят подава ръка за помощ. Това е обяснимо: еретиците са непоправими, но провинилите се монаси например може да бъдат върнати в правия път, затова Козма се обръща към тях с добра дума, нарича ги „братя", търпеливо ги напътства. Особено настоятелен е той спрямо епископите и свещениците. Времената са тежки, държавата върви към гибел – духовенството трябва да бъде на поста си! „И не казвайте: не можем да бъдем такива в тези тежки времена. Бог всичко може, ако ние искаме!" Представата на проповедника е илюзорна, но нима може да се възрази срещу вярата му в добрите начала у човека и във възможностите на неговата воля?

„Беседа против богомилите“ е забележително постижение на старобългарската полемична проза. Както бе изтъкнато, полемиката в нея се допълва от чести нравоучителни и апологетични (в случая защитаващи ортодоксалното християнство) моменти. В този смисъл нейната жанрова природа е по-сложна, а като всеки голям творец Козма ѝ придава и самобитност, насищайки творбата си с вълненията на конкретната земна действителност. Няма да е пресилено, ако определим душевните изживявания на този писател като житейска драма. Сякаш в предусещане на поражението, пред което е била изправена България към края на X в., той търси спасение за нея, „за христолюбивия народ“ в моралното обновление на цялото общество. Но картината около него е нерадостна и не дава големи надежди. По-силни от патриотичния порив на проповедника се оказват непреодолимите социални закони. В лицето на Презвитер Козма старобългарската интелигенция изживява първото си духовно крушение.

* * *

До средата на IX в., когато устремно започва възходът на старобългарското писмено изкуство, жанрът на похвалното слово има вече история от три хилядолетия. Генетически той е свързан с естетическото светоусещане на най-древни цивилизации – като форма на идеализация е познат още в египетската, шумерската, хетската, персийската литература. От V–IV в. пр. н. е. в Гърция започват да се оформят и теоретически да се узаконяват нормите за тържествена, хвалебствена реч (т. нар. ἐπιδεικτικός λόγος, която олицетворява най-литературния вид риторика. Равноправни означения на този термин стават „енкòмион“ (ἐγκώμιον – възхвала, похвална реч, похвално стихотворение, възвеличаване) и „панегюрикòс лòгос“ (πανηγυρικός λόγος – празнична, тържествена реч). През II–III в. системата от правила, на които трябвало да отговарят подобни произведения, била уточнена в окончателен вид.

Както в древногръцката, така и в римската литература панегириците от версификаторски тип представляват, общо взето, по-ранен етап в развитието на този вид тържествено красноречие. Прозаичната им форма, много често с цели пасажи в мерена реч[4], е по-късно явление. Теоретици като Теон, Менандър, Хермоген характеризират жанра като разгърнато хвалебствие с широка сфера на действие. Негов предмет са хора (живи или покойници, индивидуално или групово), богове, празници, времена, места, животни, растения, но в класическия си смисъл в рамките на античната литературна практика той означава хвалебствена реч за жива личност. Историята на европейските литератури дава свидетелства за продуктивността на жанра до XVIII в. включително, макар че поетиката на класицизма значително го видоизменя, а и столетие преди това започва неговото пародиране.

Зараждането и подемът на християнската култура, особено след легализирането на Църквата в началото на IV в., натоварват похвалното слово с извънредно важни практическо-делови и мирогледно-оценъчни функции. Византийската литература, водеща в многостранните процеси на преустройство на естетическото съзнание, усъвършенства неговата поетика на основата на сложни и тънки взаимоотношения между богословската мисъл и изискванията на хрис-

[4] В старобългарската ораторска проза това явление е широко представено. По този повод уместно е да се напомни, че не е редно да се извличат от похвалните слова откъси с химнично звучене (напр. синтактично-интонационни цялости с анафора или изобщо пасажи, оформени под действието на някакъв вид ритмоопределител) и да се представят като поезия. Похвалното слово е прозаичен текст, който в отделни моменти и в различна степен може да бъде ритмизиран, т. е. той не е механично съчетание от проза и поезия.

тиянската дидактика, от една страна, и все още жизнената и авторитетна езическа традиция, от друга. Значението му нараства успоредно с увеличаването на политическата сила и културното всевластие на Християнската църква.

В старобългарската ръкописна традиция са засвидетелствани като жанрови означения „похвално слово", „похвала", „слово", „беседа похвална". Най-ранната поява на такова определение откриваме в Пространното житие на Константин-Кирил Философ, според което създателят на славянската писменост написал похвала на Григорий Богослов. В случая обаче се касае за кратък молитвен текст, който условно е свързан с това название. Елементи на похвално слово е съдържало Кириловото „Слово за пренасяне мощите на Климент Римски", чийто автентичен текст не познаваме. Колкото до светската разновидност на похвалата, тя е застъпена слабо в литературата на Българското средновековие, ако се съди по стигналите до наше време образци – стихотворната похвала на цар Симеон и двете похвали на цар Иван Александър от 1337 и 1356 г.

Първомайстор на похвалното слово в старобългарската литература е Климент Охридски. Наред с поучението това е жанрът, в чиито граници видният Кирило-Методиев ученик разгръща забележителна дарба на оратор и художник, оставила трайни следи в източноправославната културна общност. В неговите творби изобразителните принципи на този вид тържествено красноречие са реализирани в неусложнена, но много строго съблюдавана форма. Тук ще бъдат изредени най-важните от тях с предварителната констатация, че те са немислими извън богословската култура и без наличието на усет за стилно единство. Става дума преди всичко за абсолютното господство на нормативното, назидателното начало, което налага като единствено възможен способ на изображение идеализацията от средновековен тип. При нея влизат в действие предварително изработени и утвърдени естетически канони, свързани в общ, задължителен стил на изображение. Специфични образи-норми придобиват значение на идеал, от който по дедуктивен път се пренася духовно съдържание върху изображението. В образната тъкан на всяко слово са заложени определени църковно-исторически аналогии. Търсят се общите, родовите белези на изобразявания обект за сметка на конкретната нагледност на изображението. Всеки текст се опира на авторитета на първоизточника, т. е. на Свещеното писание, части от което присъстват буквално или като перифраза във всяка похвала. В широко застъпената преносна употреба на словото първостепенно място се пада на символиката. Панегиристът пресъздава преди всичко своята идея-оценка, която обуславя надмощието на лирическите над повествователните елементи в творбата.

Разбира се, подобно формулиране на естетически принципи, особено когато те характеризират едно своеобразно писмено изкуство, отдалечено с единадесет столетия от нашето време, съвсем не е най-убедителният начин да се докаже нечие писателско майсторство и още по-малко – да се защити тезата за художествената стойност на похвалното слово изобщо. Но не може да се отмине тази дълго шлифована, надмогнала епохи жанрова специфика, особено когато един книжовник, без да има зад гърба си родна традиция, моделира безупречно творбите си по нейния естетически кодекс, превръщайки ги в еталон за няколко поколения проповедници. Случаят с Климент е точно такъв. Той е едновременно и родоначалник, и първият класик на жанра в старобългарската литература. Във връзка с това не е излишно да се подчертае, че ако съвременната наука все още говори за „сигурни" и „вероятни" Климентови слова, причината е в съществуването на Климентова ш к о л а, на Климентова т р а д и ц и я в старобългарската литература, на приемственост, която категорично характеризира творбите му като образец от най-съвършен вид.

Тъй като книжовното наследство на Климент стои в началото на неколковековна практика, трябва да се изтъкне още един момент. Като определя по съдържание изображението в похвалното слово, идеалът-норма оставя възможност да се проявят и допълнителни фактори в постройката на художествения образ. Обсегът на тяхното въздействие зависи изключително от личните качества на автора – а в своя житейски и творчески път Климент е засвидетелствал и лирически темперамент, и морална устойчивост, и високо гражданско съзнание. Затова е напълно естествено, че сред неговите похвални слова съществуват и такива, които стават израз на народностно-патриотични настроения, очертават самобитна идейно-тематична линия. Най-значителният факт в това отношение е Похвала за Кирил Философ. Тя е създадена по общоприетите закони за панегирична характеристика, отговаря на представата за извънвременното, вечното духовно съдържание на околната действителност, но в същото време е проникната в най-висока степен от историческа и емоционална достоверност. Дори един частен въпрос – ролята на светлинната образност в нея, която несъмнено е свързана с общофилософското значение на светлината като символ на божествеността и красотата – ни насочва към убеждението, че обкръжеият от лъчисто сияние образ на Кирил не е илюстрация само на философския тезис. По-скоро е обратното – тезисът е привлечен за нуждите на прославата, на идеализацията. Моралният смисъл на образа е значително по-широк. В него е заложено определено народностно и общославянско съдържание и то е ядрото, от което избликват несравнимите достойнства на героя, което е раздвижило философските възприятия на автора за красота и съвършенство и е родило великолепните образни асоциации (светлинните образи са само една от разновидностите им; друга разновидност са например контрастно свързаните представи за суша – живителна влага). Това, което на непосветения може да изглежда абстрактна риторика, крие всъщност патриотична свръхпочтителност и най-искрено религиозно чувство, доведено на места до екзалтация.

Всяко канонично изкуство, каквото е и тържественото красноречие на Средновековието, реализира естетическите си норми чрез неограничен брой вариации. Това създава възможност за проява в определени граници на лични заложби и предпочитания, за избор на литературните източници, за известна свобода в подхода към една и съща тема, към изразните средства, към фактите. И най-беглото сравнение между Климентовите похвални слова и Похвала за Йоан Богослов ни убеждава в това. Екзарховото слово се отличава с типичната за писателя философска дълбочина, с жива и динамична риторическа мисъл. Съпоставен с Климент, Екзарх е по-теоретичен, по-умозрителен, пристрастѐн към догматични разсъждения. Тези особености на похвалата не идват само от характера на темата. Това доказват и по-свободната композиция, която създава впечатление за импулсивност и импровизация, и интересът към драматични ситуации, и умението те да бъдат създадени с достатъчна правдоподобност, и склонността към диалогична форма на изложение. По-определено, отколкото у Климент, в Екзарховото слово е проявен интерес към душевните изживявания на героите[5]. Касае се следователно за индивидуален проповеднически стил (разбиран в широкия смисъл на това понятие), който и в подробности, и като цялост е едно от възможните словесни въплъщения на строго определена естетическа

[5] Наблюдения в тази насока са изложени у Д. И в а н о в а - М и р ч е в а. Климент Охридски и Йоан Екзарх като създатели на слова. – В: Климент Охридски. Сборник от статии по случай 1050 години от смъртта му. С, 1966, 243–265.

програма. В полза на подобно твърдение е и фактът, че Похвала за Йоан Богослов не се отличава особено от останалите проповеди на Йоан Екзарх, които не са похвали, докато похвалните и поучителните слова на Климент Охридски представляват два ясно обособени дяла в книжовното му наследство.

През втората половина на XIV и началото на XV в. обликът на похвалното слово значително се изменя. Това позволява да се говори за нов етап в неговата история. По силата на редица обстоятелства и особено поради челното му място в жанровата картина на епохата настъпилите промени пораждат важни въпроси, които са от принципно значение за културно-историческата характеристика на старобългарската литература.

Новите черти в похвалните слова на Евтимий Търновски и неговите ученици и последователи са отражение на напрегнати духовни търсения. В тях се долавя по-силната от всякога връзка с византийската обществено-политическа и културна съвременна действителност. Най-именитите представители на българската интелигенция от това време израстват като мислители и обществени дейци в тясно сътрудничество с византийски църковно-книжовнически кадри. (Не случайно редица изследователи подчертават наличието и голямото значение на византийско-славянските културни центрове (особено Атон, Цариград и Солун) и отбелязват общите приноси на създателите на източноправославната култура[6]; не случайно и старобългарската литература бива определяна като византийска по т и п, с което ни най-малко не се внасят негативни елементи в представата за нейната същност и стойност). Преки резултати на оживеното сътрудничество са повишеният интерес към езиково-правописните въпроси, към теорията и практиката на преводаческата дейност, към по-високите естетически критерии, както и обогатеният репертоар на старобългарската литература – преводна и оригинална. В основата на интензивното интелектуално общуване стои главното идейно течение на епохата – исихазмът, чрез което в духовния климат на Късното българско средновековие се включва и отзвукът на неговия антипод – рационализмът. Борбата между исихасти и рационалисти (известни още като паламити и варлаамити – според имената на техните идеолози Григорий Палама и Бернард Варлаам) разкрива нови мисловни хоризонти пред източноправославната интелигенция. Ранното проникване на исихазма в България (още към средата на XIV в., главно чрез делото на Теодосий Търновски), както и неговата по-голяма популярност в сравнение с рационалистическите идеи, затвърдена и от окончателната му победа във Византия, обуславят социалната и културната програма на Евтимий Търновски като църковен деец, създател на книжовна школа и духовен първенец на България през един от най-драматичните периоди в нейната история.

От исихазма Евтимий и неговите последователи възприемат убеждението за висшата служба на словото (според философския тезис, че то е носител на божествената енергия); влагат мистично съдържание в творческия акт; съсредоточават вниманието си върху възможностите за приближаването на отделния човек до Бога като начална стъпка за усъвършенстването и на хората около него, на цялото общество. От това следва, че човекът и неговата психика стават предмет на особено внимание, което от своя страна е сигнал, че в исихастката философска система успоредно с мистиката и крайния (в отделни случаи) аскетизъм са заложени началата на своеобразен „християнски хуманизъм". Касае

---

[6] Срв. Ив. Д у й ч е в. Центры византийско-славянского общения и сотрудничества. – ТОДРЛ, 19, 1963, 107–129.

се за научна постановка[7], възникнала като корекция на по-старото становище за пълната реакционност на исихазма и за отрицателния му ефект в обществено-политическия живот на Византия и на страните от сферата на нейното културно влияние. Тя напълно се съгласува с убеждението, че връзката на исихазма с неоплатонизма, характерното за него свободно отношение към обредната страна на религията и особено своеобразният мистически индивидуализъм го правят „типично предвъзрожденско явление“[8]. Съвременната наука познава и други нюанси в оценката на исихазма, които изразяват съвсем определени резерви, когато става дума за съдържащите се в него знамения на новото време, или направо отричат каквато и да е възможност за подобно тълкуване[9]. Както и да се развиват обаче дискусиите по този въпрос в бъдеще, несъмнено е, че „Евтимий се е приобщил към едно от най-интересните религиозно-философски учения през XIV век... че той е потърсил една по-съвременна концепция за света в рамките на християнската доктрина. Съвършено естествено е, че тази концепция не може да бъде извадена от богословския догматизъм, но все пак тя свидетелства, от една страна, за своеобразен бунт срещу някои отрицателни явления в Църквата и, от друга, за насочване към човешката личност, която по пътя на усъвършенстването може да се приобщи непосредно с божеството... За Евтимий стремежът към самоусъвършенстване не е проява на себичност, а подготовка за обществена активност. Тази активност е разнопосочна и се определя от нуждите на времето. В нея се проявява величието на Евтимиевата личност[10].

Тъкмо в тези „нужди на времето“ трябва да търсим втората група фактори, които предизвикват трансформацията на т. нар. „високи жанрове“ в българската средновековна литература. Нека напомним, че последните десетилетия от живота на феодална България са размирни, тревожни, съкрушително трагични; че страната е разтърсвана от класови сгълкновения; че населението изнемогва от недоимък, данъци и тегоби, а междуособиците накъсват българските земи и самостоятелните владения-държави никнат една след друга; че с проповед и изстъпления фанатизирани еретически водачи увличат след себе си тълпи, жадни за опора и просветление; най-сетне, че все по-реално и неотвратимо става нашествието на измаилтяните от юг.

Ако не подлагаме на съмнение смисъла на легендарния епизод от Цамблаковото Похвално слово за Евтимий, който разказва как в момент на екстаз Теодосий Търновски предсказал покоряването на страната и „пророческото гонение“ на Евтимий, трябва да го дешифрираме така: в ръцете на най-достойния си ученик Теодосий Търновски поверява две съдби – на българската книжнина и на българската народност. За тяхното спасение последният български патриарх дава блясъка на художественото си слово и мъдростта си на велик народен пастир. По силата на заобикалящите го обстоятелства и в съгласие с исихастките

---

[7] И. Ф. Мейендорф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. – ТОДРЛ, 29, 1974, с. 296.

[8] Д. С. Лихачов. Предвъзраждането в литературата. – В кн. му: Големият свят на руската литература. С., 1976, с. 333. Заслужава внимание и следното уточнение на автора: „Мистицизмът е играл различна роля в историята на обществените движения. Той е бил характерен за Ранното възраждане на Запад, служил е като израз на обществения протест против подчиняването на личността на църковните обреди и против духовното подчиняване на властите, свидетелствал е за стремежа на човека към лични преживявания независимо от църквата, и т. н.“ (Пак там, с. 333).

[9] А. Ф. Лосев. Естетика Возрождения. М., 1978, с. 26.

[10] П. Динеков. Личността на Евтимий Търновски. – Старобългарска литература, 7, 1980, 9–10.

си убеждения, които покрай всичко друго включват и остро почувстваната потребност от единение на цялата източноправославна интелигенция, Евтимий Търновски създава творби, които излъчват мистично-индивидуалистичния патос на църковник от голяма величина и в същото време са наситени с обезпокоителни предчувствия, с позовавания на великото минало на страната, с размисъл за предопределението на светските и духовните предводители на народа, с горещи молби към небето за спасението на България. Би трябвало добре да се разбере, че всичко това едновременно и с голяма сила подчертава изключителната актуалност на Евтимиевото книжовно дело. Няма значение, че представянето на мъченицата Неделя например или на Йоан Поливотски като исихасти е явен анахронизъм – важно за проповедника е било в първия случай да даде пример за безпрекословна преданост на християнската вяра, а във втория – да защити становището си за подчиненото положение на светската спрямо църковната власт. Също като своя далечен предшественик Презвитер Козма Евтимий „изобличава злите плевели“ и „изсушава плодовете на греха“, т. е. активно се бори срещу еретици (в това число и срещу богомили), търси пътища за морално усъвършенстване на своите съотечественици и се стреми да извиси авторитета на Църквата. Защото във всичко това вижда единствения изход от кризисното положение на българската държава. И също като Козма не успява да предотврати катастрофата. Обективните резултати от неговите усилия са другаде – в сферата на духовните ценности, с които той се опитва да замени чезнещата мощ на българското оръжие.

За първи път в .историята на българската литература у Евтимий изчезва жанровата граница между житието и похвалното слово. Той създава осем образци на риторическа проза, чиято художествена структура може да се определи единствено като житийно-панегирична. Похвалните му слова (доколкото са определени така в насловите си) всъщност са допълнени с подробна биографична част, която увеличава общия им обем и подчертава средищното място на възхваляваната личност – несъмнен показател за нарасналото внимание при създаването на човешкия образ. Много по-важно обаче е въвеждането на вътрешния свят на героя като обект на изображение. Ако у предходниците на Евтимий Търновски и по-специално у Йоан Екзарх се откриват само начални стъпки в тази насока, сега психологическата характеристика е специална цел на панегириста. Душевните изживявания обикновено са остри и напрегнати. Това повишава общата експресивност на похвалното слово, защото успоредно с тях неизменно присъстват традиционните лирически приповдигнати авторови реакции. Все още обаче не е открит човешкият характер, така че този тип пресъздаване на човешката душевност с основание се определя като „абстрактен психологизъм“. Летописните вести, с които в похвалните слова на Евтимий се включва – пак за първи път – историята на мощите на възхвалявания светец, е доказателство за зараждащо се чувство за историчност и за повишено патриотично настроение. В тясна връзка с тях е подчертаното авторско самочувствие – ярко указание за „нови взаимоотношения между човека и света“[11].

Това са в най-общи линии новите черти в съдържанието и структурата на похвалното слово от втората половина на XIV в.[12] Сами по себе си обаче те с

---

[11] Кл. И в а н о в а. Патриарх Евтимий и агиографската традиция в средновековната литература. – Лит. мисъл, 1977, 10, 90–99.

[12] Подробности вж. у Д. П е т к а н о в а - Т о т е в а. Нови черти на похвалното слово през XIV–XV в. – В: Търновска книжовна школа. 1371–1971. Международен симпозиум. Велико Търново, 11–14 окт. 1971. С., 1974, 89–112.

нищо не подсказват голямото ораторско изкуство на Евтимий. Истинската красота на неговата проповед е в конкретната словесна реализация на тези „нововъведения" и най-вече в пиетета, с който е осъществен високият му художествен критерий – да се пише „по лѣпотѣ" (т. е. художествено). Стилът „плетение словес" е очевидно плод на високо професионално умение, но за самия Евтимий и в очите на неговите многобройни почитатели той е преди всичко свещенодействие над словото[13].

Стремежът към изящна, емоционално наситена словесна тъкан, все по-тясното свързване на похвалното слово с проблемите на съвременния живот, повишеното творческо самочувствие, което се опира на лични впечатления и нерядко се изразява като открит автобиографизъм – това са основните моменти, които представят ораторската проза на Йоасаф Бдински, Митрополит Киприан и Григорий Цамблак като съставна част от житийно-панегиричното наследство на Търновската книжовна школа. Ако Йоасаф Бдински възпроизвежда в Похвално слово за Филотея почти без отклонение Евтимиевите образци, Киприан и особено Григорий Цамблак придават на неговия теоретичен модел много по-голяма историческа уплътненост. Смело може да се твърди, че именно тук Цамблак надминава своя учител. В този смисъл връхното му постижение – Похвално слово за Евтимий – придобива значение на важно доказателство с оглед на окончателната характеристика на похвалното слово в старобългарската литература.

В Похвално слово за Евтимий е създаден внушителен човешки образ на фона на съдбоносни исторически събития. Емоционалната палитра на автора е много богата: в потока на повествованието се вливат тържествени библейски интонации, възторжени славословия, епически акценти, дълбоки лични и граждански вълнения, покъртителният отзвук на народното нещастие. Под моделиращото действие на овладяната до съвършенство агиографска поетика се оформя действително величав образ, изпълнен с богато духовно съдържание. В Словото особено властно се налага драматизмът на живата действителност. От него идват тревогата, покрусата, отчаянието – една допълнителна, необичайна за жанра емоционална атмосфера, равносилна на скръбна лирическа изповед.

В какво съотношение се намират известните норми на жанра и новите тенденции, наложени от конкретния исторически момент? Може ли да се смята, че Цамблак създава творба, която се доближава до реалистичното изкуство или дори постига част от неговите достойнства? Въпросите са основателни, защото в продължение на дълги години Цамблаковата творба е била оценявана именно на тази основа, а и в най-нови публикации му се приписват заслуги от рода на тези, че „скъсва с традицията", че „неговите герои са индивидуализирани", че е „писател от нов тип".

Преди всичко Словото не трябва да се схваща като съчетание на условна (абстрактна) с конкретна (реалистична) част. В първата също се оформят кон-

---

[13] „Плетение словес" – пише Д. С. Лихачов – е основано на изключително внимателното отношение към думата: към нейната звукова страна (алитерация, асонанси и др.), към етимологията на думата (съчетания на еднокоренни думи, етимологически еднакви окончания и пр.), към тънкостите на нейната семантика (синонимни, тавтологически съчетания и пр.), на любовта към изковаването на нови думи, към сложните думи, към калките от гръцки език и пр. ... Напрегнатото търсене на емоционална изразителност, стремежът към експресивност са се основавали на убеждението, че житието на светеца трябва да отрази частица от неговата същност... да предизвика същото благоговение, каквото е предизвиквал и сам той." – Цит. съч., с. 321.

кретни епизоди и обратно – втората е изградена предимно с традиционни средства, в това число и с отвлечена образност. В сюблимната сцена – раздялата на Евтимий с търновските граждани – новото нахлува главно като съдържание. Показателно е, че изобразителните средства на Цамблак и тук са очакваните, узаконените от традицията: приповдигнатият тон, в който непосредствено звучи гласът на автора-оратор, пряката намеса на библейски герои (т.е. задължителните за жанра аналогии, поднесени като изобилие от иносказания), неизбежната нормативност на образния език, явно доловимата условност в речта на героите и т.н. Единичните по-ефектни изрази (т. е. непредвидени от канона) или непосредствено предадени лични наблюдения (напр. кратките природни картини) не променят системата на изобразителните средства.

Новото, което творбата носи в себе си, е максималното оползотворяване на принципите на ярката идеализация, по-тясното им свързване с „фактора действителност", включването в тяхното поле на действие на по-богат жизнен материал и на нова експресивност. С това тържественото житийно-панегирично изкуство бележи нов момент в своето развитие, обаче решаващото за цялостната квалификация на творбата е пълното господство на агиографската поетика, която прави хомогенно единство от стари и нови елементи, асимилира новото и се обогатява от него, запазвайки своите вековни устои, своята естетическа „мяра". Ако и днес, шест столетия след трагичната гибел на Търновград, образът на Евтимий изразява в най-висока степен идеите ни за нравствено съвършенство и духовна извисеност, за мъдрост, достолепие и най-чисто родолюбие, за върховен авторитет и увличаща морална твърдост; ако в този образ се сливат представите ни за помръкнало държавно величие и несломимо народностно съзнание; ако, най-сетне, от него искри сиянието на международната книжовна слава на средновековна България – това дължим на писателя Григорий Цамблак. Мисля, че нищо не потвърждава по-категорично собственото му майсторство и изобщо цената на старобългарското ораторско изкуство.

И така, Евтимий Търновски и неговите последователи разширяват обсега, в който действат изобразителните принципи на похвалното слово, но правят това в пълно съзвучие с неговата изконна естетическа програма. Непреодолими исторически обстоятелства прекъсват възхода на една плодоносна и много перспективна насока в старобългарската литература. Но покрай някои нови тенденции в общото състояние на литературния живот през XV в. грижата за съхранение на традицията поддържа актуалността на похвалното слово (Димитър Кантакузин). През XVI в. в София се появява Общата похвала на софийските мъченици като част от цикъла произведения за Георги Нови, Никола Нови и Георги Новейши, загинали в защита на православната вяра. Осмислянето на техния подвиг от подчертано патриотични позиции е последното по време доказателство за възможностите на самобитно българското похвално слово да служи на жизнено важни проблеми.

Високите постижения на старобългарските писатели от втората половина на XIV и началото на XV в. в областта на житийно- панегиричната литература налагат да се постави още един въпрос, още повече че той занимава в последно време както специалисти, така и по-широк кръг ценители на старобългарското словесно изкуство. Всъщност тази епоха винаги е излъчвала особена притегателна сила. Духовната ѝ атмосфера – средоточие на блясък и трагизъм – ни изправя пред голямо изкушение: как да се означи терминологически това преломно време. В характеристиката му са били включвани определения, като „религиозно-философско оживление", „колосален умствен и художествен порив",

„удивителен изблик на творчески сили"; било е изтъквано наличието на книжовна школа, която представлява „висок подем в историята на българската средновековна просвета, литература и култура и издига блестящи творчески личности"; не един път, както бе споменато и на предходните страници, се е говорило за „зародишни елементи на новото" във възгледите и практиката на най-бележитите културни дейци. А по отношение на Цамблак например са били прилагани интересни хронологически „координати" – имената на Петрарка и Бокачо, Джото и Мазачо, Рабле, Вийон, Бейкън...

Не означава ли всичко това, че българската литература е навлязла в своя Ренесанс?

Конкретната литературна действителност в България през втората половина на XIV и началото на XV в. убеждава, че на този въпрос трябва да се отговори отрицателно. Ако се държи точна сметка за взаимопроникването на старината и новите тенденции, идещи от динамиката на историческия момент, но и от натрупването на стара култура, ще се види, че през своя втори забележителен възход старобългарската литература пази основата на своята специфика – религиозното светоусещане на своите създатели, което значи – философско-естетическите определители на жанровата си система. (Терминът „Предвъзраждане", който Д. С. Лихачов приложи за културата на Славянския югоизток от това време, не изразява друго гледище, защото авторът изрично уточнява, че „Предвъзраждането" не е „слаба степен на Възраждането" и че самото Предвъзраждане не преминава във Възраждане – нито у южните славяни, нито в Русия. Освен това той изрично подчертава, че Предвъзраждането създава литература и култура, тясно свързани с религията; това е епоха, която не постига кардинална промяна в отношението на духовната култура към религията.)[14]

Историята на похвалното слово в старобългарската литература – този водещ, процъфтяващ, естетически авторитетен жанр – доказва, че в навечерието на османското владичество и през първите десетилетия на XV в. традицията продължава да бъде жизнена и съвсем не е изчерпала своите вътрешни сили. Най-ярките житийно-панегирични образци наистина загатват, че са съществували възможности за бъдещо развитие, но това са неосъществени възможности, защото трагичният прелом в историята на България променя рязко темповете и перспективите на културното развитие. Старобългарската литература не успява да стане ренесансова. Тази констатация обаче не крие дискредитиращ смисъл, не накърнява нейното значение, нито омаловажава културно-историческата роля на нейните създатели[15].

* * *

Поучителните слова (като се имат предвид и преводните) са най-често срещаната жанрова форма в книжнината на Българското средновековие. Макар и да не са правени специални статистически проучвания, ясно е, че те преобладават в ръкописната традиция. Това се отнася за всички етапи от нейната история и за цялата територия, където се е създавала българската ръкописна книга.

Тематиката и идеологическата насоченост на поученията е установена в основни линии още от раннохристиянските апологети (II–III в.). Около век по-

[14] Д. Лихачев. Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и етили. Ленинград, 1973, 75–126.

[15] Срв. Кр. Станчев. Евтимиевата школа в контекста на европейското духовно развитие. – Старобългарска литература, 11, 1982, 8–18.

късно, в началото на т. нар. ранновизантийски период, няколко знаменити майстори на ораторското изкуство се превръщат в негови законодатели за повече от хилядолетие. Достатъчно е да се спомене най-популярният сред тях – Йоан Златоуст, – под чието въздействие се развива (независимо от появата на по-късни авторитети) буквално цялата учителна литература на православното славянство[16].

Вече бе споменато, че поученията се включват в най-функционалния дял на средновековната литература. Би могло да се добави, че в неговите рамки те са и „най-оперативното" средство за връзка между носителите на официалната средновековна култура (духовенството) и широките слоеве на населението. Оттук (като се имат предвид конкретните обществено-политически условия в България по време на създаването на славянската писменост, а и по-късно, когато въпреки историческите превратности българската феодална държава укрепва политически и духовно) произтича значението им в изграждането на интелектуален кръгозор – на ново познание за света, на нови морално-етични принципи, на социално мислене, на народностно съзнание. Специално трябва да се изтъкне, че нравствената проблематика и християнско-образователните идеи и тенденции в старобългарските поучения са много широко застъпени. Откроява се и просветителски патос, чиято дълбока връзка с Кирило-Методиевата хуманна принципност е повече от очевидна. Така например в Учителното евангелие на Константин Преславски, с което големият проповедник между другото показва как вярата трябва да се поставя в услуга на народностния напредък, четем: „Не сме призвани за тлеене и леност – но да обновим своя ум, да отблъснем делата на тъмнината и да наденем оръжието на светлината!"; „Търсете книгите, защото в тях има живот вечен!" Достъпността на поученията, създадени от Климент Охридски, е посочена като тяхно ценно качество още от автора на Пространното му житие. Доказана и по научен път, тя също е свидетелство за своеобразната актуалност на този толкова значителен дял от книжовното му наследство.

Няма съмнение, че в сравнение с всички средновековни жанрове поученията са най-отдалечени от естетическите схващания и манталитета на нашето време. Тяхната открита, настойчива назидателност, пряката им връзка с богослужението, липсата на „занимателност" (от съвременно гледище), силно повишената в отделни случаи риторичност (например в проповедите на Григорий Цамблак, които са давали повод в миналото да се говори за хладна и спекулативна логическа рефлексия у писателя) действително ги правят странни в очите на днешния читател. Разбира се, това не намалява познавателното им значение и формалните им достойнства, основани на изтънчен езиков усет и психологическо проникновение. Но това е голяма и отговорна тема, която заслужава специално внимание.

Прегледът на старобългарската ораторска проза не може да приключи, без да бъде отбелязан последният етап от нейното съществуване – втората половина на XV–XVIII в. Картината на книжовния живот от това време се свързва с представите за упадък, застой, бавно и неравномерно обновяване на творческия поглед, на идейното съдържание и на всички жанрови форми. Но същевременно не бива да се забравя, че през най-тежките столетия от своята политическа

---

[16] Е. З. Гранстрем. Йоанн Златоуст в древней русской и южнославянской письменности (XI–XIV вв.). – ТОДРЛ, 29, 1974, 186–193; Иоанн Златоуст в древней русской и южнославянской письменности (XI–XV вв.). – ТОДРЛ, 35, 1980, 345–375.

история българската народност остава духовно несломена. В мъчителните усилия за опазване на най-сигурните народностни устои – вярата и езика – отново влиза в действие просветителската всеотдайност на старобългарския книжовник. Широко разпространените през XVII и XVIII в. сборници (със смесено съдържание и дамаскини) са дело на хора, които излизат из широките народни среди и познават отблизо тяхната психика, техните нужди и интереси. В книжнината нахлуват особеностите на живия народен език. В контекста на жития, апокрифи и религиозни легенди, на белетристични и естествено-научни съчинения поученията придобиват привлекателна достъпност и простота. Като продължават да бъдат преди всичко чисто нравоучение, те са вече много далече от сложната догматика и тежките богословски анализи на „високата" литература. Особено важно е, че това не е писменост, която само „адаптира" идейно-емоционалния мир на Ранното средновековие. Повикът на дамаскинарите за религиозна просвета съвсем естествено разширява своята сфера и обхваща съвременния живот и неговите най-злободневни битови, социални, морални грижи и проблеми. Повече от всякога книжовникът е с помислите си сред хората. Той е наставник и съветник, а когато е необходимо – и строг съдник. Оттук и тематичната пъстрота на поученията: в тях ще срещнем и политическо осветление на човешките съдбини, и съвсем конкретни уроци по граждански морал и етика, включително и наставления към ония жени, които са лекомислени и суетни, или обвинения срещу чорбаджии, лихвари, немарливи духовници...

Ако не отминем с пренебрежение непретенциозната, силно демократизирана по форма и съдържание, понякога и много темпераментна ораторска проза на тази епоха, можем да обобщим: периодът XV–XVIII в. в българската литературна история означава изоставане в темповете на развитие, но и осъществено самосъхранение; приглушени творчески прояви, но и незаглъхващи традиции; изолация от ренесансовия европейски свят, но и верни подстъпи към бъдещото възраждане на нацията.

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

Красимир Станчев, Вася Велинова

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

Съвременните постановки за нормативността на средновековната естетика и поетика, за основополагащата роля на етикета и канона доведоха като че ли до пълен отказ от идеята за наличието на индивидуален авторски стил в средновековната литература. Същевременно интуитивната представа за наличието на стилови особености, присъщи в своята конкретна съвкупност само на даден средновековен автор, никога не е напускала изследователите. Въздържайки се от цитиране на съвременни публикации, ще припомним само една добре позната мисъл на Йордан Иванов по повод службата на Климент Охридски: „Ако да не знаехме, че службата е за Климента, бихме я приписали на неговото перо: дотолкова тя е пропита с Климентовски схващания и стилни особености."[2] Тази мисъл е много показателна както като израз на изследователската интуиция за наличие на авторски стил, така и като свидетелство за това, че използуването на стиловите особености за атрибутиране на творбите може сериозно да ни подведе. А случаите, когато именно чрез стилови (най-често частични) сравнения се търси решение на проблема за атрибуцията, съвсем не са малко. Най-изобилни са примерите, свързани с т. нар. „вероятни Климентови слова". В това отношение ние обикновено не сме на принципно различна позиция от тази, изразена през XI в. от Михаил Псел по повод на Григорий Богослов: „Способите, от които обикновено зависи при него неописуемата красота (на речта – б. а., К. С.), аз не мога да уловя и само по неосъзнат опит съдя за това..."[3]

---

[1] Д. С. Л и х а ч е в. Человек в литературе древней Руси. М.– Л., 1958 (2. изд. М., 1970); Развитие русской литературы X–XVII вв. Эпохи и етили. М., 1973.

[2] Й. И в а н о в. Български старини из Македония. 2 изд. С., 1931, с. 323.

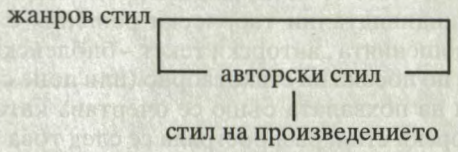
[3] По руския превод на Т. А. М и л е р в сборника „Античность и Византия" (М., 1975, с. 165).

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

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

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

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



Словесно изразено, стилът на произведението през Средновековието зависи от авторската интерпретация на предварително установената норма и представ-

---

[4] Вж. показателните примери, приведени от С. С. Аверинцев в кн. „Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье" (М., 1986, 53–54).

[5] С. С. Аверинцев. Древнегреческая поэтика и мировая литература. – В: Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981, с. 8.

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

[7] Ю. М. Лотман. Каноническое искусство как информационньш парадокс. – В: Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973.

Институт за литература БИБЛИОТЕКА

лява конкретна реализация на етикетните изисквания и на канонизираните похвати.

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

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

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

---

[8] Г. П о п о в. 1. Триодни произведения на Константин Преславски. С., 1985, 33–60 (там са обобщени данните за откритията му, изнесени в отделни публикации от 1978 г. насам); 2. Съседни имена. Новооткрити творби на Климент Охридски и Константин Преславски от 886 г. – Антени, бр. 23 (803), 4 апр. 1986, с. 13; Ст. К о ж у х а р о в. 1. Пъти достоить архистратига. Новооткрито произведение на Константин Преславски. – В: Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на академик Петър Динеков. С., 1983, 59–62; 2. Песенното творчество на старобългарския книжовник Наум Охридски. – Литературна история, 12, 1984, 3–19.

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

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

* * *

Втората част на статията има за задача да конкретизира и онагледи с примери теоретичните постановки на Кр. Станчев, което се улеснява от факта, че ще бъде представен един книжовник с група едножанрови произведения: Климент Охридски и похвалните му слова. При такъв тип изследване за основа се изпол-

---

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

[10] Ал. Милев. Гръцките жития на Климент Охридски. С., 1966, с. 133.

зува обикновено най-стария препис на словото. Направените проби показват, че разночетенията не влияят при конструирането на модела на словата. Така ще се експериментира един възможен подход за решаване на въпроса, докъде са границите на индивидуалното, авторското в средновековната литература. Резултатите от анализите на текстовете са основната база за изводи, затова най-напред ще се изложат конкретните факти.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ският цитат от увода се доизяснява от цяла мрежа второстепенни цитати, реминисценции и съотнасяния. В резултат на това символно-митологичният прочит доминира още в тази втора част, която е предназначена да изобрази героя в конкретните му земни проекции.

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

Функцията на прехода включва в себе си и подготовката на похвалата. Това се извършва с помощта на въвеждащи изречения, открити във всички слова с незначителни промени, затова примерът е само от едно произведение – Похвалното слово за Успение Богородично: Къ нѣи же нинѣ припдающе велѣглно глмь вь похвалоу ее рекоуще.

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

---

[16] П. Ф л о р е н с к и й. Храмовое действие как синтез искусств. – Журнал искусств, Маковец, 1921.

[17] За принципите на средновековната естетика вж. В. Б ы ч к о в. Образ как категория византийской эстетики. – ВВ, 34, 1973, с. 173; Кр. С т а н ч е в. Поетика на старобългарската литература.

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

образното познание. В словата на Климент частта похвала е такъв своеобразен текст, въвеждащ към върха на християнската ценностна система. Тук въздействува и още един фактор. Най-често употребяваните от автора метафори са свързани с понятието светлина: трѣвезначалными зарѣми сиꙗѧ; въсиꙗ трислънечными зарѣми; просвѣти вса вѣроиѫ, златозарные свѣтилници, озараꙗ весь миръ благостию. То не е обикновен метафоричен модификатор, а позволява да се достигне до т. нар. „абсолютна метафора“[19], която създава собствен контекст, пораждащ по асоциативен път нови и нови внушения на „божията истина“. Многократно споменаваното от редица изследователи предпочитание на Климент към светлината и светлинните източници[20] е белег на индивидуалност не само като стилистична фигура, но преди всичко като вътрешен смислов регулатор на текста. Благодарение на него похвалите в словата звучат своеобразно, без да нарушават предписаното от канона.

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

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

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

---

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

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

[21] Вж. Кр. С т а н ч е в. Ритмичните структури в химничната поезия на Климент Охридски. – БЕ, 19, 1969, 6, 523–531; Д. П е т к а н о в а - Т о т е в а. Нови черти на похвалното слово през XIV–XV в. – В: Търновска книжовна школа. 1371–1971. Международен симпозиум. Велико Търново, 11–14 октомври 1971. С., 1974, 97–101, 104–105.

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

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

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

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

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

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

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

ЗА ОБЕМА НА ПОНЯТИЕТО „СТАРОБЪЛГАРСКА ПОЕЗИЯ“

Стефан Кожухаров

Повишеният интерес към поетиката на средновековните литератури в световната наука след Втората световна война, утвърждаването в славистиката на такъв методологически подход към литературата на Средновековието, който се стреми да разкрие закономерностите на развитието ѝ от гледна точка на нейните естетически категории, а не да я оценява в съпоставка с чуждата на духа ѝ естетика на новото време, създаде предпоставки за откриване на залежи от художествени ценности в слабо познати дялове на старата ни литература. Може би най-неочаквана и най-радостна за изследователите се оказа коренната промяна в представите за старобългарската поезия, в разбирането ни за обема на понятието „старобългарска поезия“. Тук аз ще споделя някои съображения, които засягат предимно песенната поезия (химнографията): 1. Хронологически граници на продуктивността на жанра; 2. Жанровата специфика на химнографската композиция служба; 3. Въпросът за химнографски школи в старата ни литература.

1. *Хронологически граници на старобългарската песенна поезия*

В жанровата система на старобългарската литература границите на старобългарската поезия на пръв поглед не са така ясно очертани, както при някои други жанрове, и поради това проблемите около обема и съдържанието на понятието „старобългарска поезия“ все още не са намерили окончателни решения. Ако пристъпим към старобългарската литература с критериите на естетическия и художествения опит, който сме придобили в общуването си с литературата на новото време, ние ще открием само няколко стихотворения – старобългарската литература ще ни се стори лишена от поезия, едно загадъчно море, недокоснато от лирическо вълнение.

Всъщност като определен вид средновековно словесно изкуство старата българска литература притежава специфично своя, богата и разнообразна система от поетически жанрови форми, в които се е отляло и достигнало до нас вдъхновението на българските поети от първото хилядолетие на литературата ни. Жанровите форми на старобългарската поезия не са откритие на средновековните ни поети: те са талантливо усвоени в творческия акт на приобщаването на славяните към естетическия опит и духовния свят на византийската литература. Създавани според нормите на поетика, изградена върху философските предпоставки на сотериологичен възглед за човека и мястото му във всемира, наситени с религиозни представи, идеи и символика, произведенията на старобългарската поезия носят белега на своето време, въплъщават порива и вдъхновението на една далечна епоха, отразяват определен, исторически детерминиран стадий в развитието на словесното изкуство.

Още в Кирило-Методиевата епоха, в блестящия период на Златния век в старата ни литература се оформят два структурни типа поезия – декламационна

и песенна, които имат различна историческа съдба. Ритмически организирана предимно в дванадесетсрични стихове, поезията от декламационен тип е по-близка до съвременните представи за поетическо творчество. Три знаменити произведения бележат върховите достижения на тази поезия и приобщавайки ни към патоса на културното строителство през IX–X в., свидетелствуват за дълбоката ангажираност на старобългарската поезия с проблемите на българската действителност. Става дума за Проглас към евангелието, свързван от редица изследователи с името на Константин-Кирил – създателя на славянската писменост, Азбучната молитва и стихотворението-акростих Гранеса добра Константинова в триодните трипеснеци на Константин Преславски, открити неотдавна от Г. Попов. От X в. до нас е достигнала и стихотворната Похвала за цар Симеон, очертаваща образа му на владетел-книголюбец.

Завоювала високи постижения през IX–X в., засвидетелствувана с малко достигнали до нас произведения, поезията от декламационен тип остава слабо продуктивна в старата ни литература. Едва през XV в. ще се появи едно привличащо вниманието на изследователите произведение – обширната Молитва към св. Богородица от Димитър Кантакузин, а някъде към средата на XIV в. старобългарските книжовници и поети усвояват и използуват възможностите на една кратка лирическа форма от епиграматичен тип – т. нар. проложни стихове, с които украсяват началата на проложните жития за български светци.

Едновременно с декламационната поезия в старата ни литература се появяват и първите произведения на песенната поезия или химнографията. Към поетичния свят на химнографията старобългарските книжовници и писатели се приобщават чрез първите преводи от гръцки език на сборници с църковно-песенно съдържание, направени през IX–X в. за нуждите на славянското богослужение и просвета. Това е време, когато византийската химнография, изминала неколковековен път на развитие, в творчеството на най-талантливите византийски поети вече е кристализирала, а в богослужебната практика е канонизирала своите жанрови форми; съществуват жанрово специализираните сборници от типа на стихирарите, кондакарите, тропологиите и др., от няколко века съществува октоихът, който регламентира мелодическите и ладовите параметри на това синкретично изкуство, оформени са празничните цикли в рамките на църковната година и се пристъпва към систематизация на химнографските материали в обобщаващи сборници от типа на минеите и триодите; създават се предпоставките за оформяне и затвърдяване чрез тези сборници на композиционни структури, изградени от разнообразни жанрови форми, същевременно във византийската литература химнографското творчество е изживяло нов подем в разцвета на Студийската школа.

Именно в такъв забележителен момент от развитието на византийската литература старобългарските книжовници и писатели от най-ранната епоха влизат в досег с нея. И още в първия миг на съприкосновение те вече общуват с най-значителните поети-химнописци, с Великия канон на Андрей Критски, с кондаците на Роман Сладкопевец, със знаменития „Ακαθιστος ὑμνος“, с трипеснеците на Теодор Студит и Йосиф Песнописец, с каноните и догматиците на Йоан Дамаскин и Козма Маюмски, с песните на Касия и Теофан и мн. др. В процеса на превеждане от гръцки език, при подготовката си за книжовен труд, както и чрез постоянното си общуване с песенната поезия в богослужението, старобългарските писатели са усвоявали законите на това специфично творчество и сами са писали химни, равностойни на византийските. Така, овладяла свой терен още в зората на старобългарската литература, открила свои герои и теми и в българската действителност, песенната поезия трайно се настанява в жанровата

система на старата ни литература, присъствува в нея с представителни творби през всички периоди от развитието ѝ, явява се като една от характеристиките на това развитие, заедно с агиографията и ораторската проза равноправно се вмества в съдържанието на понятието „висока литература“ в нашето Средновековие. Продуктивността на жанра ни дава основание да говорим за почти хилядолетна национална химнографска традиция, която прониква и в епохата на Възраждането.

В разработването на химнографския жанр участвуват заедно с многото завинаги останали анонимни песнописци и такива бележити представители на старата ни литература като Климент Охридски, Константин Преславски, Наум Охридски, Патриарх Евтимий и Григорий Цамблак. В началото редом с готовия художествен опит и естетическата норма на византийските преводни сборници, които те обогатяват с нови творби[1], като увличащ пример и образец за старобългарските писатели стоят химните, създадени от Кирил и Методий – Канонът за св. Климент Римски и Канонът за св. Димитър Солунски[2]. Техните ученици, книжовници от Охрид и Преслав, следват първоучителите: възникват песенни композиции – служби за св. Кирил, за св. Методий, Общият канон за Кирил и Методий, славянската Служба за св. Климент Охридски, Службата за цар Петър. Вероятно е съществувала и Служба за княз Борис, но тя е неизвестна в старата ни литература. Към това време, наскоро след смъртта на св. Иван Рилски (946 г.), неизвестен негов ученик е изпял първите песни за прославата му – Рилската служба, която познаваме в по-късна Софийска преработка, направена след пренасянето на мощите му в София[3]. Друг неизвестен химнописец е създал Канон за Рилския отшелник след връщането на мощите му от Унгария (1187 г.)[4]. Към края на XII – началото на XIII в. ще са написани Службата за Йоаким Осоговски и някои песнопения за Иларион Мъгленски.

През втората половина на XIII в. е осъществен и първият опит да се обединят в една книга службите за българските светци, да се подредят в целогодишния богослужебен цикъл редом с общохристиянските празници. Става дума за скъпоценния за историята на литературата, езика и средновековната ни музика празничен миней, известен в науката като Зографски трефологий или Драганов миней. Неговият съставител – онзи загадъчен Драган, чието име четем в поетична преписка, съдържа морално-философски размисъл за собствения му книжовен труд (пиши, окаанїче Драгане, іако за грѣхы твож бъ твон мжчитъ тѧ, пиши

---

[1] Най-ярко свидетелство за това е откриването на старобългарска част в Постния триод от Г. Попов, публикувана в книгата му „Триодни произведения на Константин Преславски“ (Кирило-Методиевски студии, кн. 2. С., 1985). Вж. още: Г. П о п о в. Новооткрити химнографски произведения на Климент Охридски и Константин Преславски. – Български език, 1, 1982, 3–26. В посочените изследвания се съдържат данни и за по-ранните публикации на същия автор. Вж. и Г. П о п о в. Прослава на Кирил и Методий в канона за събота Сиропустна. – В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 3. С., 1986, 79–90; Ст. К о ж у х а р о в. Песенното творчество на старобългарския книжовник Наум Охридски. – Литературна история, 12, 1984, 3–19; Ст. К о ж у х а р о в. ПѢТИ ДОСТОИТЬ АРХИСТРАГА (Новооткрито произведение на Константин Преславски). – В: Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на акад. П. Динеков. С., 1983, 59–62.

[2] Ст. К о ж у х а р о в. Методиевият канон за Димитър Солунски (Нови данни за историята на текста). – В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 3, 1986, 72–78.

[3] Ст. К о ж у х а р о в. Служба за успението на Иван Рилски (Новооткрита най-ранна редакция от XIII в.). – В: Изследвания върху историята и диалектите на българския език. Сб. в памет на чл.-кор. Кирил Мирчев. С., 1979, 217–234.

[4] Кл. И в а н о в а. Неизвестни служби за Иван Рилски и Михаил Воин. – Известия на Инст. за български език, XXII, 213–224.

страннїѥ) – ще е бил не само „един от най-добрите калиграфи на своето време" (А. Соболевски), но и книжовник с отлична подготовка и широка начетеност, който е познавал националната църковнопесенна традиция, правел е и преводи от гръцки език. И досега Драгановият миней остава единствен сред известните ръкописни минеи по броя на поместените в него български служби – за Кирил, за Методий, за Иван Рилски, за цар Петър, за Михаил Воин, както и най-ранният славянски текст на Службата за св. Петка Търновска. Макар и да не съдържа всички български служби, създадени до това време, Драгановият миней има важно значение за историята на литературата ни като пръв опит да се издири и обедини репертоарът на националната химнографска традиция, да се постави начало на български празничен миней.

През XIII–XV в. център на оживено химнографско творчество става столицата на Втората българска държава. Поетите на Търново преработват стари служби, съставят нови или превеждат от гръцки език служби за светци, чиито мощи са донесени в престолния град. Несъмнено един от най-интересните и плодовити песнописци на XV в. е Григорий Цамблак, който изцяло в традицията на Търновската школа пише служби в Сърбия, Румъния и Русия. Пренасянето останките на св. Иван Рилски от Търново в Рилския манастир (1469 г.) е повод за възникване на редица произведения, от които тук ще отбележа новата Служба (за 1 юли), сътворена от Димитър Кантакузин, който написал нов канон и вплел името си в акростиха. Художествената обработка на култа към Иван Рилски продължава и по-късно, когато в Рилски манастир възниква цикъл от канони, посветени на него.

Софийските книжовници от XVI в. обогатяват поетичния свят на старобългарската химнография с две произведения, които възпяват героизма на мъчениците Георги и Николай Софийски. Поп Пейо и инок Андрей са единствените имена на песнописци от XVI в., отбелязани в историята на литературата ни.

Своеобразен епилог на почти хилядолетната традиция, ознаменуващ залеза на жанра като актуална литературна форма, ще трябва да видим в Службата за Теодосий Търновски, написана от йеросхимонах Спиридон по време на престоя му в Рилския манастир в края на XVIII в. Спиридон извежда от миналото образа на Теодосий Търновски, за да възкреси чрез него спомена за някогашното духовно величие на България, за да събуди и патриотични чувства. Изцяло свързано с идейния и образен свят на предходната традиция, това произведение своеобразно кореспондира с идеите на историческите съчинения на века – с пиетета си към миналото, с амбицията си да отвоюва за съзнанието на съвременниците забравена историческа действителност, да възпее един от духовните строители на средновековна България, с възродителните си тенденции. На границата между две епохи, когато се появяват кълновете на ново художествено съзнание, оплодено от идеите на Възраждането, и литературата осъзнава новите си задачи, йеросхимонах Спиридон изплита последния азбучен акростих на старата българска литература в първия канон (на осми глас) от Службата за Теодосий Търновски.

Направеният бегъл преглед, отбелязвайки само някои от по-значителните явления, очертава хронологическите граници на старобългарската песенна поезия. В рамките на тази хронология химнографският жанр живее като съдържателна форма, актуализира се или замира, познава периоди на разцвет или упадък. Неговите художествени завоевания съответствуват на общия литературен развой, синхронно съотносими са с идейните и стиловите търсения и направления в старата ни литература, но имат и своя автономност, обусловена от спецификата на жанра, използуващ изразните средства на две изкуства – словото и музиката.

В рамките на набелязаната хронология развитието на старобългарската песенна поезия може да се проследи от различни гледни точки: като характеристика на отделни школи, на периодите на разцвет и застой в съответствие с общия развой на литературния процес; като изследване на отгласите от идейните движения и конфликти в средновековна България, които присъствуват със своята атмосфера или се открояват като акценти в произведенията на песнописците; като проучване на жанровата структура, поетиката, типологията на образната символика и зависимостта ѝ от типологията на персонажа, взаимното влияние между химнография, агиография и ораторска проза и пр. Песенният характер на жанра предлага възможности за наблюдения върху типовете мелодии (които нито веднъж не са записани, но винаги добросъвестно са предписвани) и разпределението им в различните периоди на старобългарската химнография, което от своя страна е предпоставка за изследване фреквенцията на типовете ритмични структури, за връзката между мелодия и текст и пр. Тук аз ще се спра на един преломен момент във формалното развитие на химнографската композиция служба, свързан с разцвета на литературата в Търновската книжовна школа.

2. *Жанрова специфика на химнографската композиция служба*

В своето изследване „Отношения литературных жанров между собой“[5] видният изследовател на старата руска литература Д. С. Лихачов, тръгвайки от предпоставката, че категорията литературен жанр е историческа категория, подчертава основната разлика между съвременното деление на жанровете, което се извършва по чисто литературни признаци, и жанровото деление в староруската литература, където жанровете изпълняват и нелитературни, делови функции, различават се функционално – по това за какво са предназначени. „Литературные жанры древней Руси – пише авторът – имеют очень существенные отличия от жанров нового времени: их существование в гораздо большей степени, чем в новое время, обусловлено их применением в практической жизни. Они возникают не только как разновидности литературного творчества, но и как определенные явления древнерусского жизненого уклада, обихода, быта в самом широком смысле слова.“[6] Важен момент в многостранните наблюдения на автора представляват изводите за съставния характер на някои жанрове, за наличието на обединяващи жанрове, включващи в определени пропорции други първични жанрове[7]. Направени върху материал от старата руска литература, изводите на Д. С. Лихачов са валидни и за старата българска литература, доколкото формулират типологични особености, характерни за жанровата система на средновековните славянски литератури. Те намират потвърждение при проучването на химнографската композиция служба, която е ярък пример на съставен жанр, обединяващ в определени пропорции първични жанрови форми; жанр, чието възникване, съществуване и развой се намира в пряка зависимост от приложното му предназначение.

Обикновено химнографската композиция служба (слоужьба, послѣдованне, въслѣдованїе ἀκολουθία) се определя като система от песнопения, посветени на признат (канонизиран) светец, предназначени да се изпълняват в определения за празнуване на паметта му ден. Най-често тя възниква след житието като заключителен етап, увенчаващ утвърждаването и художествената

[5] В кн.: Д. С. Л и х а ч е в. Поэтика древнерусской литературы. Ленинград, 1971, 42–71.
[6] Пак там, с. 42, 51.
[7] Пак там, с. 46, 48.

обработка на култа към светеца чрез богослужебна прослава, чрез включване в богослужебния цикъл. От такава гледна точка тя представлява само една част от пълния богослужебен текст – променливата, минейната – за съответния денонощен цикъл, изграден от псалми, откъси Евангелието и Апостола, паремии, песенен материал от Октоиха, Триода или Пентикостара и пр., разделен съобразно с богослужебното време на няколко дяла, от които тук ще ни интересуват вечерният и утринният дял. В рамката на набелязаното *текстово обкръжение* се влива и разпределя текстът на службата като *съществен компонент* на цялото, подчинен на неговата най-обща конструктивна идея.

Мозаичната структура на тази текстова цялост, в която се влива службата в акта на изпълнението и възприемането ѝ, детерминира мозаичния характер на нейната жанрова структура, относителната обособеност на отделните нейни части. Авторът химнописец в акта на създаването оформя отделните звена на творбата съобразно с мястото, което ще заемат в богослужебния контекст, използувайки съответните жанрови форми от репертоара на химничната поезия. Той е не само автор на текста, но и композитор: от различните напеви на осмогласната музикална система избира подходящи мелодически образци, с които съобразява ритмическата структура на песнопенията и техния обем; той е песнописец, химнограф, обединяващ в себе си познание за литературния канон с владеене на съвременната му музикална теория и практика.

Мозаичната структура на химнографската композиция служба е в пряка зависимост и от различните жанрови форми, използувани като градивни елементи за вечерния и утринния дял, своеобразно отразява генезиса и еволюцията им.

Съвкупността от жанровите и приложните особености на службата в достатъчна степен обяснява слабото сцепление между отделните ѝ части, което я прави еднакво податлива за интерполиране на нови елементи и за ексцерпиране на фрагменти от текста. Текстологическите наблюдения върху коя да е старобългарска служба, запазена в повече преписи, дават материал за илюстриране на това твърдение.

Тясно свързана с православното богослужение, представляваща част от него, службата като химнографска композиция е резултат както от вековната еволюция на богослужебния ритуал, така и от еволюцията на жанровите форми на песенната поезия. Но докато големите завоевания на Православния изток в областта на жанровите форми завършват с появата на канона, развитието на службата е по-продължителен процес, обусловен от развитието и промените в богослужебната практика.

Структурата на химнографската композиция служба старобългарските писатели са овладели едновременно с овладяването на жанровите форми на химнографията още в Кирило-Методиевата епоха. Свидетелство за това са оригиналните творби, достигнали до нас от онова време. Същевременно произведенията на старобългарските химнописци от различни периоди на старата ни литература документират своеобразието на нейното развитие.

Ако сравним Службата за Кирил Философ или коя да е старобългарска служба в някой от пълните ѝ преписи до средата на XIV в. с Евтимиевата Служба за царица Теофана или която и да е служба, възникнала по-късно, ще видим, че те са изградени от едни и същи жанрови форми – тропар, стихира, седален, кондак, икос, канон, светилен. Веднага обаче прави впечатление количественото съотношение между отделните градивни елементи в сравняваните модели.

Ранните служби са кратки по обем и затова понякога неточно ги наричат непълни. Във вечерния си дял те съдържат група от три стихири след стиха „Господи, възззвахъ“ (пс. 140), стиховна стихира (най-често една) и отпустителен

тропар, а в утринния дял – седален, кондак, икос и канон, по-рядко светилен, хвалитни и/или стиховни стихири. Разположението на песеннния материал в ръкописите невинаги отразява строгата последователност на богослужебното време: понякога отпустителният тропар предхожда стихирите (вж. напр. преписа на Кириловата служба в Скопския миней, публикуван от Й. Иванов в „Български старини из Македония“; седалният, кондакът и икосът невинаги се вместват в канона след третата и шестата песен. Тези разместванията са свързани с начин на преписване и съществуване на текста, явяват се като далечен отглас от продължителния процес на обединяване на различните жанрови форми в химнографската композиция и закрепването ѝ в празничните и всекидневните служебни минеи, които постепенно изместват предхождащите ги химнографски сборници от типа на кондакарите, стихирарите, тропологиите и пр.[8]

Към разглеждания тип композиция принадлежат службите за Кирил, за Методий, за цар Петър, славянската Служба за Климент Охридски, най-ранната Служба за Иван Рилски и др., както и преводните служби от гръцки език, запазени в най-ранни преписи от края на XI в.[9]

Службата за царица Теофана[10], писана от Евтимий Търновски (и другите служби от същия тип), има необикновено голям обем в сравнение с ранните старобългарски служби. Тя е съставена от малка вечерна с две групи по три стихири и „слава“, следвана от велика вечерна, в която намираме шест стихири след стиха „Господи, възззвахъ“ със „слава“, четири литийни стихири, присъствува и групата на стиховните, следвани от отпустителен тропар. Обогатен е и утринният дял: двата канона (наличието на втори канон не е задължително условие за този вид композиция) се предхождат от три седални и стихира, надписвана „след 50 псалом“ (по Ѥ ѱалмѣ), след трета песен на канона е поместен седален, кондакът и икосът следват шестата песен, а накрая – светилен и групата на хвалитните стихири.

На такава концепция за композиция е подчинено изграждането не само на Службата за Теофана, но и на новите произведения, възникнали в Евтимиевата школа, в книжовните средища от XV и XVI в., включително и на Спиридоновата Служба за Теодосий Търновски. С този композиционен модел са съобразени и преработките на служби от предходния период. В сравнение с ранните служби новата композиция се отличава с по-голяма устойчивост на текста, с по-голямо единство и вътрешна споеност на цялото, без да изменя мозаичния си строеж.

Сравняването на двата модела показва обемното нарастване на химнографската композиция и дава възможност да установим еволюиращите места в структурата на текстовете. Очевидно еволюцията засяга и двата дяла на композицията. Вечерният дял се явява в дублиращите се по структура, но не и по състав форми

---

[8] Може да се счита установено, че празничните минеи предхождат VII–VIII в., а най-ранните известни паметници са от IX в. Най-ранният славянски препис на празничен миней възхожда към края на XI в. Оформянето пък на всекидневните минеи ще е станало не по-рано от X в., защото много от каноните в тях са писани от Йосиф Песнописец (умрял в 886 г.) и от Теофан (умрял в 850 г.). Освен това те съдържат и служби за установени през X в. празници – Неръкотворния образ (16 август) от 944 г. и Пренасяне дясната ръка на Йоан Кръстител в Цариград (от 956 г.). Най-ранните славянски преводи на всекидневни минеи са запазени в руски преписи от старобългарски протографи. Вж. А р х и е п. С е р г и й. Полный месяцеслов Востока. Т. 1. Владимир, 1901, 201–212.

[9] В. Я г и ч. Служебныя минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковно-славянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. – Памятники древнерусского языка. Т. 1. СПб., 1886, с. II–VII.

[10] Текста вж. у E. K a l u ž n i a c k i. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius. Wien, 1901.

на малка и велика вечерна, попълнен с много нови стихири, от които групата на литийните е напълно неизвестна на ранните старобългарски служби. Утринният дял се обогатява с групата на седалните, предхождащи канона, неизменно присъствува светилен и групата на хвалитните стихири; целостта на канона се нарушава, като по правило след третата песен се помества седален, а след шестата – кондак и икос; често се използува възможността да се пишат по два канона, разположени песен след песен, а не канон след канон, както в най-ранните преводни минеи.

Набелязаните различия в композицията на двата типа служби са характеристичен, формално разграничителен белег, който е сигурна основа за периодизиране развоя на старобългарската химнография, респективно на старобългарските служби от минеен тип на два големи периода – дотърновски и следтърновски – с условна граница към средата на XIV в. поради липса на точни хронологически данни.

Търсейки обяснение на явлението, трябва най-напред да отстраним фактора „авторска воля" – творческата инициатива, таланта и способността на отделния химнописец да разширява обема на творбата, следвайки потока на вдъхновението. Старобългарският химнописец е напълно зависим от строго установените правила за моделиране на химнографска композиция. Рамката на господствуващия конструктивен регламент определя територията на неговата творческа свобода. В своята творба той не би написал например шест стиховни стихири за великата вечерна, защото половината от тях ще бъдат излишни, или две „слави" след стихирите към стиха „Господи, възззвахъ", защото едната е ненужна, или два кондака, два отпустителни тропара – поради същите причини; в каноните броенето на песните винаги ще следва от едно до девет, но в нито един старобългарски канон няма да намерим втора песен, а винаги след първата следва трета, понеже втора песен могат да имат само великопостните канони. И ако все пак понякога ръкописите ни поднасят отклонения от известните правила, това е сигурен сигнал за смесване на елементи от две химнографски композиции.

Формалното развитие на службите е функция от действието на нелитературни фактори, подчинено е на литургическата практика, свързано е с господството на двата главни типа Църковен устав (Типик) – Студийски и Ерусалимски – и отразява литургическите различия между тях[11].

Ранните старобългарски служби са изградени според изискванията на Студийския устав, който предписва вечерната и утринната да се извършват отделно всеки ден, не познава всенощни бдения, за нито един ден от годината не определя да се пее в края на утринната заключителният химн „Велико славословие". Службите, възникнали откъм средата на XIV в. нататък, са композирани в съответствие с литургическата практика според Ерусалимския устав, който предписва тържествени всенощни бдения срещу големите празници и неделните дни, обединяващи великата вечерна с утринната, литии на великата вечерна и поголям брой катизми на утринната. Това разпределение на богослужебното време и действия довежда до появата на малка вечерна (предназначена първоначално за монасите келиоти), литийни стихири във великата вечерна и съответен брой седални в утринната на бдението, където хвалитните стихири окончателно

[11] Основните различия между Студийския и Ерусалимския устав са набелязани още от Никон Черногорец (XI в.) в неговия Тактикон. Критично изложение вж. у И. Мансветов. Церковный устав (Типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви. М., 1885, 76–81; В. Пандурски. Преподобни Сава Освещени – основоположник на Ерусалимския устав. – Год. на Духовната академия, т. VI (XXXII), 11, С., 1957, 436–438.

изместват групата на стиховните, следвани винаги от песенно изпълнение на заключителния химн „Велико славословие“.

Констатираната зависимост между структурата на химнографската композиция и литургическата практика обяснява съществен момент в развитието на жанра, показва как нелитературният фактор, промяната на някои страни на ритуала довежда до обемно нарастване на литературната форма, до увеличаване на нейните експресивни потенции. Развитието на ритуалните действия към по-голяма драматичност и церемониална ефектност, към по-голяма тържественост и респектираща зрелищност е предпоставка и за пораждането на нови явления в стила на химнографския жанр, засяга и музикалното оформяне на химнографската композиция.

Набелязаното развитие на композицията на службите от минеен тип има значение на критерий за периодизация на химнографските композиции с хронологична граница към средата на XIV в. То е характерно не само за старата българска литература, но изобщо за средновековните славянски литератури, както и за византийската, представлява тяхна т и п о л о г и ч н а о с о б е н о с т. Новите явления, дошли като резултат от утвърждаването на богослужебна практика според Ерусалимския устав, своеобразно следват хронологията на неговото проникване и утвърждаване – най-напред във византийската литература, откъдето с новите преводи и редакции на богослужебната литература се настаняват и в старите южнославянски литератури и чрез тяхното посредство, чрез дейността на такива литургисти и химнографи като митрополит Киприан, Григорий Цамблак и Пахомий Серб проникват в старата руска литература.

* * *

Сложните въпроси около преводите и историята на Устава в нашето Средновековие не могат да се считат достатъчно изяснени. Ние не притежаваме детайлно изследване, изградено върху изворови данни от български паметници, за проникването и замяната на един устав с друг, за процесите, свързани с тяхната замяна или взаимно проникване, за значението и отражението им изобщо върху старата ни литература; не са издирени и ктиторски устави, чието съществуване с основание може да се предполага. Изясняването на тези проблеми е невъзможно без нови извороведчески приноси. Специалните литургически изследвания биха подпомогнали решаването и на редица литературноисторически проблеми, особено що се отнася до преводната литература. Осветляването на историческата проблематика на Устава е от особено важно значение и за историята на старобългарската химнография, доколкото – отразявайки една установена традиция чрез своите предписания к о г а, к а к в о и к а к трябва да се чете или пее – той изпълнява ролята на законодател на химнографската композиция, на своеобразен критически стожер и критерий и за това к а к в о и к а к може да се пише, когато се наложи появата на нови произведения. И обратно: когато знаем по системата на какъв устав са създавани определени химнографски композиции, ние бихме могли: 1) да датираме, да определим хронологията, в която се вместват определени химнографски творби; 2) да свържем в една композиция фрагменти от една творба, да възстановим нейната структура по отделните ѝ части. Последното е особено важно, защото в старата ни литература има творби и фрагменти, които се налага да бъдат изследвани с помощта на набелязания метод. Това оправдава интереса ни към историята на Устава.

За продължителен период от време – до въвеждането на Ерусалимския устав – в България е господствувала практиката на Студийския устав, най-вероятно в компилативната редакция на патриарх Алексей Студит (заемал

Константинополската патриаршеска катедра от 1025 до 1043 г.). Към данните на богослужебната литература и конкретните указания за Студийския устав в редица ръкописи следва да добавим и свидетелството на ранните старобългарски служби: всички те са от студийски тип, без малка вечерна, без указания за пеене на „Велико славословие", кратки по обем. За действието на Алексеевата редакция подсказва една негова особеност – пеенето на „Велико славословие" на утринната на Кръстовден, която откриваме в Драгановия миней. На съответното място след стихирите на утринната е отбелязано: тѫ славословн, велмн пож. слава в вышнн бо[12].

Въпросът за замяната на Студийския с Ерусалимския устав като една от причините за широката преводаческа и редакторска дейност на Евтимиевата книжовна школа не може да се счита дефинитивно приключен. Несъмнено тази замяна е станала през XIV в., за което свидетелствува както новата редакция на богослужебната литература, така и запазените среднобългарски преписи на Ерусалимския устав, най-интересен от които е т. нар. Черепишки типик от XIV в. (№ 44 от сбирката на Църковния музей в София). Трябва обаче да се подчертае, че замяната не се е осъществила отведнъж, че тя е предшествувана от взаимно проникване между двата устава, което е една от причините за обърквaнето в богослужебните книги, че привеждането на богослужебната книжнина в съответствие с изискванията на Ерусалимския устав е продължителен процес, който достига своя най-висш, заключителен етап в редакторската и преводаческата дейност на Евтимиевата школа, в Евтимиевата реформа. Началото на този процес е логично да се свърже с преводаческата дейност на стареца Йоан, на Атонската българска преводаческа школа от първите десетилетия на XIV в., представата за която бе обогатена в последно време от нови находки[13]. След назованите от ученика на стареца Йоан йеромонах Методий голям брой богослужебни и небогослужебни книги, преведени от гръцки на български език от стареца Йоан и разпространявани из българските църкви – Октоих, Миней, Псалтир, Литургия и пр. – специално трябва да се отбележи изричното споменаване на Типика. Не може да има никакво съмнение, че тук става дума за Ерусалимски типик (устав), че едновременно с превеждането на новите редакции на богослужебните книги – съобразени с Ерусалимския устав, старецът Йоан е превел и самия устав. Вероятно неговият превод е отразен в среднобългарски ръкопис от XIV в., № 13 от библиотеката на гръцката патриаршия в Ерусалим[14].

Наблюденията ми върху историята на Ерусалимския типик у нас показват, че в немногобройните български преписи от XIV–XV в. са засвидетелствувани три превода на тази книга през XIV в. с различни, локализиращи преводите белези. Но това е въпрос на друго изследване.

3. *Химнографски школи в историята на старата българска литература*

Понятието школа в историята на изкуствата и по-специално на литературата се свързва с представата за обща, единна идейно-естетическа платформа, единни

---

[12] Драгановия миней цитирам по фотокопие на ръкописа, което се пази в архива на Й. Иванов, БАН – София.

[13] За стареца Йоан вж. П. С ы р к у. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Т. I, вып. 1. СПб., 1898, 456–457; Й. И в а н о в. Предтечи на Търновската школа. Архив на БАН, ф. 52, арх. ед. 98, 53–56; Г. П о п о в. Новооткрито сведение за преводаческата дейност на български книжовници от Света гора през първата половина на XIV в. – Български език, 1978, кн. 5, 402–410.

[14] Вл. Р о з о в. Болгарские рукописи Ерусалима и Синая. – Минало, III, 1914, кн. 9, 16–37.

творчески принципи, които преодоляват или се противопоставят на традицията, на други творчески принципи. Проблемът школа в изкуството и литературата неизбежно предполага изясняването на множество въпроси – за идейно-естетическата платформа на школата, за локализацията ѝ, за нейните носители, за стиловите ѝ белези, за цикъла на нейното съществуване, за „своята“ приемственост и пр. – чиято крайна цел е да очертае „физиономията“ на школата, респ. на специфичните ѝ характеристики, които я противопоставят на традицията и я индивидуализират, а в по-широк хронологически и културно-исторически план определят мястото ѝ в традицията на културата, в общия процес, превръщането на школата в традиция. Понятието школа в изкуството и литературата предполага обособеност, индивидуалност или оригиналност на различни равнища. Логично е да се поставя въпросът: възможно ли е, логически и теоретически оправдано ли е да се говори за школа в средновековното изкуство и литература, след като вече са станали азбучна истина постановките за традиционния характер на творчеството в Средновековието, за художествените канони и отсъствието на оригиналност в творческия процес, в творческите търсения и решения. Не е ли това ненужен опит да се внесе изкуствено разчленяване в една система на универсални норми и ценности?

Теоретичните аспекти на поставените въпроси са разглеждани в славистиката през последните години. Акад. Д. Богданович (1981 г.) предложи да се говори не за школа, а за книжовно средище през Средновековието във връзка с проблема за Преславската книжовна школа[15]. Богданович намира основание за ревизия на традицията определени локални книжовни прояви с трайно влияние да се определят като школа именно в универсализма на средновековната ценностна система, в интегритета на културните сфери и на литературата.

По-различно виждане на проблема за възможността в средновековните литератури да съществуват школи аз споделих във връзка с аргументирането на термина Рилска химнографска школа от XV век[16]. Мисля, че възможността да съществуват школи се определя не от типа култура и ценностна система, а от наличието или отсъствието на развитие в типа култура и ценностна система. Развитието в системата на универсалните ценности на средновековната култура и литература от източноправославен тип, което е констатирано в науката и не предизвиква възражения, е логическа и теоретическа предпоставка за появата на школи, за реалното съществуване на школи. В историята на литературата са регистрирани такива периоди на интензивно творчество, когато дейността на отделно книжовно средище става определяща за развитието на литературата за десетилетия, дори за векове напред, когато се извършват процеси на структуриране на жанрова система, осъществяват се интеграционни процеси в нея, усвояват се нови жанрове, или се адаптират, или се формира естетически идеал, литературен стил, очертават се програмни, водещи тенденции и пр., свързани с определен книжовен център и кръг от дейци. В такива случаи историята на старите славянски литератури е използувала оправдано и няма основание да не използува и за в бъдеще термина школа. Друг е въпросът, че индивидуализиращите белези и характеристики на школата в средновековната традиция ще се търсят в

---

[15] Д. Богданович. Книжовна школа и книжовно средище. – Palaeobulgarica, 1983, кн. 4, 106–109.

[16] През м. септември 1984 г. в Рилския манастир бе организирана международна конференция за описанията на славянското ръкописно наследство и ролята на манастирите в културната история на балканските народи, където прочетох доклад „Рилската химнографска школа от XV в.“ Докладът ми не е публикуван.

съответствие с естетиката и поетиката на средновековното изкуство и литература, в съответствие с типа култура. Един от най-характерните белези на школата от средновековен тип е, че тя не се противопоставя на традицията, не я отрича, а израства върху нея, заражда се в нея, развива тенденции, покълнали в традицията, или възражда и на нова степен разгръща явления, заглъхнали в традицията.

Не се колебаят при използуването на термина школа изследователите на средновековното изобразително изкуство. С понятието школа те означават група паметници, свързани не само с обща територия, но и с обща тематика, стилови и технически похвати, които се проявяват във всички етапи на нейната историческа еволюция[17].

В историята на старата българска литература терминът школа е използуван при характеризирането на творчеството на старобългарските писатели и книжовници от двата главни книжовни центъра през IX–X в. – Преслав и Охрид, широка популярност в славистичната литература има понятието Търновска книжовна школа.

Въвеждането на понятието „химнографска школа" в историята на старата българска литература е в пряка зависимост от резултатите, до които стигна проучването на химнографския жанр през последните две десетилетия, когато коренно се промени представата за присъствието на поезия, на поетически жанр и жанрови форми в старата ни литература, за мястото на химнографията в жанровата ѝ система. Откриването на многобройни произведения от всички периоди на старата ни литература очерта специфичното развитие на песенната поезия, от една страна, а, от друга страна, то породи необходимостта химнографията да се разглежда не само като част от творчеството на отделен писател или като анонимни творби от определен период, но да се осмисли и по линията на особеното, което характеризира нейното развитие. Така се стигна до необходимостта от понятието школа като общо означение за специфичното развитие на жанра през отделен период. А специфичното развитие на песенната поезия през различните периоди е в зависимост от особеностите на жанра: това е единственият в старата ни литература синкретичен (в тесен смисъл на думата) жанр, който използува изразните възможности на словото и музиката. В акта на създаването на химнографската творба тя възниква като песен, като текст, свързан с определен вид мелодия или мелодически образец, в съответствие с който се пише и текстът. Следователно в развитието на жанра имаме основание да търсим успоредяване, по-точно – своеобразно обединяване на развойни процеси и стилови белези и на литературата, и на музиката.

В историята на старата българска литература може да се говори за четири отделни химнографски школи, всяка от които има свои особени характеристики, които определят нейната индивидуалност в сравнение с другите. Пълната характеристика на школите трябва да се изгражда по редица показатели: център или центрове на функциониране, хронология, продуктивност, съотнесеност към литературния процес, жанрово-тематични особености, стилово-технически похвати, модална съотнесеност с музикалното развитие. Тук ще се спра съвсем накратко върху характеристиките на четирите химнографски школи: Преславско-Охридска (IX–X в.), Търновска (XIII–XIV в.), Рилска (60–70-те години на XV в.) локална школа и Софийска (XVI в.) локална школа.

---

[17] Е. Б а к а л о в а. Стенописите от църквата при село Беренде. С., 1976, 92–93.

Преславско-Охридската химнографска школа възниква през IX в. в Плиска–Преслав с пристигането на Кирило-Методиевите ученици в България[18]. Хронологията на нейната активност обхваща последните десетилетия на IX и целия X век, а дейността ѝ се реализира главно в две средища – Преслав и Охрид, поради което я наричаме Преславско-Охридска. Продуктивността ѝ е необикновено голяма и се изразява в няколко насоки: А) създаване на произведения във връзка с култа към Първоучителите (службите за Кирил и за Методий, а по-късно и за техните ученици – напр. Службата за Климент); Б) оформяне чрез преводи и оригинално творчество на корпуса от химнографски сборници, необходими за богослужението през цялата църковна година. В тази насока химнописците от Преслав и Охрид достигат завоевания, които остават без паралел в цялото славянско средновековие. Оформят се сборници от типа на стихирара, празничния миней, кондакара, октоиха, триода. Благодарение на техническото им умение, на съвършеното владеене на техниката на жанра[19], днес чрез разчитане на акростиха в редица творби узнаваме имената на авторите. Най-изявените представители на Преславско-Охридската химнографска школа са Константин Преславски, Климент Охридски, Наум Охридски. Но те не са единствените – съществуват редица анонимни творби, написани в акростих или без акростих, чиито автори завинаги ще останат неизвестни за нас. Те са доказателство за приемственост, за традиция на школата.

Когато проучваме преславско-охридската химнография, удивлява ни не само мащабът на творческите амбиции, но и необикновената творческа енергия, онова невероятно и неповторило се в Славянското средновековие творческо дръзновение, което създава славяноезичния модел на византийския тип култура в България, приет по-късно в готов вид от други страни. Създават се старобългарски части от Постния триод (знаменитото откритие на Г. Попов), стихирарични цикли, свързани с големите празници Рождество Христово и Богоявление, трипеснеци за тези празници, канони за архангел Михаил, за Въведение Богородично, за полагане пояса на Богородица, за Йоан Златоуст. Новите находки, всъщност откриването на създаденото от Преславско-Охридската химнографска школа, което стана в последните десетилетия, очерта творческия облик на най-видните старобългарски писатели от IX–X в., същевременно даде доказателства не само за колективно творчество (Климент и Константин Преславски), но и за единството в общия труд, потвърди идеята за разпределение на големите задачи и съвместно творчество на двата книжовни центъра – Охрид и Преслав. Особено важно е и това, че тематичният обхват на създаденото от преславско-охридските химнописци е твърде широк – те творят не само върху теми, свързани с българската действителност, но разработват и общочовешки, общохристиянски теми. Тази отвореност на творческия порив остава характерна черта и на по-късното

[18] Въпросът за съществуването на Преславско-Охридска химнографска школа от IX–X в. за първи път бе поставен в доклада ми на Първата комплексна конференция по българистика през м. май 1979 г. „Новооткрити произведения от Наум Охридски и Константин Преславски и въпросът за Преславско-Охридска химнографска школа“, а първо печатано известие бе поместено в интервю във в. АБВ, бр. 21 от 22.V.1979 г. Съществуването на Преславско-Охридска химнографска школа по блестящ начин бе потвърдено от огромния химнографски материал, открит от Г. Попов, и бе развито в книгата му „Триодни произведения на Константин Преславски“.

[19] Изключително интересният въпрос за преводаческата техника при превеждането на химнографскитс текстове от гръцки на старобългарски е все още малко изследван и след известната полемика между В. Ягич и Р. Абихт повече от 80 години не е засяган.

развитие, но никога по-късно в химнографията тя не достига този безграничен оптимизъм.

Втората химнографска школа е рожба на литературния процес през Второто българско царство. Търновската химнографска школа възниква в Търново, с Търново е свързана нейната дейност. Развитието ѝ протича в широки хронологически граници. За нея можем да говорим като за процес в литературата на XIII и XIV в.[20] Тя се заражда в XIII в., нейният разцвет е през втората половина на XIV в., а дейността на нейните представители продължава през първите десетилетия на XV в.

Зараждането на Търновската химнографска школа може да се открие в създадения през първата половина на XIII в. търновски химнографски цикъл, който обхваща произведенията, написани за „търновските светци" – светците, чиито мощи са пренесени в Търново от българските царе. Това са служби от минеен тип – за св. Ив. Рилски, св. Петка Търновска, св. Михаил Воин, св. Филотея Темнишка, както и някои песнопения за св. Иларион Мъгленски. Вероятно не всичко от създаденото през XIII в. в Търново ни е известно, но и това, което знаем, е достатъчно, за да очертае водещите тенденции в химнографското творчество на века, неговата патриотична насоченост. Една заслуга на химнописците от XIII в. е функционалното стабилизиране на химнографската композиция от минеен тип.

От особено важно значение за по-късното развитие на химнографския жанр в старата ни литература е дейността на търновските химнописци откъм средата на XIV в. до края на века. Тяхното творчество очертава една от насоките в дейността на Търновската книжовна школа. Търновските химнописци и книжовници извършват огромната филологическа работа, свързана с редактирането и новите преводи на химнографските сборници, продиктувано от въвеждането на Ерусалимския типик.

Втора насока, в която се трудят търновските книжовници-химнописци, преработването и редактирането на създадените по-рано служби за светци, чиито мощи са се намирали в Търново. С оглед развитието на жанра заслужава да се отбележи, че търновските химнописци усвояват нови жанрови форми, като полиелейните припеви; нови композиционни структури – от типа на параклиса, който получава широко разпространение; утвърждават нова, обемно нараснала композиция на служба от минеен тип. Експресивно-емоционалният стил в литературата на века навлиза по своеобразен начин и в химнографията. Търновските книжовници избират за модели на своите песнопения неизползувани дотогава образци – някои стихири на патриарх Герман или напр. (в Служба за св. Петка) стихирата „Днесь висить на древе, иже на водахъ землю повесивий" (единствен случай), които привнасят драматично напрежение, разширяват емоционалната амплитуда на творбите.

---

[20] Съществуването на Търновска химнографска школа бе установено върху материал от XIV в. и творчеството на Григорий Цамблак през 1971 г. в доклада ми на Първия международен симпозиум за Търновската книжовна школа: „Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература" (отпечатан през 1974 г.). То намери потвърждение в по-късни находки, между които най-значително е откритието на химнописеца Ефрем от д-р Предраг Матеич. (вж. Пр. М а т е и ч. Българският химноисец Ефрем от XIV век. Дело и значение. С., 1982). Развитието на моите представи за Търновската книжовна школа като процес, а не като явление, от последните десетилетия на XIV в. засяга и Търновската химнографска школа, която разглеждам като една от насоките или една от специфичните прояви на Търновската книжовна школа.

Между химнописците на XIV в. се открояват ярката фигура на Патриарх Евтимий, иноците Макарий (Канон за св. Петка), Симеон (Канон за архангелите), но особено място сред тях заема инок Ефрем – автор, открит неотдавна от американския учен Предраг Матеич – създал няколко параклиса (молебни канона) и стихирарични цикли за Христос и Богородица в непознати дотогава нито във византийската, нито в славянската химнографска традиция обеми. С Търновската химнографска школа е свързано и творчеството на Григорий Цамблак, автор на редица химнографски творби, които са най-пряко продължение и развитие на търновската традиция. В много отношения търновските химнописци догонват постиженията на Преславско-Охридската школа, макар и на качествено друга степен на развитие. Тяхното творчество е преломна фаза в развитието на жанра и се характеризира с усвояване на нови жанрови форми и композиционни структури, с нови преводи и оригинални произведения, чиито художествени завоевания служат за образци през следващите векове.

Дейността на третата химнографска школа, Рилската[21], която можем да наречем локална, протича в кратко време – 60-те – 70-те години на XV в. Тя е свързана главно с култа към св. Иван Рилски и с Рилския манастир. Обновяването на манастира и връщането на мощите на св. Иван от Търново в Рилския манастир са онези фактори, които извикват за живот Рилската химнографска школа. Нейната дейност се изразява в кодифициране на празничния цикъл за светеца – създават се нови, разширени и обогатени с много нови песнопения служби за 18 август и 19 октомври, както и Служба за новия празник – 1 юли. Втора група текстове представят цикъл от молебни канони за св. Иван, създадени в Рилския манастир и запазени в най-ранни преписи от XV в. В ръкописите молебните канони са осем, но сред тях една част принадлежи на предходната традиция, а само 5 канона са написани през XV в. Този своеобразен Октоих за Иван Рилски е единствен в българската традиция. Дейността на Рилската химнографска школа, реализирана вече през епохата на османското владичество, изиграва особена патриотична роля през следващите векове, когато култът към Иван Рилски и неговия манастир остават като незагасващо светило на духовна просвета за целия ни народ. Творбите на рилските химнописци се преписват до XIX в., без да претърпят редакционни изменения.

Като локална школа може да се характеризира дейността на софийските химнописци от XVI в. Продуктивността на тази школа е свързана със София, с героите на този град, загинали през XVI в. като мъченици, погубени от турците поради нежеланието да променят вярата си. Известни са Службата за св. Георги Нови от поп Пейо, Службата за св. Никола Софийски, чийто автор е инок Андрей[22].

Рилската и Софийската локална школа не внасят нищо ново във формалното развитие на жанра. Тяхното значение е в друга насока – в актуалния и траен отглас на народностно значими събития и като свидетелство за съхраняването на една жива традиция, на високо майсторство в песенното творчество, на поетическата култура.

---

[21] Терминът „Рилска химнографска школа“ за пръв път използувах в статията си „За обема на понятието „старобългарска поезия“ (1977), а подробно го обосновах в споменатия доклад „Рилската химнографска школа от XV в.“ Терминът е възприет и използуван в дисертационния труд на ст. н. с. Б. Христова. Рилският книжовен център през XV век. С., 1983.

[22] Вж. Ст. Кожухаров. Инок Андрей – един незабелязан химнописец от XV в. – Старобългарска литература, 18, 1985, 150–160.

Опитът да се проследи развитието на химнографските школи в старата ни литература съвсем не означава, че цялата продуктивност на жанра се вмества в представите за школа. Репертоарът на старобългарската химнография е понятие с по-широк обем от химнографски школи. Съществуват произведения, особено интересни от гледна точка на жанра, които макар и да са написани в традициите на някои от школите, не могат да бъдат отнесени към никоя от тях (напр. Службата за Йоаким Осоговски). Изследването обаче на отделните школи като една от ярките прояви на литературния процес създава възможности и за паралелно, музикално-историческо осмисляне на материала, което само по себе си крие дълбок, но все още недостатъчно ясно доловен културно-исторически смисъл.

Старобългарската химнография – най-развитият и най-продуктивен лирически жанр в старата българска литература – отмира с цялата жанрова система на старата ни литература. Достигналите до нас произведения са ценен дял от средновековната ни литература, ярко свидетелство за поетическата надареност за духовната извисеност и творческата инициатива на средновековния българин.

ЛЕТОПИСНИ ТРАДИЦИИ В СТАРОБЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА

Светлина Николова

Едва ли има българин, посетил Москва, който да не е разгледал ценните експонати, изложени в залите на Държавния исторически музей. Малцина обаче знаят, че тук, в ръкописния отдел на музея, който притежава една от най-богатите в света колекции на славянски ръкописи, се съхраняват и два от известните засега три руски преписа от XVI в. на най-старото българско летописно съчинение – т. нар. „Именник на българските ханове“[1].

Открит от руския учен Андрей Попов преди повече от сто години, Именникът и до днес остава един от най-ценните домашни извори за историята на България през Средновековието. В него са представени в хронологичен ред прабългарските владетели за времето от средата на II в. (вероятно от 145/146 или 153 г.) до 765/766 г., като при това летописецът използува както легендарни сведения, почерпани навярно от прабългарските народни предания, така и напълно достоверни данни. Особено впечатление прави стремежът на неизвестния автор да фиксира точно годините на управление на всеки владетел и династичните промени, да подчертае, че младата българска държава е наследница на вековно историческо развитие. Именникът е интересен също с това, че в него датите са изчислени според прабългарската система на летоброене, представляваща дванадесетгодишен цикъл, в който годините са означени с тюркските имена на дванадесет животни, а месеците – с редни числителни имена. Той предоставя на изследователите и някои уникални данни за бита и езика на прабългарите.

Съставен вероятно в края на VIII в. първоначално на гръцки език и преведен на старобългарски сигурно още в края на IX – началото на X в., „Именник на българските ханове“ е едно блестящо начало на старобългарските летописни традиции. Тези традиции биват поддържани доста интензивно през епохата, когато е преведен Именникът, епоха на първия забележителен разцвет на българската литература. Веднага трябва да се подчертае, че историческите съчинения, които се появяват през този период у нас, правят достояние на българския читател наред с известните вече от Именника белези на жанра и редица непоз-

[1] За него вж. напр.: А. П о п о в. Обзор хронографов русской редакции. М., 1866, 25–34; Ив. Д у й ч е в. Именникът на първобългареките ханове и българската държавна традиция. – Векове, 3, 1973, № 1, 5–11; Именник на българските ханове. Критично издание с коментар и обяснителни бележки от Ив. Богданов. С, 1981; А. С т о й н е в. За едно възможно тълкуване на Именника на прабългарските ханове като ранноисторичсско съчинение. – В: Първи международен конгрес по българистика. София 23 май – 3 юни 1981. Доклади. Симпозиум Славяни и прабългари. С., 1982, 264–273; Стара българска литература. Т. 3. Исторически съчинения. С., 1983, с. 39, 346–347; М. М о с к о в. Именник на българските ханове (Ново тълкуване). С., 1988.

нати дотогава негови черти: те разширяват кръгозора на средновековния българин със сведения за миналото на други страни и народи, обикновено започвайки повествованието си от „сътворението на света"; в тях се използува християнската система на летоброене, главни опорни точки на която са изчисленията на броя на годините, изминали от сътворението на света до раждането на Христос; те въвеждат в нашата литература разгънатия, подробен разказ за исторически лица и събития, отбелязват началото на тесните и непрекъсващи връзки с византийската историография и установяват тенденцията да се поддържа твърде висок относителният дял на преводните и компилативните исторически съчинения за сметка на оригиналното българско летописно творчество; оформят жанровия облик на българската историческа книжнина във вид на хроника (обширна и кратка).

Сред преводните исторически съчинения, за които се предполага, че са се появили в българската литература в края на IX или началото на X в., ще отбележа т. нар. „Кратка хронография" на Никифор[2], цариградски патриарх между 806 и 815 г., която оказва значително влияние върху оформянето на компилативните старобългарски летописни съчинения от този период. Патриарх Никифор е една от най-ярките личности във Византия през първата четвърт на IX в. Той е роден в семейство, близко до императорския двор по времето на император Константин V (741–775). Отначало е секретар в императорската канцелария, взема участие в Седмия вселенски събор през 786/787 г., на който се възстановява иконопочитанието, а след това се оттегля в основан от него манастир. По решение на император Никифор I Геник (802–811) през 806 г., бидейки още светско лице, е поставен за патриарх въпреки съпротивата на видни църковни дейци. След смъртта на императора се присъединява към заговорниците срещу сина му и съдействува император да стане пълководецът Михаил I Рангаве. След поражението на Михаил I на 22.VI.813 г. от българските войски патриарх Никифор го уговаря да се отрече от престола и коронясва за император Лъв V Арменец (813–820). Поради яростната си борба срещу иконоборчеството, подкрепяно от императора, на 11 май 815 г. на специален събор Никифор е свален от патриаршеския престол и е изпратен на заточение в манастир, където прекарва до смъртта си през 829 г. Патриарх Никифор е автор на две исторически съчинения – преведената на старобългарски език Кратка хронография и Бревиарий, обхващащ времето от смъртта на император Маврикий (602 г.) до 769 г. Първата творба на патриарх Никифор представлява кратък хронологически списък от Адам до смъртта на автора. Тук са приведени сведения за продължителността на живота на старозаветните патриарси, за годините на управление на еврейските съдии и царе, на персийските и египетските царе, на римските и византийските императори, изброени са патриарсите на петте вселенски патриархата и са отбелязани някои особено важни събития от разглеждания период. С някои промени Кратката хронография е преведена в България в началото на X в., като изложението е доведено до 912 г., но се предполага, че може би използуваната гръцка редакция, която достига до 867 г., е била позната на старобългарските книжовници още в края на IX в.

---

[2] За нея иж. напр.: В. Н. Степанов. Лѣтописецъ въскорѣ патриарха Никифора в Новгородской кормчей. – Известия отделения русского языка и словесности, 17, 1912, № 2, 251–293; Е. Э. Липшиц. Никифор и его исторический труд. – Византийский временник, 3, 1950, 85–105; Е. К. Пиотровская. Византийские хроники IX века и их отражение в памятниках славяно-русской письменности („Летописец вскоре" константинопольского патриарха Никифора). СПб., 1998 (=Православный палестинский сборник. Вып. 97(34)).

Кратката хронография на патриарх Никифор оказва значително влияние върху оформянето на компилативните старобългарски летописни съчинения от този период. Тя е един от моделите и основните извори на летописното съчинение, съставено през 894 г. от Константин Преславски, ученик на славянския просветител Методий и един от най-талантливите старобългарски писатели през тази епоха. Известно в науката под названието „Историкии“[3], това съчинение също обръща погледа на българина към световната история, довеждайки изложението до времето на съвременния византийски император Лъв VI Философ (886–912). Заслужава да се отбележи, че лаконичните сведения, не всички от които имат паралели в издирените до днес византийски източници, запознават българския читател, неотдавна приобщил се към новите идеи на християнството, не само с историята на християнския свят, но и представят едно събитие от историята на българската държава, изиграло вероятно значителна роля за повишаване самочувствието на българските владетели в отношенията им с Византия и за укрепване международния авторитет на България – убийството на византийския император Никифор I Геник от българите по време на похода му срещу нашата страна през 811 г.

С труда на патриарх Никифор някои изследователи свързват и едно друго старобългарско компилативно историческо съчинение от тази епоха – т. нар. „Летописец вкратце“[4], поместен в знаменития сборник, който е съставен за българския цар Симеон, и чийто най-стар текст е известен по преписа, направен през 1073 г. за киевския княз Светослав. За разлика от разгледаните съчинения вниманието на книжовника тук е съсредоточено единствено върху римската и византийската история: летописът започва от времето на римския император Август, управлявал от 27 г. пр. н. е. до 14 г. от н. е., и завършва с началните години от царуването на византийския император Константин VII Багренородни, когато регентка е неговата майка Зоя (913–919). „Летописец вкратце“, създаден по типа на кратките византийски хроники, се отличава съществено по съдържанието си не само от съчинението на патриарх Никифор, но и от всички познати днес подобни византийски хроники. Това е безспорно свидетелство, че старобългарският летописец е усвоил творчески постиженията на съвременната нему византийска историография.

Нова струя в старобългарската историческа книжнина от периода на Първата българска държава внася преводът на „всемирната хроника“ на сириеца от Антиохия Йоан Малала, живял от ок. 491 до ок. 578 г.[5] Йоан Малала сигурно е

---

[3] За „Историкии“ вж. напр.: В. Н. З л а т а р с к и. Най-старият исторически труд в старобългарската книжнина. – Списание на БАН, клон историко-филологически и философско-обществен, 27, 1923, 166–177; Стара българска литература. Т. 3. Исторически съчинения. С., 1983, с. 51–55, 358–359.

[4] За него вж. напр. Б. Ст. А н г е л о в. Le Лѣтописецъ вькратцѣ du recueil de Simeon (Симеонов сборник). – Bizantinobulgarica, 2, 1966, 83–105; Б. Ст. А н г е л о в. „Летописец вкратце“ в Симеоновия сборник от 1073 г. – В: Б. Ст. А н г е л о в. Из старата българска, руска и сръбска литература. Т. 2. С., 1967, 75–88; Е. К. П и о т р о в с к а я. Летописец вскоре Константинопольского патриарха Никифора и Изборник Святослава 1073 г. – В: Изборник Святослава 1073 г. М., 1977, 317–331; Стара българска литература. Т. 3. Исторически съчинения. С., 1983, 56–69, 359–360.

[5] За него вж. напр.: С. Ш е с т а к о в. О значении славянского перевода хроники Иоанна Малалы для восстановления и исправления ее греческого текста. – Византийский временник, 1, 1894, 503–552; M. W e i n g a r t. Byzantské kroniky v literatuře církevněslovanské. T. I. Bratislava, 1922, 18–51; Э. И. Ш у с т о р о в и ч. Древнеславянский перевод Хроники Иоанна Малалы (История изучения). – Византийский временник, 30, 1969, 136–152; Стара българска литера-

получил класическо образование в школа за ритори в Антиохия (прозвището му Малала произхожда от сирийската дума melel 'ритор, оратор'). По-късно е станал духовно лице. Около 528 г. започва да пише в Антиохия „Всемирна хроника" в 18 книги, която е единственото познато днес негово съчинение. Тук е написана част от хрониката (до началото на книга XVIII). През 40-те години на VI в. Йоан Малала се премества в Константинопол, където завършва хрониката (запазен е текстът до 563 г., но се смята, че тя е обхващала събития до 565 г., а може би – и до 574 г.). Йоан Малала използува многобройни източници – Стария и Новия завет, произведения на антични автори (старогръцките историци, орфическата поезия от класическия период, трагедиите на Еврипид) чрез посредничеството на късните компилации от римския и византийския период, късноантичните и раннохристиянските хронисти, и др. Той е създател на ново направление във византийската историография, в основата на чиято историческа концепция лежи християнско-библейската интерпретация на световната история. Тази концепция е в съзвучие с утвърждаващия се християнски мироглед и поради това съчинението на Йоан Малала става изключително популярно във Византия през цялото Средновековие.

Преводът на хрониката на Йоан Малала има голямо значение за старобългарската литература и култура. За пръв път чрез него българският читател получава възможност да се запознае подробно, чрез организиран в повествователна форма разказ, с историята на познатия тогава свят: с историята на страните от Близкия Изток (Асирия, Египет, Финикия, Израил), с историята на древна Гърция, Римската империя и Византия. С най-голяма историческа достоверност се отличават сведенията за политическия живот на Византия от последната книга на хрониката, които се основават на личните впечатления на автора. Старобългарският превод на хрониката на Йоан Малала представлява интерес в България и с някои данни от края на V–VI в. за проникването на прабългарите и славянските племена в Мизия и Тракия. Той е важен също поради факта, че представя за пръв път на славяните античната митология и Троянския епос. Специално внимание заслужават три интересни особености в съчинението на Малала. На първо място фактът, че в продължение на цялото повествование се борят две тенденции, актуални и за обществената действителност в България по времето на превеждането на хрониката – античната, езическа, и средновековната, християнска. Старогръцкият Олимп с всичките му обитатели нахлува тук, обаче лишен от своя божествен езически ореол, а боговете и героите на езическия свят са изтълкувани от гледна точка на християнските идеали. На второ място, прави впечатление постоянното преплитане на достоверни разкази за важни исторически събития и личности с анекдоти за незначителни случки и народни легенди, изложени живо и образно. Старобългарският превод на хрониката на Малала има стойност и с оглед на историята на византийската литература, тъй като в неговите преписи са запазени фрагменти, които липсват в гръцките текстове, познати днес.

Първата от тези особености ни обяснява интереса на българските книжовници към Хрониката на Малала в една епоха, когато за тях езичеството е още близко и живо минало, а също – желанието на българския владетел да бъде

тура. Т. 3. Исторически съчинения. С., 1983, 123–150, 386–389; М. И. Чернышева. О соотношении славянского перевода „Хроники Иоанна Малалы" и ее греческого текста. – Труды отдела древнерусской литературы, 37, 1983, 222–228; В. М. Истрин. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. Репринтное издание материалов В. М. Истрина. Подготовка издания, вступительная статья и приложения М. И. Чернышевой. М., 1994.

преведена именно тази хроника. Ще припомня, че в един руски ръкопис от XV в., преписван от неизвестен текст от XIII в., преди петата книга на хрониката на Малала, която съдържа историята на Троянската война, е поместена следната бележка, отнасяна от редица изследователи към цялостния превод на хрониката: „книги на божия стар завет..., които са преведени от гръцки на славянски при българския княз Симеон, син на Борис, от презвитер и мних Григорий, църковник на всички български църкви, по заповед на княза-книголюбец Симеон, справедливо наречен боголюбец".

Старобългарските исторически съчинения от периода на византийското владичество в България (1018–1185) се различават съществено от предходната историографска традиция. От този период са познати преводи само на обширни византийски хроники, а оригиналните и компилативните исторически съчинения се развиват в рамките на един новопоявил се жанр – жанрът на апокрифния летопис.

Вероятно най-ранното историческо съчинение от това време е старобългарският превод на „Кратка хроника" от Георги Амартол, написана по време на управлението на император Михаил III (842–867)[6]. От заглавието на творбата се знае, че Георги Амартол е бил монах; оттук идва и прозвището Амартол (от гръцкото ἁμαρτωλός 'грешник', както е наречен в заглавието). Според някои учени той е роден в Египет. Предполага се, че към края на периода, описан в хрониката, авторът е живял в Константинопол, тъй като сведенията за 813–842 г. се отличават със значителна историческа стойност. Георги Амартол твори с цел да задоволи интересите на монашеското съсловие във Византия, поради което наред с историографските си извори навсякъде използува широко текстовете от библейските книги и творбите на византийските църковни писатели: известно е, че познава например творчесгвото на Йосиф Флавий (ок. 37/38–100), Климент Александрийски (150–225); Секст Юлий Африкан (III в.), Атанасий Александрийски (293/8–373), Василий Велики (ок. 330–378), Григорий Богослов (328–389), Епифаний Кипърски (IV в.), Йоан Златоуст (ок. 347–407), Теодорит Кирски (393–457), Йоан Малала, Георги Синкел (VIII в. – нач. на IX в.), Теофан Изповедник (752–818) и др.

Старобългарският превод на хрониката на Георги Амартол е направен по една нейна разширена редакция, възникнала през втората половина на X в., в която към основния текст е прибавено извлечение от хрониката на Симеон Логотет (византийски писател от X в.), обхващащо периода 842–948 г. и съдържащо споменаване за Никифор II Фока като за император (963–969). Времето и мястото на осъществяването на този превод, известен под названието „Временник", все още не са напълно уточнени. Според повечето учени той е възникнал в България през X в. Според някои изследователи обаче преводът е дело на български книжовник, работил в Киевска Русия между средата на X и края на XI в.; според други той е съвместно дело на български и руски преводач от времето на киевския княз Ярослав Мъдри (1019–1054); според трети е направен от руски книжовник в Киевска Русия около средата на XI в.

[6] За този превод вж. напр.: M. W e i n g a r t. Byzantské kroniky v literatuře církevněslovanské. T. II. Bratislava, 1923; Н. К. Д у р н о в о. К вопросу о национальности славянского переводчика Хроники Георгия Амартола. – Slavia, 4, 1925–1926, 446–460; В. М. И с т р и н. Хроника Георгия Амартола в древнем славянском переводе. Текст, исследование и словарь. Т. I. Текст. Петроград, 1920; Т. II. а) Греческий текст „Продолжения Амартола"; б) Исследование. Петроград, 1922, 3–113; Стара българска литература. Т. 3. Исторически съчинения. С., 1983, 151–184, 389–393; A. D o s t á l. Slovanský překlad byzantské kroniky Georgia Hamartola. – Slavia, 31, 1963, 375–384.

БАН Институт за литература БИБЛИОТЕКА

Хрониката на Георги Амартол запознава българския читател с редица сигурни исторически сведения за периода 813–842 г., интерес за него са представлявали и многобройните данни за българо-византийските отношения, отнасящи се за времето след 842 г. Тя го запознава за пръв път с историческо повествование, в което сюжетните разкази за лица и събития постоянно се преплитат с богословски разсъждения и се отличават с нравоучителна насоченост, с усложнен стил и език.

Най-яркият представител на жанра на апокрифните летописи от епохата на византийското владичество в България е т. нар. „Български апокрифен летопис“[7], възникнал през втората половина на XI в. като израз на силните патриотични настроения сред българското общество и реакция срещу гнета на византийците. Оформен в духа на средновековната апокрифна книжнина, летописът представлява кратка легендарна история на българския народ от основаването на българската държава до средата на XI в. Първата му част, заимствувана от апокрифа Видение Исайево, е кратък апокрифен разказ за възнесението на пророк Исайя на седмото небе; втората част, вероятно оригинална, представя в стила на кратките византийски хроники легендарното заселване на българските земи и последователни сведения за управлението на българските владетели до нахлуването на печенезите през 40-те години на XI в. Макар тук да се срещат някои достоверни исторически сведения (напр. за покръстването на българите и строителната дейност при княз Борис I (852–889), за изграждането на Преслав и разцвета на българската държава при цар Симеон (893–927), съдържанието на творбата е изпълнено преди всичко с възприети навярно от народните предания данни, идеализиращи българските владетели и живота на народа в свободната българска държава. Живият и образен разказ на неизвестния летописец, който произхожда вероятно от близки до народа среди, цели главно да представи българите като богоизбран народ, да възвеличи строителната дейност и благочестието на владетелите и да изтъкне благополучния и честит живот на народа преди включването на България в състава на Византийската империя. Българският апокрифен летопис няма аналози по съдържание и форма нито във византийската, нито в славянската средновековна историография, поради което може да се счита, че в жанрово отношение той е оригинално българска явление.

През втората половина на XI в. се появяват още две исторически съчинения от типа на апокрифните летописи: Сказание Исайево[8] и Тълкувание Данилово[9]. За разлика от Българския апокрифен летопис те са оформени като апокалиптич-

---

[7] За него вж. напр. Й. Иванов. Богомилски книги и легенди. С., 1925, 273–287 (фотот. изд. С., 1970); Стара българска литература. Т. 3. Исторически съчинения. С., 1983, 60–65, 360–362; П. Динеков. Болгарская апокрифическая летопись (Из истории жанров в старобоглгарской литературе). – В: Проблеми изучения культурного наследия. М., 1985, 121–126.

[8] За него вж.: А. Милтенова, М. Каймакамова. Неизвестно старобългарско летописно съчинение от XI в. – Palaeobulgarica, 7, 1983, № 4, 52–73; Стара българска литература. Т. 3. Исторически съчинения. С., 1983, 71–76, 363–364. За историко-апокалиптичните съчинения вж.: В. Тъпкова-Заимова, А. Милтенова. Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България. С., 1996, 360 с.; Т. Моллов. Мит – епос – история: Старобългарските историко-апокалиптични сказания (922–1092–1492). Велико Търново, 1997, 256 с.

[9] За него вж.: М. Каймакамова. Две старобългарски летописни съчинения от XI в. – Исторически преглед, 32, 1976, № 5, 86–96; Стара българска литература. Т. 3. Исторически съчинения. С, 1983, 68–71, 363.

ни видения за бъдещето, в които са отразени и реминисценции на отделни моменти от българската история от X и първата половина на XI в. (напр. най-масовото българско въстание срещу византийското владичество от 1040–1041 г., ръководено от Петър Делян; участието на норманския вожд Харалд Хардроде в потушаването му, сраженията на въстаниците при Бояна, Перник, Земен и Средец; нахлуването на узите и печенезите в българските земи на юг от Дунава от края на 40-те години до началото на 60-те години и др.). И в двете творби ясно са изразени (особено силно в Тълкувание Данилово) българското народностно съзнание на авторите, тревогата им за съдбата на българските земи като цяло, силното им патриотично чувство, техният демократизъм, мечтите им за мирен и благополучен живот на обикновените хора от народа. Предполага се, че авторите са били монаси, написали творбите си в някое манастирско книжовно средище в областта на Средец, като по-рано е възникнало Сказание Исайево, послужило за един от източниците на Тълкувание Данилово.

Трябва да се отбележи, че историческите съчинения във формата на апокалиптични видения водят началото си от преработването на византийски апокрифни съчинения. Пътят на тяхното жанрово оформяне може да бъде проследен върху основата на историята на третото съчинение от този тип, познато в старобългарската литература – Видение Данилово[10], в което също се срещат реминисценции от някои исторически събития от средата на XI в. (напр. въстанието на Петър Делян и участието на норманите в потушаването му). Тази творба е съставена през 827–828 г. в Сицилия на гръцки език, преведена е на старобългарски вероятно през X в. и не е свързана с българската история. Едва по-късно, може би около средата на XI в., се явява втора старобългарска редакция, в която са вмъкнати някои интерполации, съдържащи топоними, свързани с българските земи (Сръдецъ, Главиница, Перьникъ, Дунаи, Вельблоудъ, Строумица) и с някои събития в тях от средата на XI в. Тези добавки вероятно се основават на глоси към преводната творба, вмъкнати след известно време в основния текст, в резултат на което се оформя произведението, известно като Видение Данилово. Именно това произведение може да се счита за модел на другите исторически съчинения в старобългарската литература, представляващи апокалиптични видения. Предполага се, че то е и един от изворите, използувани от автора на Сказание Исайево.

Продуктивният през XI в. жанр на апокрифните летописи не продължава своето развитие по-късно. От XII в. нататък българската историография се развива, както и в периода на Първата българска държава, само в жанра на хрониката – обширна и кратка.

Последното историческо съчинение, за което се предполага, че се е появило в периода на византийското владичество в България, е преводът на хрониката на Йоан Зонара[11], византийски писател от края на XI – първата половина на XII в. Йоан Зонара първоначално е началник на императорската стража, по-късно

---

[10] За него вж. напр.: P. A l e x a n d e r. Les débuts des conquêtes arabes en Sicilie et la tradition apocalyptique byzantino-slave. – Bolletino del Centro di Studi Filologici e linguistici Siciliani, 12, 1973, 1–37; М. К а й м а к а м о в а. Две старобългарски летописни съчинения..., 86–96; Стара българска литература. Т. 3. Исторически съчинения. С, 1983, 65–68, 362–363.

[11] За този превод вж. напр. О. П. П о т а п о в. Судьба хроники Зонары в славяно-русской литературе. – Известия отделения русского языка и словесности, 22, 1917, № 2, 141–185; A. J a k o b s. Ζωναρᾶς Zonara. Die byzatinische Geschichte bei Iohannes Zonaras in slavischer Übersetzung. München, 1970 (Slavische Propyläen, 98); M. W e i n g a r t. Byzantské kroniky v literatuře církevněslovanské. T. I. Bratislava, 1922, 84–159; Стара българска литература. Т. 3. Исторически съчинения. С., 1983, 214–240, 397–400.

– главен секретар на императорската канцелария, а след това – монах в манастира „Св. Гликерия" на Принцовите острови до Константинопол в Мраморно море. Той създава своята „Съкратена история", която започва от „сътворението на света" и достига до смъртта на император Алексей I Комнин (1118 г.) вероятно към средата на XII в. Според някои изследователи тази хроника е преведена от неизвестен книжовник на български език наскоро след написването ѝ – около 1170 г.; според друго мнение преводът датира от първата половина на XIV в.

Хрониката на Зонара е едно от най-богатите по съдържание исторически съчинения в старобългарската литература. Сред византийските хронисти до този момент авторът ѝ е най-ерудираният и най-добрият познавач на класическата древност: в своята творба той използува съчиненията на Херодот (484–425 пр. н.е.), Ксенофонт (ок. 430–354 пр. н.е.), Йосиф Флавий, Плутарх (ок. 46–127), Ариан (ок. 95–175), Дион Касий (155–235), Евсевий Кесарийски (264–340), Прокопий Кесарийски (между 490 и 507 -неизв.), Теофан Изповедник, патриарх Никифор, Георги Амартол, Симеон Логотет, Георги Кедрин (XI в.), Йоан Скилица (XI в.), Михаил Псел (XI в.). Чрез хрониката на Йоан Зонара българският читател се запознава с ценни сведения за римската история, извлечени от съчиненията на значителни антични автори, някои от които са познати само благодарение на включването им в тази хроника. Българският превод на хрониката на Йоан Зонара е ценен и поради факта, че съдържа многобройни сведения за българската история и за българо-византийските отношения, а също – като първия пример, когато в историческото повествование се внася елемент на съмнение в достоверността на разказа – нерядко тук се привеждат различни версии за един и същи факт, извлечени от различни исторически творби, като специално се отбелязва съществуването на несъгласуваности и дори противоречия между тях.

И така, до края на византийското владичество в България завършва един важен етап в развитието на старобългарските летописни традиции. Овладени са различни типове летописно повествование, българските книжовници вече разполагат с обширен корпус от исторически познания, подготвена е благоприятна почва за бъдещото успешно развитие на летописната книжнина. За жалост обаче през XIII в. летописните традиции у нас почти заглъхват и преживяват нов разцвет едва през XIV в.

През XIV в. потребностите на българския читател от историческо четиво се задоволяват главно от преводните византийски хроники. Веднага трябва да се подчертае, че през този период у нас се превеждат обширни исторически съчинения, които представляват голям интерес не само с богатото си съдържание, но и с редица белези на формата. В това отношение особено важен е преводът на стихотворната хроника на византийския писател от XII в. Константин Манасий, която представя всемирната история от „сътворението на света" до 1081 г. в 6733 петнадесетосрични ямбични стихове с цезура след осмата сричка (т. нар. политически стих)[12].

---

[12] За превода на Манасиевата хроника вж. напр.: Ю. Т р и ф о н о в. Бележки върху среднобългарския превод на Манасиевата хроника. – Известия на българския археологически институт,12, 1923–1924, 137–173; M. W e i n g a r t. Byzantské kroniky v literatuře církevněslovanské. T. I. Bratislava, 1922, 160–236; Ив. Д у й ч е в. Летописта на Константин Манаси. С., 1963; Стара българска литература. Т. 3. Исторически съчинения. С, 1983, 241–343, 400–410; М. К а й м а к а м о в а. Българската кратка хроника в среднобългарския превод на Манасиевата хроника. Текст. Превод. Коментар. – Годишник на СУ. Исторически факултет, 76, 1983. С., 1986, 123–178; Среднеболгарский перевод хроники Константина Манассии в славянских литературах. С., 1988.

Константин Манасий е византийски писател и църковен деец, близък до императорския двор, живял от първата половина на XII в. до 1187 г. През последните години от живота си той е митрополит на гр. Навпакт, разположен на брега на Коринтския залив. Константин Манасий е автор на значително по обем поетическо творчество: нему принадлежат написаният в 15-срични стихове любовен роман „Девет книги за любовта на Аристандър и Калитея", едно стихотворение от 52 стиха за живота на киликийския поет Опиан (II в.), две стихотворни описания на загубени днес мозайки – едната с алегорично изображение на земята като жена, а другата – с изображение на сцена, в която циклопът Полифем разкъсва спътниците на Одисей, поднасящ му мях с вино. Най-значителното му произведение обаче безспорно е стихотворната хроника, написана по поръчка на Ирина, жена на севастократор Андроник, брат на император Мануил I Комнин (1143–1180), в която са представени най-подробно библейската история, римската история и историята на Византия до управлението на император Никифор III Вотаниат включително (1078–1081). Тази хроника е единственото съчинение на Константин Манасий, което е преведено на български език.

Със сигурност знаем, че Манасиевата хроника е преведена у нас не по-късно от 1345 г., когато поп Филип приготвя един от нейните преписи по заповед на цар Иван Александър. Макар и прозаичен, българският превод на Манасиевата хроника пази до голяма степен тържествения образен стил на оригинала и предава доста точно неговия цветист език, поради което е един от най-важните паметници на старобългарската литература от XIV в. Преводът на тази хроника заслужава внимание също и поради две други свои особености. На първо място, поради факта, че тук българският книжовник е направил 19 добавки, изясняващи събития из българската история от V в. до възстановяването на българската държава през 1186 г. от цар Асен I. Съдържанието на тези добавки недвусмислено показва, че преводачът ги е направил не само защото текстът на хрониката почти не съдържа данни за българската история, но най-често поради патриотични подбуди, показвайки военните успехи на българските владетели. Втората особеност на българския превод на Манасиевата хроника, която привлича вниманието, е свързана с един неин български препис от XIV в., който днес се съхранява в библиотеката на Ватикана. Става дума за намиращите се в този препис 69 миниатюри, илюстриращи текста на хрониката и изобразяващи цар Иван Александър и неговото семейство. Тези миниатюри и до днес остават единствено свидетелство за съществуването на илюстровани ръкописи в средновековната българска историческа книжнина.

Най-вероятно през XIV в. е преведена на български език от неизвестен книжовник и хрониката на Симеон Магистър и Логотет, който понякога се отъждествява със Симеон Метафраст[13]. Тази хроника, както и съчинението на Йоан Зонара, привлича старобългарските книжовници вероятно преди всичко с големия брой сведения за историята на нашия народ.

---

[13] За този превод вж. напр.: В. Г. Васильевский. Хроника Логофета на славянском и греческом. – Византийский временник, 2, 1895, 78–144; Симеона Мстафраста и Логотета списание мира от бытия и летовник, събран от различных летописец. Славянский перевод хроники Симеона Логотета с дополнениями. СПб., 1905; В. Златарски. Известията за българите в хрониката на Симеона Метафраста и Логотета. – Сборник за народни умотворения, 24, 1908, 3–61 (същото в: В. Златарски. Избрани произведения. Т. I. С., 1972, 359–573); M. Weingart. Byzantské kroniky v literatuře církevněslovanské. T. I. Bratislava, 1922, 63–83; А. П. Каждан. Хроника Симеона Логофета. – Византийский временник, 15, 1959, 125–143; Стара българска литература. Т. 3. Исторически съчинения. С., 1983, 185–213, 393–397.

Симеон Логотет, живял през втората половина на X в., довежда събитията до 948 г., като при това изложението, обхващащо периода от „сътворението на света“ до 813 г., представлява главно обработка на по-стари извори и едва след тази дата следва оригиналното повествование на автора, основано върху собствени познания за недалечното минало или върху лични впечатления. И в двете части се откриват редица интересни сведения за българската история и за българо-византийските отношения. Тези сведения започват от времето на византийския император Константин IV, царувал от 668 до 685 г., и представят навлизането на българите в земите на Византия, походите на византийските императори срещу българите през VIII и IX в., отношенията на България с маджарите в началото на IX в., покръстването на нашия народ, отношенията на цар Симеон с Византия и т. н. Изложени просто и естествено, преплетени понякога с фолклорни мотиви, събитията, за които разказва Симеон Логотет, са в състояние да привлекат средновековния българин не само с познавателната си стойност, но също да задържат вниманието му като увлекателно четиво.

Оригиналното българско летописно творчество намира своето продължение в един критичен за българската народност момент – първите десетилетия на XV в., когато вече цяла България е завладяна от османските султани, но споменът за свободата е твърде жив и надеждата за скорошно освобождение не е угаснала. По това време именно е възникнала т. нар. „Българска хроника“, която обхваща събития от периода 1296–1417 г.[14] В тази хроника е проследено съдбоносното напредване на османските войски върху територията на целия Балкански полуостров. Авторът познава важни исторически факти от този период, умее да ги изложи системно и последователно, да отдели и подчертае съществените. Очертавайки отделните събития, неизвестният летописец не влиза в ролята на безпристрастен наблюдател, а изразява своето отношение към случилото се. Позицията му обикновено е продиктувана от враждебните чувства към завоевателите, носещи на българския народ само страдания. Той осъжда лекомислието, с което цар Иван Александър отхвърля предложението на византийския император Йоан Кантакузин за съвместна борба с нашествениците, страда поради жестокото кръвопролитие в Чирменската битка и на Косово поле, съчувствува на Иван Шишман, принуден от обстоятелствата да даде сестра си за жена на султан Мурад, скърби за смъртта на цар Иван Шишман и за поробването на българската земя, обнадежден е от неуспеха на султан Баязид при обсадата на Цариград.

Българската хроника е последното значително произведение на старобългарската летописна литература. По-късно, едва през XVII и XVIII в. се явяват отделни летописни бележки, посветени на локални събития. Тези бележки обаче не само са лишени от богат фактически материал, но в тях липсва и цялостна историческа концепция. Старобългарските летописни традиции биват продължени и трансформирани в съответствие с изискванията на новото време едва през средата на XVIII в. от родоначалника на българската възрожденска литература Паисий Хилендарски в неговата забележителна „История славеноболгарская“.

---

[14] За нея вж. напр.: I. B o g d a n. Ein Beitrag zur bulgarischen und serbischen Geschichtschreibung. – Archiv für Slavische Philologie, 13, 1891, 526–536; Е. П. Н а у м о в. Анонимная болгарская хроника и проблемы балканской общественно-политической мысли (XIV–XV вв.). – Балканские исследования, 1978, 3, 240–258; Стара българска литература. Т. 3. Исторически съчинения. С., 1983, 85–91, 368–369; К. К а б а к ч и е в, Ив. Т ю т ю н д ж и е в. За историческата стойност на Българската хроника от XV век. – Palaeobulgaruca, 13, 1989, № 2, 71–86; Ив. Т ю т ю н д ж и е в. Българската анонимна хроника от XV век. Велико Търново, 1992, 256 с.

Накрая искам да отбележа, че българските летописни традиции намират свои последователи и продължители и вън от нашата страна[15]. Особено място в това отношение заема старата руска литература. Ако оставим настрана извънредно съществения факт, че редица старобългарски летописни съчинения са запазени само благодарение на това, че са преписани по-късно от руските книжовници (каквито са например случаите с Именника, Кратката хронография на патриарх Никифор, Историкиите на Константин Преславски, хрониките на Йоан Малала и Георги Амартол), изправяме се пред едно ранно и много трайно въздействие на старобългарските летописни традиции върху извънредно богатата и огромна по обем историческа литература, създавана до края на Средновековието в Русия. Българските текстове на летописните съчинения се използуват в руската книжнина за създаването на значително променени и преработени текстове: напр. Кратката хронография на патриарх Никифор е известна в Русия освен от първоначалния старобългарски текст и в две редакции, възникнали на местна почва – първата, представляваща преработка на старобългарския превод, е от XIII в., а втората, основана на старобългарския превод и на първата руска редакция, е от втората половина на XV в.; в Киевска Русия значително е преработен и старобългарският превод на хрониката на Георги Амартол. Руските летописци доста често заемат някои данни от старобългарските летописни съчинения. Така например най-старият документално засвидетелствуван до днес руски летопис, Повест за изминалите години, който е написан от монаха от Киево-Печерския манастир Нестор около 1113 г., съдържа сведения, заимствувани от несъхранен до днес български летописен източник, както и от българския превод на хрониките на патриарх Никифор, Йоан Малала и Георги Амартол. Старобългарските преводи на хрониките на Йоан Малала и Георги Амартол играят важна роля и в оформянето на руските хронографи. Те са основните източници на незапазения до днес хронографски свод, известен под названието „Хронограф по великому изложению", съставен вероятно в Киевска Русия не по-късно от 90-те години на XI в.; смята се, че от него са преминали в други староруски хронографски компилации, например в т. нар. „Троицки хронограф", появил се навярно през XIII–XIV в. Тези преводи са едни от най-важните извори при оформянето на Римския и Елински летописец през XIII–XIV в., паметник, ползуващ се с огромна популярност в Русия, откъдето са преминали в т. нар. Руски хронограф от 1512 г. При съставянето на Руския хронограф от 1512 г. широко е използуван и българският превод на Манасиевата хроника. Чрез Руския хронограф този превод е възприет в т. нар. Западноруска редакция, в Пространния хронограф, отразил се в хронографите от 1599 и 1601 г., в много хроно-

---

[15] По този въпрос вж. напр.: П. Л а в р о в. Югославянская переделка Зонары. – Византийский временник, 4, 1897, 452–460; А. А. Ш а х м а т о в. Древнеболгарская энциклопедия X века. – Византийский временник, 7, 1900, № 1–2, 1–35; П. М у т а ф ч и е в. Към въпроса за българските извори на руските летописни известия. – Списание на БАН, клон историко-филологически и философско-обществен, 3, 1912, 135–148 (същото в: П. М у т а ф ч и е в. Избрани произведения. Т. 1. С., 1973, 155–171); Ю. Т р и ф о н о в. Византийските хроники в църковно-славянската книжнина. – Известия на българското историческо дружество, 6, 1924, 163–181; В. Н. З л а т а р с к и. Болгарский историко-литературный элемент в русской летописи. – Труды V-го съезда русских академических организаций за границей в Софии, 14–21 сентября 1930. Ч. 1. С., 1932, 337–352; А. А. Ш а х м а т о в. Повесть временных лет и ее источники. – Труды отдела древнерусской литературы, 4, 1940, 9–150; Л. Г о р и н а. „Именник болгарскнх ханов" в составе эллинского летописца первой редакции. – Bulgarian Historical Review, 1991, 3, 93–96; М. К а й м а к а м о в а. Старобългарската летописна традиция в „Повесть временных лет". – В: Българско средновековие. С., 1980, 212–224.

графски редакции от XVII в., в Никоновския летопис от XVI в., в т. нар. Лицевой свод от XVI в., в Казанската история от XVI в., в някои повести от XVII в. за Смутното време, в повестите за основаването на Москва от XVII в.

Старобългарските исторически съчинения са познати също в средновековната сръбска ръкописна традиция. Благодарение на нея днес познаваме апокрифните летописни съчинения от XI в. Пълният български превод на хрониката на Йоан Зонара е разпространен главно в сръбската книжнина от XV и XVI в., но още през XIV в. сръбски книжовник прави извлечение от него, което носи названието „Паралипомен на Зонара".

Значително е въздействието на създадената и преведена у нас историческа книжнина също в Молдова и Влахия през XVI и XVII в. През XVI в. в Молдова са направени четири славяно-румънски преписа от българския превод на кратката хронография на патриарх Никифор. Българският превод на хрониката на Симеон Логотет ни е познат по единствен препис от 1637 г., дело на поп Мануил от Сучава, направен по волята на сучавския архиепископ и молдовски митрополит Анастасий Кримкович (1609–1617, 1620–1631). В края на XVI или началото на XVII в. в Молдова е преписан българският превод на Манасиевата хроника. Този превод използват молдавските летописци от XVI в. Макарие, Евтимие и Азарие, а също монахът от манастира Бистрица в Олтения Михай Мокса, съставил през 1620 г. своя хронограф, първото историческо произведение на румънски език. В своето съчинение Михай Мокса включва също превод на Българската хроника от XV в., чийто български текст ни е познат единствено по един неин славяно-румънски препис от XVI в.

В заключение може да се каже, че възприемането на българските летописни традиции в други страни е безспорно доказателство за тяхната плодотворност и за голямото им значение за славянския православен свят през Средновековието.

ДЕЙСТВИТЕЛНОСТ И МИТ В СТАРОБЪЛГАРСКИТЕ ИСТОРИКО-АПОКАЛИПТИЧНИ СЪЧИНЕНИЯ

Анисава Милтенова

Християнизацията на българската държава приобщава средновековния човек към миналото на света, пречупено през източноправославния модел, разкрива нови възможности за осмисляне на настоящето и за предугаждане на бъдещето. Най-подходящият източник за това е византийската хронография, която полага основите на старобългарската историческа книжнина. Възприемайки универсалния християнски възглед за историята, книжовниците много по-често се обръщат към преводи на готови текстове, отколкото да създават нови, български творби. В литературното наследство от IX до XIV в. отсъства документирана официална хроника, в която органично да се вплита българското минало в световната история – или поне такова произведение не е достигнало до нас през вековете. Затова особена ценност придобиват група преводно-компилативни и оригинални повествователни съчинения – т. нар. исторически апокалипсиси, които по своеобразен начин отразяват българската гледна точка върху историческите събития на Балканите и в България от XI–XII в. – периода на византийското владичество, и от края на XII до към 50-те – 60-те години на XIII в. – първите няколко десетилетия след възстановяването на българската държава.

Историко-апокалиптичните съчинения през XI–XII в. се оформят като най-подходящ жанр, в който намира израз българското народностно самосъзнание. Тяхното предназначение е да дадат отпор срещу чуждото господство, като идеализират българското минало и борбите против византийската власт. Съдържанието им отразява важни моменти от историята на Първото българско царство, както и събития, засягащи съдбата на покорените български земи. Идентификацията на историческите личности и оценката на конкретните събития в творбите ги разкриват като важни домашни летописни източници[1]. През втората половина на XI в. (не по-рано от 1040–1041 г.) докъм началото на XII в. възниква цял цикъл исторически апокалипсиси: Видение Даниилово[2], Тълкувание Даниилово[3],

---

[1] P. A l e x a n d e r. Medieval Apocalypses as Historical Sources. – American Historical Review, 73, 1968, 4, 997–1018; Historical interpolations in the Zbornik popa Dragolia. – In: Actes du XIVe congrès international des études byzantines. 3. Bucarest, 1976, 23–38; М. К а й м а к а м о в а. Две старобългарски летописни съчинения от XI в. – Исторически преглед, 1976, 5, 86–87; Българска средновековна историопис. С., 1990, 124–151.

[2] П. С. С р е ћ к о в и ћ. Зборник попа Драгоља. Садржина и пророштва. – Споменик Српске краљевске академије, 5, 1890, 10–11.

[3] П. С. С р е ћ к о в и ћ. Цит. съч., 12–13.

Сказание Исайево[4], Откровение на Методий Патарски (съкратена редакция)[5], Български апокрифен летопис[6]. Хронологията на изброените творби се определя от историческите събития, намерили отражение в тях: въстанието на Петър Делян и нашествието на узи, печенези и други тюркски групи на юг от р. Дунав през посочения период.

Разглежданите текстове се обособяват като отделна жанрова форма със специфична композиция и стилистика спрямо останалите апокрифи с есхатологична тематика, които преминават от византийската книжовна традиция в средновековна България. Основание за това е фактът, че нито по форма, нито по съдържание те не могат да бъдат отнесени към апокрифните „видения", които представляват пътувания в отвъдното – небесата или рая (напр. славянския превод на Книга на Енох, Откровение Варухово, Видение и Възнесение Исайево, Видение Павлово и др.). В тях не се разказва за историята на Сътворението, за устройството на невидимия свят и неговите обитатели, а за съдбата на човешкия род в „последните времена" преди Второто пришествие и Страшния съд. Наред с това те не могат да се определят като „чисти" апокалипсиси, какъвто е напр. Апокалипсис на Йоан Богослов. В преобладаващата част от тях в текста се разграничават ясно две части – летописна и апокалиптична. В първата част обикновено се говори за редица владетели, които ще управляват в световната история и по-конкретно – в българските земи – преди настъпването на „последните времена" и идването на Антихриста. Във втората част най-често се включва популярната на Балканите византийска легенда за „последния цар" Михаил[7], господството на Антихриста и картината на второто пришествие. Интерполациите с оригинален произход в духа на патриотичната народна легенда са вложени преди всичко в летописната част, която в Български апокрифен летопис е най-обширна и има характер, близък до кратките хроники. В този смисъл пророчествата, носещи имената на Даниил и Исайя представляват историко-апокалиптични творби, в които намират продължение тенденциите от официалната историческа книжнина през IX–X в., но трансформирани в нова форма, наложена от променената политическа обстановка. Първостепенно място в тях заемат събития, съвременни за анонимните автори, представени като част от световния исторически процес в духа на християнската есхатология.

Приема се, че библейският първоизвор на византийските апокрифни апокалипсиси, в които са отразени исторически реалности, е каноничната книга на пророк Даниил[8], типичен образец на старозаветна апокалиптика, най-късно оформена като пророческа литературна творба. Историческият и политическият елемент в Книгата е непосредствен израз на актуални за тогавашното общество в Юдея месиански идеи – очакването на месианските времена, на всемирния съд

---

[4] А. Милтенова, М. Каймакамова. Неизвестно старобългарско съчинение от XI век. – Palaeobulgarica, 7, 1984, № 4, 52–73.

[5] П. С. Срећковић. Цит. съч., 17–20.

[6] П. С. Срећковић. Стари српски хрисовули и акти, биографије, летописи, типици, поменици, записи и др. – Споменик Српске краљевске академије, 3, 1890, 160–193; Й. Иванов. Богомилски книги и легенди. С., 1970, 180–187.

[7] А. Н. Веселовский. Легенда о последнем императоре. – В: Опыты по истории развития христианской легенды. – Журнал Министерства народного просвящения, 178, 1875, 283–331; A. A. Vassiliev. The emperor Michael III in Apocryphal Literature. – Byzantina metabyzantina, 1, 1946, 237–248; P. Alexander. The Medieval Legend of the East Roman Emperor and is messianic origin. – Journal of the Warburg and Couetauld Institutes, 41, 1978, 1–15.

[8] Сл. Вълчанов. Тълкуване на книгата на пророк Даниил. С., 1975, 4–8.

над човечеството и на есхатологическата победа на Месия в „последните времена", след което ще настъпи „божието царство" на земята. В първите векове от н.е. месианските идеи се свързват с идеите на хилиазма – учение за „хилядолетното божие царство", намерило израз в редица съчинения от различни епохи[9]. Както в Рим, така и във Византия тези идеи по-късно се видоизменят, пораждайки богата книжовна традиция от политически пророчества и предсказания. Те се отнасят към действията на един или друг владетел и възникват в периоди, когато съдбата на империята е застрашена от външни врагове или вътрешни смутове[10]. Вероятно произведението, означено в гръцките индекси на забранените книги като „Псевдоепиграф на Даниил" има непосредствено отношение към тази традиция. В славянските индекси то отсъства. Навярно първообразът на текста е възникнал не по-рано от VII–VIII в. на гръцки език. През IX в. вече са известни няколко византийски редакции, в една част от които тълкуването на библейската Книга на пророк Даниил е контаминирано с фрагменти от Откровението на Методий Патарски. Около 827–828 г. в Сицилия бива съставен апокрифен гръцки текст, известен също като Псевдо-Даниил, в който намират отражение арабските нашествия от VIII–IX в. Тази редакция на творбата, която се смята за една от най-ранните и не е достигнала до нас в гръцки преписи, бива преведена на старобългарски език още в края на IX или през първите десетилетия на X в., вероятно от книжовници, принадлежащи към Симеоновия кръг[11]. Преводът е запазил редица топоними, характерни за Сицилианската редакция.

Друго произведение, проникнало рано в старобългарската книжнина и оказало съществено влияние върху развоя на историко-апокалиптичните съчинения, е Откровението на Методий Патарски (Псевдо-Методиев летопис). То е преводна византийска есхатологическа творба, написана през VII в. на сирийски език[12]. В средновековните ръкописи се приписва на Методий, епископ в гр. Патар в Ликия (Мала Азия), живял през III–IV в. В старата българска литература произведението е превеждано няколко пъти, като първият превод – също както и преводът на Видение Даниилово – вероятно е направен от книжовниците около цар Симеон. Това показва анализът на езика и стила на най-ранните преписи в сравнение с други преводни творби, излезли под перото на книжовниците от Златния век.

В условията на византийското владичество, когато българската държава е загубила временно своята политическа и културна самостоятелност, пророческите съчинения се превръщат в една от най-характерните прояви на книжовния живот. Общо те се включват в тенденцията за отдалечаване от идейните и стилистичните особености на официалната литература и сближаване с отликите на народното легендарно предание, която е свойствена на преобладаващата част от книжовната продукция на български език през XI–XII в. Тематично и със своя персонаж създадените по време на византийското владичество историко-апокалиптични творби са тясно свързани с първите преводи от X в.

---

[9] Ив. Снегаров. Кратка история на съвременните православни църкви. I. С., 1944, 10–12; С. С. Аверинцев. Хилиазм. –В: Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970, с. 435.

[10] В. М. Истрин. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические Видения Даниила. М., 1897, 153–255.

[11] P. Alexander. Le débutes des conquêtes arabes et la tradition apocalyptique Byzantino-Slave. – In: Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire. London, 1978, 5–35; Кл. Иванова. За Хилендарския препис на първия Симеонов сборник. – Старобългарска литература, 5, 1979, с. 59, 67, –69–70.

[12] P. Alexander. Medieval Apocalypses as Historical Sources..., 997–1018; М. В. Кривов. Откровение Псевдо-Мефодия Патарского как отражение народных взглядов на арабское нашествие. – Византийский временник, 44, 1983, 215–221.

В този смисъл твърде показателна е ръкописната традиция на Видение Даниилово. Въз основа на първоначалния превод от X в. през втората половина на XI в. се създава интерполиран текст, който отразява разгрома на въстанието на Петър Делян. Наред с това по същото време като негово продължение възниква Тълкувание Даниилово, което представлява оригинална компилация от няколко източника. В съдържанието на Тълкуванието се набелязват няколко основни момента, които характеризират творбата като ярка проява на книжовното творчество през епохата. Тя започва със задължителната уводна пророческа формула, в която се подчертава, че ще се разкрият събития, доверени на пророк Даниил от Бога. Следва изброяване на седемте царе в света, увенчани от Бога, както и на техните царства. Непосредствено след Константин Велики, основателя на Цариград, е поставен Борис-Михаил, наречен с прабългарската титла „каган" (хаган) – той „ще се въздигне сред българите" и ще основе българското царство; „не им е дадено (от Бога) царство на българите, но те с насилие го придобиха". В поредицата от владетели са включени след това Симеон и Петър, обрисувани в положителна светлина. Отбелязани са размирициte след Петровото царуване: „Тогава ще се изправят брат срещу брата, и град срещу града, и страна срещу страната". Следващ момент в произведението е легендата за цар Михаил, приел отличителните черти на „последния цар", като същевременно действията му са конкретизирани с оглед на действителни исторически събития от въстанието на Петър Делян през 1040–1041 г. Неизвестният автор е съкратил голяма част от апокалиптичните елементи в легендата, пренасяйки победите на „последния цар" в „последните времена" към един цар-спасител и победител на „русите брады" през XI в. С последната метафора са означени норманските наемници начало с Харалд Хардрад, с помощта на които жестоко бива потушено въстанието[13]. Фактът, че Видение Даниилово и Тълкувание Даниилово отразяват конкретна историческа действителност в определена географска област, проличава от анализа на топонимите в двете творби. Те насочват вниманието към областта между София (Средец), Скопие и Солун: легендарният цар се среща с противника си на Овче поле, където го разбива; Средец е споменат няколко пъти като място за велики битки; особено място заема сражението при крепостта Бояна; опора за въстаниците е планината Витоша, където „са събрани много (мощи на) светии от всички земи"; говори се за Велбъжд (Кюстендил), Солун, Главиница, Струмица, Перник, Мраката, Дунав и др. В текста на Видение Даниилово – за разлика от Тълкуванието – топонимите са били добавени допълнително на подходящи места. Освен това в него анонимният книжовник е внесъл няколко имена на български владетели, сред които – на Гавриил Радомир (1014–1015) и на Иван Владислав (1015–1018) – последните български царе преди окончателното падане на западните предели от страната под византийско владичество. Това е уникален факт в писмената традиция.

Допълнителни доказателства за формирането на цикъл от историко-апокалиптични съчинения през втората половина на XI в. намираме в Сказание Исайево[14]. Сказанието представлява оригинална българска творба, в която са намерили място същите исторически събития, както във Видение и Тълкувание Даниилово. За разлика от тях в текста са пропуснати поредицата от византийски императори и реалиите, свързани с византийската история. На фона на библей-

[13] М. К а й м а к о в а. Две старобългарски летописни съчинения от XI в., с. 91.

[14] Превод на съвременен български език в: Стара българска литература. Т. 3. Исторически съчинения. С., 1983, 71–76.

ския мотив за бедствието, което ще настъпи с идването на „измаилтяните" в „последните времена", развит в Откровението на Методий Патарски, неизвестният автор пренася тези събития в българските земи. Първият владетел, „тридесет и седми" поред, е наречен Гордий, а по прякор – Чигочин. Името му се свързва с прабългарския вожд Грод (Горд) по времето на византийския император Юстиниан I (527–565)[15], а прякорът му е модификация на израза „по чин чигот" – прабългарска титла, известна от редица гръцки и старобългарски паметници[16]. Споменаването на тази личност свидетелства за живата приемственост в историческия процес, основа на незаглъхналата слава на прабългарите. Следващ момент в Сказание Исайево е идването на цар Гаген, по прякор Одолян, т. е. „хаган О Делян" (грц. ὁ Δολέανος), събирателен образ на действителната историческа личност (споменато е напр., че той е с извадено око, което е исторически факт) и на легендарния цар-спасител и победител на „русите бради". Проследени са подробно битките между двете войски – около Средец, Витоша, в местността Пет могили, на Граово поле, на Овче поле, а като опора за въстаниците са посочени Земен и Перник. Въпреки легендарната форма на повествованието то е ценен исторически извор за хода на въстанието, създаден от български книжовник. Съществуват данни от византийските хроники, че именно Средецката област е оказала най-решителна съпротива срещу византийската власт, превръщайки се в последна крепост на въстаниците. Но хронистите не сочат подробни сведения за военните действия, нито за перипетиите, през които минава съдбата на въстаниците, така че подробностите, съдържащи се в Сказание Исайево, и особено – топонимите, обогатяват представата за тези исторически събития. Разказът показва, че в народните среди устойчиво се е запазило историческото съзнание, намирайки израз в сътворяването на легендарни летописи.

За по-точната хронология на възникване на Сказанието допринася анализът на разказа за нашествието на нехристиянски народи от север след трагичната гибел на Гаген-Одолян, т. е. на Петър Делян, на Овче поле. Тези нашественици, наречени от анонимния автор „въгри", достигат до Солун и го нападат, но биват избити от жителите му. Интерес представлява и сведението, че част от тях били се покръстили. Според византийските източници около 1064 г. узите в три орди, наброяващи 600 000 души, успяват да преминат р. Дунав и се спускат към Солун. След като в резултат на усилията на византийските пълководци по времето на Константин X Дука (1059–1067) узите биват разбити, една част от тях остава в западните български земи, бива покръстена и се заселва там[17]. Жестоките грабежи, които извършват узите през втората половина на XI в., правят напълно възможно отразяването на техния поход от 1063–1064 г. в Сказание Исайево.

Народностно-патриотичната тенденция намира най-ярък израз в Български апокрифен летопис, който представлява завършващо звено в цикъла от историко-апокалиптични творби. Летописът по своеобразен начин обобщава усилията на книжовниците да вдъхнат народностно самочувствие, да укрепят самосъзнанието на българите. В творбата споменът за българското царство е представен в най-обширен вид – от самото му основаване до съвременната дейст-

---

[15] В. Н. Златарски. История на българската държава през средните векове. Т. 1. Ч. 1. С., 1972, 134–135.

[16] Ив. Дуйчев. Върху някои български имена и думи у византийските автори. – В: Проучвания върху средновековната българска история и култура. С., 1981, 341–342.

[17] В. Н. Златарски. История на българската държава през средните векове. Т. 2. С., 1972, 118–119.

вителност на автора. Наред с това, че по тип повествование, по художествена образност, по дух и насоченост Апокрифният летопис се родее с разгледаните дотук произведения, в него е използван много по-широк кръг източници – както от народното предание, така и от книжовната традиция.

В композиционно отношение летописът се състои от уводна част, в която пророк Исайя „по Божие повеление" е въздигнат до седмото небе, за да получи откровение от Бога за събитията в „последните времена", и от летописна част с характер на хроника. Уводната част е заета от преработен гръцки извор, като е съобразена със замисъла на неизвестния автор да утвърди богоизбраността на българския народ[18]. Основен белег на летописната част е тясното преплитане на легенда и историческа достоверност. В началото е отделено подобаващо място на основаването на българската държава, свързано с идването на прабългарите в североизточните земи: „Исайе, възлюбленi мой пророче, иди на запад от най-горните страни на Рим, отлъчи третата част от куманите, наречени българи, и насели земята Карвунска, която опразниха римляни и елини". Достоверността на сведенията за установяването на прабългарите в Малка Скития е безспорна и се подкрепя от византийските извори. С името „кумани" българите са назовани и в известието, отнасящо се до управлението на цар Испор (Аспарух), като се казва, че те са били езичници и винаги са били врагове на гръцкото царство – „за много години". Този момент намира паралел в летописните каменни надписи, в които се прави рязко разграничение между българи-езичници и ромеи-християни. За разлика от каменната историопис авторът на Апокрифния летопис е пречупил тази идея през християнския мироглед, затова прабългарите-езичници са „погани", безбожници, които пребивават в безчестие. Представянето на българите като „кумани" носи и друг смисъл – именно през XI в. куманите представляват сериозна военна заплаха за Византия. Ето защо – следвайки замисъла си да покаже военната мощ на българската държава, авторът възкресява спомена за дългогодишната борба, в която тя се е утвърдила.

Българите са представени като голямо множество, населяващо областта между Дунав и Черно море. С легендарни имена (Затиуса и Ереуса) са споменати реките Днепър и Днестър. Териториалното ядро на държавата е обозначено с „Карвунска земя", т. е. областта на днешна Южна Добруджа. Отбелязана е и ролята на славяните при образуване на държавата – чрез известието за легендарния цар Слав, който издигнал сто могили. Той е посочен като пръв български владетел, в чието царство имало голямо изобилие – представа, запазена в устното народно предание. Като негов непосредствен приемник е посочен Испор (Аспарух), основател на градовете Дръстър (Силистра) и Плиска. Той отново носи чертите на фолклорен герой: появил се е като „детище, носено в кошница три години". В народната памет добре се е запазил споменът за основаването на първата българска столица (Плиска), както и за войните, които Аспарух води с хазарите, наречени в духа на историческите апокалипсиси „измаилтяни". Годините на царуването на Аспарух (172), както и на Слав (119) са резултат от желанието на автора да подчертае старинността на българската държава и имат паралел в Именника на българските ханове, в който също се отрежда библейска възраст на владетелите.

В образите на цар Борис-Михаил и на Симеон особено силно се чувства стремежът към идеализация на българските монарси. Борис е благочестив и

[18] Й. Иванов. Богомилски книги и легенди, 176–178. Новобългарски превод на летописа в: Стара българска литература. Т. 3. Исторически съчинения, 60–65.

благоверен, строи много църкви и градове. Политическото могъщество на държавата по негово време е възвеличено чрез сведението за покръстването на цялата българска земя. Областта около р. Брегалница е посочена като център на християнска България – легендарно известие, което се среща и в други паметници от XII–XIII в.[19] С царуването на Симеон авторът изрично свързва основаването на Преслав, наречен „велики", както и разширяването на границите на царството, което според него се е простирало чак до Солун. Специално внимание заслужава отношението на Симеон към неговите поданици, от които взима „едно повесмо (вълна) и лъжица масло, и яйце на година. Това бе неговият данък от неговата земя, от неговите люде, и нищо (повече) не искаше той".

Цар Петър, представен като син на Симеон, заема особено място в съзнанието на автора, който се прекланя пред неговата светост. По негово време благоденствието на народа достига фантастични размери: „Имаше обилие от всичко, сиреч пшеница и масло, мед, мляко и вино, и вреше и кипеше от всяко Божие дарование, и нямаше оскъдност от нищо, но имаше ситост и обилие от всичко по Божие изволение." Знаейки, че Петър е бил съвременник на Константин Багренородни (913–959) и съпругата му Елена, книжовникът допуска хронологическа несъобразност и ги отъждествява с Константин Велики и майка му Елена (324–337). На това място е вмъкната популярната легенда за намирането на кръстното дърво в Ерусалим, чрез която българската държава се свързва още по-категорично с останалите християнски царства. Легендарен характер има и известието, че цар Петър умира в Рим, т. е. смесва се гроба на българския цар с гроба на апостол Петър[20]. По време на управлението на Петър е включено сведението за походите на киевския княз Светослав в българските земи, с подчертана отрицателна оценка от страна на патриотично настроения автор.

Следващата част от творбата обхваща събитията и владетелите след падането на североизточните предели на страната под византийско владичество. Тук авторът е използвал предимно гръцки извори, в светлината на които съобщава сведения за царуването на редица византийски императори: Никифор Фока (963–969), Василий II (976–1025), Роман Аргир (1028–1034), както и на няколко легендарни личности. Императорите са представени като български царе, управлението им е идеализирано, а българската земя по тяхно време е изпълнена с блага. Цар Селевкий (наречен още Симеклит), поставен по хронология преди тях, вероятно се свързва с личността на Самуил. Като център на неговото управление е посочена Средецката област и му се приписва строителството на Пловдив, Срем, Брезник и Ниш.

Важно място в Апокрифния летопис заема разказът за Петър Делян. Той е наречен „каган" (подобно на Сказание Исайево) и също е обявен за цар на българите, който извършва строителна дейност и воюва за границите на царството. Известието за смъртта му – от ръката на другоплеменник на Овче поле – напълно съвпада със сведенията от Сказание Исайево и Тълкуване Даниилово. Този факт е исторически достоверен. Произведението завършва със съобщение за печенежките нахлувания на юг от р. Дунав, които зачестяват от 40-те години на XI в. нататък. Това се приема като указание за хронологията на творбата, която се предполага да е съставена към края на XI и началото на XII в.

---

[19] Л. Г р а ш е в а. Брегалнишка мисия. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. 1. С., 1985, 237–243.

[20] Й. И в а н о в. Богомилски книги и легенди, 283–285.

Някои особености в мирогледа на автора на Апокрифния летопис поставят въпроса за влиянието на богомилството върху неговите възгледи[21]. Като доказателство за следи от богомилска идеология в произведението се посочват неговото отрицателно отношение към войните и военните действия и в подчертаването на безбрачието като добродетел и признак на светост. Тези моменти от творбата имат и друго, по-логично обяснение – вероятната монашеска принадлежност на книжовника или причисляването му към нисшето духовенство, за което отделни представи на народното християнство не са били чужди през тази епоха[22]. Към такава среда се предполага, че са принадлежали и анонимните съставители на другите историко-апокалиптични съчинения от XI–XII в.

През втората половина на XII до 50-те – 60-те години на XIII в. възниква и се разпространява друг цикъл от исторически апокалипсиси и пророчества, в които намират израз събуденото народностно съзнание преди и по време на освободителното движение начело с Асеневци, а по-късно – възобновяването и укрепването на българската държавна институция и на българската патриаршия в 1235 г. Те непосредствено продължават традицията, съществувала по време на византийското владичество, с нейната народностно-патриотична насоченост. Характерно е, че в произведенията от този тип, преведени или съставени през XII–XIII в., месианската идея придобива нов смисъл – в редица текстове се подчертава, че българите са тези, които имат първенство в сферата на православието. Тази идея в известен смисъл е последица от отзвука на кръстоносните походи и падането на Цариград под господството на латините в 1204 г., но изразява и стремежите на българската държава към приоритетна роля на Балканите при новите политически реалности на тринадесетия век. Историко-апокалиптичните съчинения от тази епоха са проникнати от осъзнато самочувствие на българите като защитници на православието, като „богоизбран" народ, който продължава своята историческа мисия[23].

Продуктивността на жанра през този период се изразява в богатството от разнообразни по своите специфични особености жанрови форми: пророческа реч, произнесена от името на пророк Даниил или Исайя (От светите (книги) видение на пророк Даниил; Видение на пророк Исайя за последните времена); сюжетно повествование с елементи на пророческа реч (Сказание за Сивила); афористични предсказания за съдбата на градове и народи, близки по форма до гръко-римските оракули (Пандехово пророческо сказание); пророчества под формата на въпроси и отговори (Разумник-Указ). Пророческият елемент, подчинен на патриотичната идея, става съставна част от легендарни агиографски творби (Солунска легенда).

Видението на пророк Даниил[24] е преводно-компилативно съчинение, възникнало непосредствено след превземането на Цариград от латините в 1204 г. Подобно на гръцкия си извор – Последно видение на пророк Даниил – текстът

---

[21] Й. И в а н о в. Цит. съч., 273–287.

[22] М. К а м а к а м о в а. „Български апокрифен летопис" и значението му за българското летописание. – Старобългарска литература, 15, 1984, 51–69

[23] В. Г ю з е л е в. Възобновяването на българското царство в среднобългарската книжовна традиция. – В: Средновековна България в светлината на нови извори. С., 1981, 42–50; А. М и л т е н о в а. Неофициалната книжнина на XIII век в контекста на идейните и литературните тенденции на епохата. – В: Търновска книжовна школа. Т. 4. Културно развитие на българската държава (краят на XII–XIV век). С., 1985, 102–114.

[24] Новобългарски превод в: Българската литература и книжнина през XIII век. С., 1987, 158–159, 259–269 (коментар).

започва с патетично възклицание: „О, горко ти, седмовръхи Вавилоне!“, с което се оплаква съдбата на византийската столица. Византийското самодържавие е оприличено на „змия, която съска срещу убийствения лъв“, като с „лъв“ според средновековната символика са означени латините. В творбата те са наречени още „русият род“, който „ще се надигне от четири посоки и ще обърне лицето си към запад и към Седмохълмия. Нарисувана е апокалиптичната картина на разорението на Цариград, което идва като изкупление на многобройните грехове на жителите му. Изтъкната е непобедимата сила на латините и жестоката битка с тях: „Балдуиновият народ ще срази осемнадесет неприятелски войски, и ще победи всеки един другия. И ще има голяма битка, каквато никога не е била; и ще паднат седем по седем хиляди честни души“.

Непосредствено след това пророчество следва текст, сравнително малък по обем, който няма съответствие в гръцките извори. Той е съставен въз основа на отделни образи от библейската книга на пророк Исайя, от Откровение на Йоан Богослов и от пророчествата, приписвани на Лъв VI Мъдри (886–912). Смисълът му е съсредоточен върху някаква предстояща битка с латините, в която ще се реши съдбата на Цариград. С приповдигнат тон се говори, че „остриганите бради бягат“, че Златните врати, вратите на св. Роман и на св. Николай (едни от главните входни порти на града) се отварят, а „Господният престол чака“. Ако се съди по общата насоченост на текста, може да се допусне, че в него намират отзвук успешните военни действия на цар Калоян срещу Латинската империя – битката при Одрин, войната в Тракия и в македонските земи с център Солун. В ликуването, с което се очаква предстоящата кървава, но съдбоносна битка, прозират надеждите за господство над византийската столица, които са били налице във външнополитическите планове на цар Калоян.

Заслужава да се отбележи, че споменатите исторически събития са облечени в оригинална художествена форма, която представлява сплав от трафаретната библейска образност и фолклорни мотиви. Отделни части от творбата звучат като заклинание, още повече, че текстът е организиран в ритмо-синтактични цялости, което засилва неговото въздействие.

Виденията на пророк Исайя за последните времена[25] обхваща събития от твърде широк период — от падането на Цариград в 1204 г. под удара на кръстоносците докъм 60-те години на XIII в. Произведението има компилативен характер, като досега не е известен гръцки текст, който би могъл да се смята за негов възможен извор. Ако се съди по съдържанието и стила, при съставянето му са използвани вече преведени на старобългарски език сродни творби. Показателно в това отношение е пълното текстуално съвпадение между уводната част на Видението и уводната част на Български апокрифен летопис: пророк Исайя е въздигнат до седмото небе, за да получи откровение от Бога за това, което ще се случи в „последните времена“.

Сигурна опорна точка за разглеждане на съчинението като проява на българската гледна точка към историческите събития са мястото и ролята, които се определят на т. нар. „Мезина земя“, т. е. Мизия. Тя е богоизбрана земя, през която минава реката, наречена „скритият рай“ (смесване между р. Дунав и митичната райска река, известно и от други паметници); „там ще процъфти жезълът от Йесеевия корен“, което означава, че в тази земя ще процъфти най-праведното, Христовото царство. Казано е също така, че там ще бъде последното царство в

[25] Новобългарски превод в: Българската литература и книжнина през XIII век. С., 1987,159–162, 263–266 (коментар).

световната история, а то ще просъществува до „последните времена": „Когато видите края на царството в Мезина земя, после няма да се издигне цар от това коляно."

В творбата е изразено отрицателното отношение към последните византийски императори, довели столицата и страната до разорение: „... те ще погубят всичките си велможи и в жестокостта си ще осрамят Романия". Анонимният автор предава в духа на средновековната символика отношенията между балканските народи през първата половина на XIII в., означавайки ги с животни. Така например пророчеството: „Защото е писано: няма лъвчето с лъва да пасе!" може да се тълкува в смисъл, че не са възможни приятелски отношения между „лъвчето" – младия български цар Михаил II Асен (1246–1256) и „лъва" – Латинската империя. В съчинението многократно се говори за „безмилостен змей", който ще дойде в „дървеници" (дървени плавателни съдове) и ще достигне западните български земи чак до Овче поле. Въпреки че е много трудно да се даде еднозначно тълкуване на текста, може да се допусне, че се визират действията на Теодор II Ласкарис в македонските земи през средата на XIII в., или пък опустошаването на областта около Солун от куманите по същото време[26]. В историко-апокалиптичните творби много често се натъкваме на преплитане на различни събития, принадлежащи към различни епохи, което е отличителна черта и на Видението на пророк Исайя за последните времена.

Пандеховото пророческо сказание[27] съдържа ценни сведения за погледа на старобългарския книжовник към заобикалящата го действителност и за начина, по който той я оценява. Тук намира отражение идеята за преходността на „стария", езическия Рим, разпространена както във византийски, така и в стари славянски есхатологически съчинения (Откровение на Методий Патарски, Сказание за Сивила, Разумник-Указ). Като наследник на „стария" Рим е посочен Цариград, но той не изпълнява вече тази роля, защото ромеите са царували в него до „кир Маноил цар" (т. е. до Мануил I Комнин, 1143–1180). Правят се предсказания за важни балкански средища – Драч, Солун, Адрианопол (Одрин), както и за съдбата на татари, кумани, руси, унгарци, сърби и българи. Привлича вниманието пророчеството за българите, което гласи: „Българинът е млад, и докато двама се бият, третият ще бъде пръв; младостта е промяна на царство". Изследователите свързват „младостта" на българина с детската възраст на българските царе от 40-те и 50-те години на века: Каломан I Асен (1241–1246) и Михаил II Асен (1246–1257), синове на Иван Асен II. „Докато двама се бият, третият ще бъде пръв" е заемка от популярните пророчества, които се приписват на имп. Лъв Мъдри, вероятно познати на старобългарския книжовник от средата на XIII в. Текстът би могъл да се тълкува най-общо като свидетелство за противопоставянето на България срещу останалите ѝ съперници на Балканите, което отговаря на стремежа към хегемония на българските царе от това време. В такъв случай „промяна на царството" би трябвало да означава „промяна на ролята на царството, на неговото значение спрямо останалите цар-

---

[26] В посланието на Тодор II Ласкарис, изпратено след сключване на мирния договор между Никейския император и Михаил II Асен през 1256 г., по сходен начин са означени с животни видни политически фигури и балкански народи: с „мечка" е означен руският княз Ростислав, а с „вол" – българите.

[27] Г. С. Р а д о й ч и ч. Пандехово сказание 1259 г. (О Византии, татарах, куманах, русских, венграх, сербах, болгарах). – ТОДРЛ, 16, 1960, 161–166. Новобългарски превод в: Българската литература и книжнина през XIII век..., 162–163, 266–269 (коментар).

ства". Въз основа на казаното за сърбите (победата на сръбските войски над войските на Никейския император) и за малолетния император Йоан IV Ласкарис, „унизен" от Михаил VIII Палеолог, който се провъзгласява за император през януари 1259 г., пророчеството се датира около тази година.

Сказание за Сивила и Разумник-Указ съдържат една актуална идея за българското общество през XIII в. – мястото на българите в сферата на православието и тяхното историческо предопределение. В Сказание за Сивила – компилация върху определен гръцки извор – деветте хронологично последователни поколения от първообраза са преосмислени в девет народа: българи, ивери, гърци, евреи, фрънзи (франки, т. е. латини), сириани, аркади, сарацини, татари. Първите три от тях – българите, гърците и иверите – заместват първите три поколения от гръцкия текст, чиято характеристика е в духа на библейската митология. Българите са тези, които не само са носители на всички средновековни добродетели, но „те ще предадат правата вяра Богу, превъзхождайки целия свят"[28]. Първенството на българския народ в сферата на православието свидетелства за живата приемственост с духовните традиции на Първата българска държава, в която доминира борбата за утвърждаване на Кирило-Методиевото дело. Преминавайки през годините на византийското владичество, тази идея добива ново измерение, израз на законната гордост от възстановяването на държавната и църковната институция. В същото време характеристиката на гърците в Сказанието се откроява не само с отрицателното отношение към вековния враг – Византия, но и с чувството за морално превъзходство над него, което отговаря на историческата обстановка през средата на XIII в. Много сходно степенуване на царствата в световната история с аналогична характеристика се съдържа в оригиналното въпросо-ответно произведение Разумник-Указ. Отново е подчертано, че „в българското царство е Светият дух", както и че именно българите ще предадат Богу християнството. Новото тук е, че се степенуват и правоверните (т. е. православните) книги, сред които в някои преписи българската книга тенденциозно е поставена на първо място, с което още веднъж се изтъква приносът на българите в световното духовно наследство.

Тринадесетият век наследява от времето на византийското владичество богата историко-апокалиптична книжнина, която доразвива в патриотичен дух, достигащ до месианизъм. Жанрът на пророческите сказания се оказва извънредно продуктивен, тъй като се вписва в обществено-политическите тенденции на епохата. В този жанр много по-изразително, отколкото в официалната литература, намират място актуалните идеи на епохата и преди всичко – осъзнатото самочувствие на българите след възстановяването на държавната традиция. Не на последно място историко-апокалиптичните съчинения представляват ценност като литературни творби с богата образност, в които си взаимодействат библейската апокалиптика и фолклорното митологическо мислене. Със специфичната си стилистика те внасят нови нюанси в представата ни за формите и моделите, в които намира проява народностното историческо съзнание на прелома между две епохи[29].

---

[28] Новобългарски превод в: Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи, 340–342; Българската литература и книжнина през XIII век, 169–170, 275–279 (коментар).

[29] Изчерпателно изследване на историко-апокалиптичната литература и критическо издание на текстовете в: В. Тъпкова-Заимова, А. Милтенова. Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България. С., 1996, 360 с.

ЖАНРОВИ ПРОБЛЕМИ И ОСОБЕНОСТИ НА СТАРОБЪЛГАРСКАТА БЕЛЕТРИСТИКА

Майя Йонова

Обемът на понятието старобългарска белетристика все още не е достатъчно изяснен. В историята на българските медиевистични изследвания е засвидетелствана по-разширена представа за този дял от старобългарската литература – в книгата на Йордан Иванов „Старобългарски разкази“[1] са включени творби с различна жанрова характеристика: проложни жития, разкази за мощи, части от похвални слова, исторически разкази. В системните курсове по старобългарска литература[2], както и в по-късни изследвания[3] старобългарската белетристика се възприема по-определено и терминологично изчистено – разглеждат се ограничен кръг произведения, предимно преводната белетристика с антична, източна и средновековна тематика и някои оригинални старобългарски творби. За основен жанров признак, който отграничава белетристичните произведения, в изследването на Л. Грашева се приема „разгърнатата в повествователна форма светска тема“[4].

Към белетристиката, или по-точно „на границите на белетристиката“, някои изследователи отнасят и патеричните разкази[5]. Голяма част от тях са тематично и структурно свързани с агиографията и наподобяват новелистично разработените разкази за мощи, в други изследвания те се разглеждат като междинен жанр между агиография и белетристика[6].

Класификацията на старобългарската литература по жанров признак може да бъде извършена само ако се уточнят всички съществуващи жанрови форми в нея, като се имат предвид генезисът и функцията им. Трите тематични кръга – античен, източен и средновековен – представят най-разнообразни по произход и особености творби, възникнали в различни етапи на литературното развитие. Затова при изясняване на жанровите форми логическата класификация принудително се заменя с описателна.

В литературната теория жанрът се определя като историческа категория, ди намична и променлива в своето развитие[7]. Елементите на архаика се запазват

---

[1] Й. И в а н о в. Старобългарски разкази. С., 1935.

[2] П. Д и н е к о в. Стара българска литература. Ч. 1. С., 1950, 145–167. Също в История на българската литература. Т. 1. Старобългарска литература. С., 1962, 164–178.

[3] Пак там, с. 221.

[4] Л. Г р а ш е в а. Старобългарската белетристика. – Септември, 1967, 3, 220–232.

[5] Св. Н и к о л о в а. 1. Патеричните разкази в историята на старата българска литература. – В: Старобългарска литература. Изследвания и материали. Кн. 1. С., 1971, 167–191; 2. Патеричните разкази в българската средновековна литература. С., 1980, с. 133.

[6] Кр. С т а н ч е в. Стилистика и жанрове на старобългарската литература. С., 1985, 85–90.

[7] Б. Т о м а ш е в с к и й. Теория литературы. Поэтика. М., 1927, 158–162; Р. У э л л е к и О. У о р е н. Теория литературы. М., 1978, 242–255.

в жанра, но само чрез непрекъснатото им обновление и осъвременяване[8]. Включвайки се в една жанрова традиция, произведението може да притежава нови композиционни и сюжетни отлики и по този начин отвътре да изменя облика на жанра. Така жанрът осигурява единството и непрекъсваемостта на литературното развитие. Това особено важи за произведенията на старобългарската белетристика, защото много от тях са възникнали преди оформянето на специфично средновековната жанрова система, но благодарение на адаптирането им – и идейно-тематично, и жанрово, те се приемат и развиват в православната литература на славянския свят.

Жанровите означения на произведенията на старобългарската белетристика в ръкописите често са условни и не дават ясна представа за жанровата им природа, но помагат за изясняване на възприемането им в славянската литературна традиция (доколкото голяма част от тях са преводни) и за начина на включването и разпространението им в една позната жанрова система. От библиографиите на староруската повест на В. П. Адрианова-Перетц и В. Ф. Покровска[9] и на А. А. Назаревски[10] може да се установи, че заглавията често са и указатели за жанровото функциониране на белетристичното произведение като богослужебно или чисто занимателно четиво – например от осемдесет преписа на повестта „Варлаам и Йоасаф", представени в библиографията на Назаревски, двадесет и три носят жанровото означение „житие". Някои от белетристичните произведения се включват (цялостно или частично) в определени устойчиви състави и често променят фабулно-сюжетните си особености и идейните си акценти – части от „Варлаам и Йоасаф" (т. нар. притчи) се включват в състава на Обикновения пролог като назидателно християнско четиво[11], а Псевдо-Калистеновата Александрия съставя част от първата и втората редакция на Елинския и Римски летописец и се възприема главно като историческо четиво[12].

Особено важен проблем за жанровата характеристика на старобългарската белетристика са откриването и изследването на първичните, основни или *примитивни* жанрови форми. В исторически план те съществуват самостоятелно, а при писменото оформяне на по-големи повествователни цялости се включват като структурни единици в тях – това са писма (кореспонденцията на Александър), отчети за пътешествия, мемоарни записки, фолклорни легенди, притчи и др.[13] Те започват да се разпространяват и самостоятелно, като наличието им свързва старобългарската литература с развитието на литературния процес в по-широки временни и пространствени очертания.

Александрията в двата си основни варианта – Хронографическа и Сръбска, е една от най-популярните белетристични творби в славянския свят. По отношение на нея за първи път в литературната теория на старобългарската литература се прилага означението *роман* – „С богом починајем романац, житије и повесу..."[14] Трябва обаче да се има предвид, че това заглавие се открива в един

[8] М. Бахтин. Проблеми на поетиката на Достоевкски. С., 1976, с. 122.

[9] Библиография истории древнерусской литературы. Древнерусская повесть. Сост. В. П. Александрова-Перетц и В. Ф. Покровская. Вып. 1. М.–Л., 1940.

[10] Библиография древнерусской повести. Сост. А. А. Назаревский. М.–Л., 1955.

[11] И. Н. Лебедева. Повесть о Варлааме и Иоасафе. Л., 1985, 70–89.

[12] В. Истрин. Александрия русских хронографов. Исследование и текст. М., 1893, 123—139, 140 и сл.

[13] Известно е например, че Псевдо-Калистеновата Александрия съдържа много митически и полулегендарни писма, които някои изследователи смятат за основа на романа. Вж. В. Истрин. Цит. съч., 20–21, където са посочени някои мнения.

[14] Б. Трифуновић. Азбучник српских средњовековних књижених појмова. Београд, 1974, с. 287.

ръкопис (Михановичевия), който Р. Маринкович в своето изследване на историята на текста на Сръбската Александрия отнася към третата четвърт на XVI в.[15] По това време Сръбската Александрия става особено популярна сред южните и източните славяни. В изследванията често се изтъква тематичната и стилистичната ѝ близост с рицарския роман[16]. Към западното жанрово влияние насочват и формите на имената на героите от Троянската война – когато посещава Троя, Александър научава за Календуша (Агамемнон) и Мелауша (Менелай). На базата на тези форми на собствените имена в Троянската притча Б. Цонев доказа западния ѝ произход. Всичко това прави логично предположението, че както самата Сръбска Александрия търпи западно жанрово влияние, така и названието „роман" към нея е приложено по западен образец.

По отношение на Хронографическата Александрия, която много отрано става известна в славянския свят (през XII–XIII в. вече се появява съединена с хрониката на Йоан Малала)[17], това означение не се употребява. Следователно средновековното название „роман" не означава теоретично съзнание за жанра на произведението. Това, разбира се, не значи, че Псевдо-Калистеновата и Сръбската Александрия не са романи. Псевдо-Калистеновата творба за Александър е всъщност *елинистически* роман[18]. Определянето на жанра на това произведение предизвиква доста разногласия и затруднения в науката[19]. В елинистическия свят стават популярни любовно-приключенските романи, изпълнени с многобройни разкази за пътешествия и авантюри[20]. Те са типичните елинистически романи. Псевдо-Калистеновата Александрия се формира през III в. от н.е., като в нея се обединяват исторически, фолклорни и географско-етнографски тенденции[21]. Съчетавайки историческия разказ за живота на една прославена личност с фантастично-фолклорни предания и легенди за чудесни страни, Александрията отразява духа на късната античност, когато колективното начало губи своята ценност и най-важен става частният живот на човека – разбиране, което намира израз в жанровата форма на елинистическия роман. Особено важно е, че освен тази жанрова форма чрез Александрията в старобългарската литература навлизат много елементарни, *първични жанрове* – писма (кореспонденцията на Александър се полага в основата на романа), отчети за пътешествия, мемоарни записки, вероятно дневници. Всички те са вмъкнати, „вставни" жанрови форми в текста на творбата. Поради добрата циклизация и единното организиращо начало – образа на Александър и неговата предопределена съдба, тези жанрови форми функционират като сюжетни похвати, но в исторически план те са самостоятелни. Жанровата система на късната античност е екстензивна, новите жанрови образувания са типологически сходни с т. нар. Менипея (Менипова сатира). М. Бахтин обръща внимание на изключителната жизненост на

---

[15] Р. М а р и н к о в и ћ. Српска Александриа. Историја основног текста. Београд, 1969, 273–283.

[16] О. В. Т в о р о г о в. Стилистические особенности романа об Александре Македонском. – В: Александрия. Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV в. Издание подготовили М. Н. Б о т в и н и к, Я. С. Л у р ь е, О. В. Т в о р о г о в. М.–Л., 1965, 145–183.

[17] В. И с т р и н. Цит. съч., 135–136.

[18] Е. А. К о с т ю х и н а. Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. М., 1972, 22–36.

[19] Вж. напр. Б. Б о г д а н о в. Проблеми на жанра в античния роман за Александър Македонски. – Литературна мисъл, 1979, № 7, 105–118 и посочената там литература.

[20] Ф. А. П е т р о в с к и й. Византийский роман. – В: Византийская литература. М., 1974, 231–245.

[21] Е. А. К о с т ю х и н. Цит. съч., с. 35.

този конгломерат от първични жанрове и на значението му за развитието на литературата на Средновековието[22]. Александрията прави достояние на старобългарската литература и това явление. При менипеята, както и в романа за Александър, фантастиката и авантюрата се мотивират вътрешно. Те създават изключителните сюжетни ситуации за „изпитване" на философската идея. Показателен в Александрията е епизодът на срещата на Александър с голите мъдреци – рахманите, където основната философска идея за невъзможността да се постигне безсмъртие в тленния свят се проявява чрез тези, които са постигнали земното съвършенство.

Важен проблем за определяне на жанровата специфика на този късноелинистически роман са възприемането и развитието му в славянските литератури. В руската ръкописна традиция Псевдо-Калистеновата Александрия се среща само в състава на исторически сводове. В. Истрин в своето основно изследване определя пет редакции, като първата и втората се включват съответно в двете редакции на Елинския и Римски летописец, свързват се с разказа на Малала за Александър и заемат една седма част от целия текст[23]. Следователно творбата функционира като историческо четиво и се възприема като част от хронографите.

Сръбската Александрия[24] също носи жанровата характеристика „роман", но тя е вече прелюдия към жанра *рицарски роман*. Изтъкнати бяха възможните образци на този своеобразен вариант на древната творба. Темата за вярната любов, разгърната чрез съпоставка на двете двойки (Ахил-Поликсена и Александър–Роксандра), новите фантастични епизоди, провиденциализмът – от началните пророкувания на влъхвите до последното пророчество на Йеремия животът на Александър е предопределен – всички тези сюжетно-тематични атрибути рицарския роман показват, че тази романтична жанрова форма също става известна в старобългарската литература (текстът на Сръбската Александрия се среща в голям брой южнославянски преписи[25]). Доказателство е и фактът, че произведението никога не влиза в исторически сводове и компилации – то се възприема като самостоятелна жанрова форма с развлекателно-назидателен характер.

Средищно положение между рицарски роман и по-кратката повествователна форма – *повестта* – заема друго преводно произведение, т. нар. Троянска притча[26]. Наименованието ѝ е дадено от Ф. Миклошич[27] и е възприето в изследването на Б. Цонев[28], но то не отговаря на жанровата ѝ природа. Троянската притча е по-скоро повест, която е изградена върху легендарните предания на Диктис Критянина[29], мним участник в Троянската война. Този източник през Средновековието е много по-популярен от епоса на Омир, защото в него надделява типично средновековното чувство за историзъм и свидетелствата на „очевидеца"

---

[22] М. Бахтин. Цит. съч., 129–139.

[23] В. Истрин. Цит. съч., 69–139, 140–251.

[24] М. Н. Ботвиник, Я. С. Лурье, О. В. Творогов. Цит. съч.

[25] В цит. съч. на Р. Маринковић например е направен анализ на текста на 11 ръкописа, а други 17 са използвани за справки.

[26] Fr. Miklošič. Trojanska priča. – Starine, 3, Zagreb, 1871, 147–188.

[27] Пак там, с. 147.

[28] Б. Цонев. За произхождението на „Троянска притча". – СбНУ, 1981, 1–21.

[29] Романите на Диктис Критянина и Дарес Фригийски са основа на средновековните повествования за Александър. Вж. напр. О. В. Творогов. Античные мифы в древнерусской литературе XI–XVI вв. – ТОДРЛ, 1979, 1–31 и посочената библиография на с. 16.

се приемат за по-достоверни. Троянската притча, която прониква от Запад, също притежава характерните за рицарския роман теми и сюжетни особености – любовта, сбъдващото се предсказание, приключенията, но те са развити чрез помалко фабулни епизоди, отколкото в Александрията. Въпреки близостта си със Сръбската Александрия по тематика и традиции Троянската повест се възприема в старобългарската литература по-скоро като Хронографическата Александрия. Тя също влиза в състава на исторически труд. В преведената през XIV в. Хроника на Константин Манасий Троянската притча е самостоятелно съчинение, вмъкнато след разказа на самия Манасий за троянските събития[30]. Троянската притча се открива само в два преписа от всичките седем на Манасиевата хроника[31], но развитието ѝ в руската литература показва, че на нея продължава да се гледа като на историческо повествование. Тя контаминира с Манасиевия разказ за Троянската война и новополученото произведение „Повесть о создании и попленении Тройском и о конечном разорении, еже бысть при Давиде, цари Июдейском" съставя 106-ата глава на Хронографа в редакцията му от 1512 г., но се среща и в многобройни самостоятелни преписи[32]. Тази нова повест, която и в заглавието си носи своето жанрово наименование, продължава традицията на тълкуване на Троянската притча като историческо четиво.

Жанровото означение *повест* може да бъде приложено и към три преводни белетристични творби с източен произход – „Варлаам и Йоасаф", „Стефанит и Ихнилат" и „Акир Премъдри". Те са твърде различни по произход и традиции и което е по-важно за нас, по композиционно-сюжетно изграждане, но могат да бъдат подведени под едно определение, като се има предвид условността и историческата променливост на всяко жанрово понятие. И в трите произведения се откриват по-кратки вмъкнати жанрови форми със самостоятелно сюжетно повествование – *притча-аполог*, *басня*, *загадка*, *поучение-афоризъм*, които са формирали повестите, а в средновековните славянски литератури имат и самостоятелен живот в състава на различни сборници.

Повестта за Варлаам и Йоасаф е едно от най-разпространените белетристични четива и именно затова изследването на славянската ръкописна традиция все още поставя проблеми пред медиевистиката. В книгата на руската изследователка И. Н. Лебедева[33] многобройните славянски преписи на повестта са обединени според заглавията в пет основни групи (метод, прилаган и към гръцките преписи на повестта), като се застъпва схващането за два самостоятелни превода – сръбски от XIII–XIV в., към който възхожда и българската редакция на стареца Йоан, и руски от XII в.[34] Доказателство за това се счита наличието на части от повестта в първата редакция на Обикновения пролог, като се приема тезата на В. Мошин[35] за първоначален руски превод на Пролога в Киевска Русия през XII в. Но доколкото проблемът за най-ранния превод на Обикновения пролог все

---

[30] Текстът на хрониката на Манасий е издаден от I. B o g d a n. Cronica lui Constantin Manasses. Traducere mediobulgară făcută de la 1350. Text si glosar de Ioan Bogdan. Cu prefată de prof. I. Bianu. Bucureşti, 1992.

[31] М. А. С а л м и н а. О новом издании болгарского перевода хроники Константина Манассии. – В: Литературознание и фолклористика. В чест на 70-годишнината на акад. Петър Динеков. С., 1983, 105–107.

[32] О. В. Т в о р о г о в. Троянские сказания. В., 1972, с. 152.

[33] И. Н. Л е б е д е в а. Цит. съч.

[34] Пак там, 56–69.

[35] V. M o š i n. Slavenska redakcija Prologa Konstantina Mokisijskog u svetlosti vizantijsko-slavenskih odnosa12–13 vijeka. – Zb. Historijskog inst. Jug. akad. Zagreb, 1959, vol. 2, 17–68.

още не е решен окончателно (някои учени са склонни да поддържат мнението на М. Н. Сперански[36] за най-ранен атонски или константинополски превод на Пролога с участието на руски и южнославянски книжовници), въпросът за първоначалния превод на повестта все още чака допълнителни проучвания.

Напоследък бе изяснен и проблемът за произхода на повестта. Дълго време в науката се счита, че тя възхожда към биографията на Буда (Сидарт)[37], но руският тибетолог Б. И. Кузнецов доказа, че между повестта и биографията на Буда има сходство само във фабулната експозиция[38] – и Буда, и Йоасаф са затворени във великолепни дворци, за да не се сбъдне предсказанието, и двамата при влизане от двореца срещат болен, старец и мъртвец (всъщност и тези срещи не са съвсем еднакви) и това ги навежда на благочестиви размишления. Понататък във фабулно отношение не се открива никакво сходство. Според Кузнецов началната близост се обяснява с въздействието на общ прототип – сборник с нравоучителни разкази от фолклорно-литературен тип, който няма никаква връзка с будизма[39]. Тези сборници са били много популярни в Средния изток и Индия – такива са в основата си „1001 нощ", „Панчатантра", сборниците „джатак", съдържащи разкази за прераждания на Буда. Такъв фолклорно-литературен сборник дава началния писмен вариант на преданието за детството на царския син и сбъдващото се предсказание. В гръцката и славянската версия повестта получава нравствено-християнски облик и с това се обяснява функционирането ѝ като житие в славянската литература. Варлаам и Йоасаф са светци на християнската църква и повестта се помества в чети-минеите на митрополит Макарий под 17 ноември като житие на двамата, отшелници. Във втората група преписи според класификацията на Лебедева[40] повестта носи жанровото означение *житие* – „Житие и жизнь преподобныхъ отець наших Варлаама и Йоасафа, душевная ради ползы съписано от преподобната отца нашего Йоанна Дамаскина". За включването на „Варлаам и Йоасаф" към богослужебните жанрове говори и фактът, че части от произведението се откриват в Пролога. В ръкописен сборник – пролог с поучения от XII–XIII в., в ноемврийския дял се откриват пет самостоятелни части от повестта[41] – притчи, с които Варлаам поучава Йоасаф: притчата за еднорога, за пребиваващите в монашески чин, за живота и смъртта, за царя и разумния съветник и за богатите и бедните. О. В. Творогов отбелязва 125, отделни преписа на притчата за еднорога, 128 на притчата за тримата приятели[42], които влизат самостоятелно в състава на най-разнообразни сборници – в измарагди, патерици, златоусти. Относителната обособеност на притчите като самостоятелни сюжетни повествования се чувства и в цялостния текст на повестта. И ръкописната традиция, и мястото им в цялото произведение ни дават право да обособим като самостоятелни микрожанрови цялости в старобългар-

---

[36] М. Н. Сперанский. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960, 40–41.

[37] Това мнение възниква в научните изследвания от средата на XIX в. и е подкрепено от Веселовски в рецензията му за книгата на А. Кирпичников. Вж. А. Веселовский. Византийские повести и Варлаам и Иоасаф. – ЖМНП, 1877, 7, 122–154. По подробна библиография вж. в цит. съч. на Лебедева, 10–27.

[38] Б. И. Кузнецов. Повесть о Варлааме и Иоасафе (К вопросу о происхождении). – ТОДРЛ, 33, 1979, 238–245.

[39] Пак там, с. 243.

[40] И. Н. Лебедева. Цит. съч., с. 57.

[41] Пак там, с. 72.

[42] О. А. Белоброва, О. В. Творогов. Переводная беллетристика 11–13 вв. – В: Истоки русской беллетристики. Л., 1970, с. 159.

ската белетристика притчите-аполози. Трябва да се изтъкне една основна тяхна особеност – въпреки външното им сходство с новелистичния тип повествование, сюжетът им няма самостойно значение. Те са по-скоро „псевдосюжетни" повествования, чиято единствена цел е да подготвят тълкуването, поуката, дидактично заявени в края на притчите.

Повестта „Стефанит и Ихнилат" също има дълга история до превеждането си на славянски език[43]. Тя води началото си от индийския сборник „Панчатантра", част от който е преведена на арабски с известни промени под името „Калила и Димна". В резултат на неправилното тълкуване на арабските собствени имена гръцката и славянската версия се наричат „Стефанит и Ихнилат". В композиционно отношение повестта представя т. нар. обрамчваща конструкция, която се среща и в други старобългарски белетристични произведения – „Сказание за железния кръст"[44] или някои патерични разкази. В славянската версия основна композиционна рамка става разказът за двамата царски съветници. Останалите обрамчващи разкази от другите части се възприемат по-скоро като тези, които си разказват Стефанит, Ихнилат, Лъвът и Телецът. Чрез тази усложнена композиционна структура в старобългарската литература се включва една обща особеност в развитието на повествователните жанрове – рамкираното новелистично повествование[45].

Интересен жанров проблем на тази повест е и наличието на самостоятелни форми вътре в нея – *басни* и *притчи*. Степента на сцепление между вмъкнатите жанрове в „Стефанит и Ихнилат" е значително по-малка, отколкото в Александрията, затова самостоятелността и механизмът на циклизация на тези цялости са съвсем ясни. Басните в структурата на „Стефанит и Ихнилат" понякога са много сложно организирани, среща се конструкцията басня в басня. Героите на басните са животни, но в повестта те не са алегории на определен житейски тип, а условни персонажи с разностранни прояви[46]. Басните в „Стефанит и Ихнилат" се причисляват към прозаическата дидактична басня, която има своя история и път на развитие в световната литература[47]. Основен композиционен похват в повестта са диалозите, но всички те са изградени от по-малки единици – *афоризмите*. В повестта за Акир Премъдри[48] афоризмите сентенции са обособени и композиционно и относителната им самостойност е още по-ясна – това са поученията и укорите, които Акир отправя към племенника си Анадан. В много случаи тези поучения напомнят за народните поговорки и пословици и това е съвсем естествено, тъй като и в повестта за Акир те са израз на древната източна мъдрост. Типологически те наподобяват сборниците с афоризми на Менандър и Демокрит в античната литература[49] и специфичния средновековен жанр „мъдри мисли". Откъси от поученията на Акир се срещат и самостоятелно в състава на различни сборници[50]. Афоризмът също може да бъде разглеждан

---

[43] Стифанит и Ихнилат. Средневековая книга басен по русским рукописям 15–17 веков. Издание подготовили О. П. Лихачева и Я. С. Лурье. Л., 1969.

[44] Б. Ст. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. 3. С., 1978, 61–98.

[45] В. Шкловский. Художественная проза. Размышления и обзоры. М., 1961, 155–255.

[46] Я. С. Лурье. Переводная беллетристика 14–13 вв. – В: Истоки русской беллетристики. Л., 1970, 331–337.

[47] Вж. напр. статията за баснята в: Речник на литературните термини. С., 1973, 150–153.

[48] Текстът е издаден в монографията на А. Д. Григорьев. Повесть об Акире Премудром. Исследование и тексты. М., 1913, 236–264.

[49] Цит. съч., с. 152, 280–283.

[50] Цит. съч., 543–544. Вж. също А. А. Назаревский. Цит. съч., 30–31.

като една от първичните жанрови форми в старобългарската белетристика и да бъде обособен като самостоятелен микрожанр.

Повестта за Акир има древен асиро-вавилонски произход (вероятно възниква през VII в. пр. н.е.) и няколко различни версии. Липсата на гръцка версия затруднява изясняването на въпроса за произхода на славянската. В гръцката литература повестта дава основа на втората част на биографията на Езоп[51], част от която прониква и в България в преработката на М. Плануд. В старобългарската и староруската литература „Акир Премъдри" не се възприема като култово произведение и това обуславя съществените промени в късните редакции. Руската ръкописна традиция на повестта, която е по-добре изучена от старобългарската[52], показва, че тези промени се свеждат най-общо до динамизация и фолклоризация на сюжета, като се засилва и религиозно-поучителното внушение на повестта. Самостоятелни жанрови форми със сюжетна функция в състава на цялото произведение са *загадките*, с които египетският фараон изпитва съобразителността на Акир. Те са традиционни епически форми на източния фолклор, възприети и в литературните жанрове като чисто фолклорни новелистични по тип повествования. Като цяло повестта за Акир, за разлика от „Варлаам и Йоасаф", клони към по-краткия и динамичен тип повествование – новелистичния.

Термините новела и разказ не са получили в литературната теория точно разграничение. В българската литературна наука двете понятия се възприемат и употребяват като синонимни. Затова под „новелистично повествование" се разбира динамично повествование, при което сюжетният конфликт бързо се движи към своето разрешение. Същински представители на късата жанрова форма разказ в старобългарската белетристика са произведения от типа на разказите за Езоп, за кръвосмешението, за Теофана кръчмарката, след това чудесата – например чудесата на св. Георги, „Александър от Троада", разказът за произхода на самодивите, вероятно разказите за Соломон и др.

Разказът за произхода на самодивите и разказът за Александър от Троада могат да бъдат обединени от гледна точка на прякото им тематично съотнасяне с Александрията и с Троянската притча, но по фабулно-сюжетно изграждане те са твърде различни. Разказът за произхода на самодивите се открива напоследък в нови преписи[53], намира се и в един от сборниците на книжовника Ефросин от XV в.[54], (в който е преписана и Сръбската Александрия. Повествованието за дъщерята на Александър – Панора, която изпива живата вода и става невидима, наподобява кратка фолклорна новела от приказен тип. Мотивът за живата вода се среща и в източния фолклор (известни са например казахска и арменска приказка, в които се открива същият мотив), и в Талмуда (разказа за оживяването на рибите)[55]. Разказът за Александър – Парис от Троада е по-разгърнато в сюжетен план произведение, което тематично не съответства на преданията за Троянската война. В него е включен и друг мотив, свързан с византийско-араб-

---

[51] А. Д. Григорьев. Цит. съч., 316–364.

[52] Вж. нап. О. А. Белобродова и О. В. Творогов. Переводная беллетристика..., 170–180.

[53] А. Милтенова. Сказание о произхождении русалок. (К истории книжной деятельности книгописца XV в. Ефросина.) – В: Исследования по древней и новой литературе. Сборник, посвященный 80-летия Д. С. Лихачева. Л., 1987, 147–154.

[54] Текстът е издаден в: Александрия..., 141–142.

[55] Е. А. Костюхина. Александр Македонский..., 156–157.

ските отношения, и като цяло произведението има ясна дидактична насоченост (жената като причинител на всички злини), очевидно продукт на християнското Средновековие.

В литературата на XV–XVII в. кратките белетристични разкази се срещат в състава на сборниците със смесено съдържание[56]. Те образуват устойчив белетристичен състав заедно с апокрифни разкази, занимателни исторически четива и др. Разказът за кръвосмешението, в който се открива реминисценция от мотива за Едип, в тези сборници обикновено се среща като част от поучително слово на Йоан Златоуст, но в сборник от XVI в. той е преписан самостоятелно, като още в началото се подчертава занимателният му белетристичен характер: „Слишите братіе чоудо повесть...“[57] Разказът за кръчмарката Теофана често се среща в тези сборници, свързан с други разкази за злите жени и образува с тях един тематичен цикъл[58]. Разпространението на някои разкази в литературата на XVI в. показва интересите и вкуса на читателската аудитория към занимателното белетристично четиво. Именно тогава късата белетристична форма с поучително и назидателно съдържание става особено популярна.

В някои изследвания към старобългарската белетристика се включва и цикълът разкази за Соломон[59]. Действително тези разкази (напр. „Соломон и Китоврас“, „Соломон и жена му“) притежават ясно изразено новелистично повествование, на места близко до фолклорното. Митическият демон Китоврас генетически е свързан с талмудическия демон Асмодий и с Кентавъра от древногръцката митология[60]. Цикълът разкази за Соломон е запазен по-добре в руската литература и от XV в. нататък се включва в състава на Тълковната палея[61]. Тематически повечето разкази имат библейски съответствия (образец за разказите за Соломон като съдия е Третата книга „Царства“). Разказът за Соломон и Китоврас, въпреки че няма точен библейски първообраз, също се включва в състава на Палеята. Той се възприема като апокриф от средновековните книжовници – в Погодиновия индекс от XIV в. се споменава като „О цари Соломони и о Китоврасѣ басни и кощоуни“[62]. Всичко това дава възможност в съвременни изследвания върху апокрифната литература разказите за Соломон да бъдат причислени към апокрифните творби[63].

Интересна жанрова разновидност на белетристиката са *разказите за чудеса*. В жанрово отношение тези разкази могат да бъдат разглеждани като обособили се от агиографията и получили самостоятелност четива, които пазят до известна степен връзката си с житията. Те много напомнят за постбиографичните фабулни разкази за мощи в житията, които често получават новелистична обработка[64].

---

[56] А. Милтенова. Към въпроса за сборниците със смесено съдържание като литературно явление през XV–XVII в. – В: Литература, общество, идеи. С., 1986, 66—87.

[57] Пак там, с. 13.

[58] Пак там, с. 12.

[59] Й. Иванов. Старобългарски разкази..., 87–94, 270–272.

[60] А. Веселовский. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. СПб., 1872, 209–245.

[61] Я. С. Лурье. Переводная беллетристика..., 320–325, 329–331.

[62] Б. Ст. Ангелов. Списъкът на забранените книги в старобългарската литература. – Изв. Инст. лит., 1, 1952, с. 129.

[63] Д. Петканова. Апокрифна литература и фолклор. С., 1978, 21–212; също и в: Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи. Съставителство и редакция Д. Петканова. С., 1981, 106–123, 366–367.

[64] Кр. Станчев. Поетика на старобългарската литература. С., 1982, 114–119.

Дори мястото им в състава на някои сборници понякога показва тази връзка – например разказът за чудото на св. Георги с византийския воин Георги, син на Лъв Пафлагонски, се открива в ръкопис от XVII в. непосредствено след житието на св. Георги[65]. Често разказите за чудеса се обединяват и преписват заедно. „Сказание за железния кръст" представлява именно цикъл от чудеса на св. Георги[66]. По композиционно изграждане – рамкирана композиция с десет вмъкнати разказа – този цикъл много наподобява някои патерични разкази, които от своя страна също имат връзка с агиографията. Разказите за чудеса понякога изпълняват и служебни функции – „Чудото с българина", част от „Сказание за железния кръст", се среща в пролози от XIV–XV в.[67] Изобщо разглежданата жанрова форма е много продуктивна в старобългарската литература и цялостното ѝ проучване в контекста на белетристиката би дало интересни резултати относно функционирането и разпространението на разказит за мощи и би прецизирало жанровата им класификация.

Сходен по жанровата си основа е и разказът за българската царкиня Персика, който се създава по подобие на разказите за чудесата на Богородица. Мотивът за безръката девойка е много популярен в европейския фолклор и е разработен и в някои западни средновековни легенди. Този мотив, преминал в гръцката литература чрез едно от словата на „'Αμαρτωλῶν Σωτηρία" от Агапий Критски, дава началото на славянския разказ. Според предположението на В. Д. Кузмина[68], което се потвърждава и от други сведения, разказът за Персика е късно руско произведение, създадено на основата на превода на Агапий Критски от XVII–XVIII в. За късния му произход говори и наличието на редица мотиви, присъщи на рицарските романи – например любовната тема, проявена и разработена в много сантиментални сцени. Така че този късен руски разказ генетически е свързан със средновековните чудеса на Богородица, но претърпява и изменения, обусловени от литературните тенденции на Късното средновековие.

Късата жанрова форма, разказът, е най-широко застъпена в старобългарската белетристика. Произведенията са твърде различни по произход, типологически и функционално са сходни с други наративни жанрове – с житие, с поучително слово, с някои фолклорни жанрови форми. Многобройността и разнородността на старобългарските разкази предполагат включване на нов литературен материал в този жанр на белетристиката. Такъв може да бъде разказът за 12-те съновидения на цар Шахаиши, поместен в няколко южнославянски сборника със смесено съдържание[69]. Показателен е фактът, че в три южнославянски преписа – Софийски сборник от XVI в.[70], Пловдивски сборник от XVI в.[71] и изчезналия сборник на М. х.Неделчев[72], разказът се намира в непосредствена близост с повестта „Акир Премъдри". Това местонахождение говори за белет-

---

[65] Хр. К о д о в. Един стар славянски превод на разказ за „чудото" на св. Георги с византийския воин Георги, пленник у българите. – Изв. Инст. лит., 13, 162, 143–155.

[66] Б. Ст. А н г е л о в. Из. старата..., кн. 3, 61–99.

[67] Цит. съч., 65–66.

[68] В. Д. К у з ь м и н а. Источник повести о царевне Персике. – ТОДРЛ, 14, 1958.

[69] Б. Ст. А н г е л о в. Из старата..., кн. 1, 145–152.

[70] Б. Ц о н е в. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. Т.1. С., 1910, 309, 255–256.

[71] Б. Ц о н е в. Славянски ръкописи и старопечатни книги в Народната библиотека в Пловдив. С., 1920, № 101, с. 83.

[72] М. х. Н е д е л ч е в. Загадка в една приписка. – В: Сб. Ловеч и Ловчанско, 7. С., 1938, с. 189.

ристичния характер на произведението и за начина, по който то се възприема в старобългарската литература. Жанровата картина на старобългарската белетристика обаче едва ли би се променила съществено от включването на нови произведения в нея.

Откриването и изследването на жанровите форми на белетристиката дават възможност да се допълни представата изобщо за жанровете на старобългарската повествователна литература, като към тях се добавят явления, различни от тези, които представя култовата литература. Уточняването на произхода и начина на възприемане на древни фолклорни и литературни жанрови особености в средновековната българска литература помага и за разрешаване на сложните въпроси за проникването и битуването в славянския свят на популярни в световната литература белетристични произведения. Чрез тях на старобългарските книжовници стават известни много композиционни и сюжетни похвати, които обогатяват средновековните наративни жанрове. Наличието на разнообразни жанрови форми в старобългарската литература показва, че тя е свързана с културните явления на Изтока и античността чрез едни от най-разпространените средновековни творби.

ЕВТИМИЕВАТА ШКОЛА В КОНТЕКСТА НА ЕВРОПЕЙСКОТО ДУХОВНО РАЗВИТИЕ

Красимир Станчев

Темата на тази статия би могла да събуди смущение и вероятно възражение: не като научен проблем, а като безразсъдство той да бъде разискван на няколко страници. Затова веднага трябва да бъде направена уговорката, че не става дума за опит от няколко факта да се правят предпоставени изводи, т. е. да се върви по псевдоаналитичен път, а в порядъка на едно *тезисно изложение* да се потърси мястото на Евтимиевата школа (такава, каквато я познаваме в резултат на почти едновековни изследвания)[1] в духовното развитие на Европа през XIV–XV в. (на което са посветени не едно и две синтетични, концептуални съчинения[2]).

Основните понятия, с които боравим при разглеждане на така поставената тема, са широко известни и многократно употребявани: Евтимиева школа, исихазъм, Ренесанс. Но именно широката им употреба и възможността между тях да бъдат установявани зависимости по различни линии ни карат да уточним тяхната употреба в случая. Днес вече терминът „Евтимиева школа" не може да се счита за синоним на „Търновска книжовна школа" – последната възниква още през XIII в. и има свое повече от столетно развитие (недостатъчно проучено досега) до 70-те години на XIV в., когато възниква школата на Евтимий Търновски като най-висок *етап* в развитието на Търновската школа, в който определени стилови белези вече напускат нейния регион. Що се отнася до исихазма, И. Ф. Майендорф вижда четири аспекта в съвременната употреба на този термин: за означаване съответно на стародавната, „безмълвническа" практика на индивидуалното отшелничество; на психосоматическия метод на „умната молитва", прилаган от атонското (но не само от него) монашество през XIII–XIV в. (а има и доста по-късни случаи); на философско-богословските възгледи на Григорий Палама (т. е. „исихазъм" = „паламитство"); на т. нар. политически исихазъм, оказал голямо влияние върху православните славянски страни[3]. Тук

---

[1] Пълна библиография на литературата за Евтимиевата школа досега не е съставяна. Тук ще посоча само най-важните изследвания с по-обобщаващ характер, които използвам в работата си: П. А. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Т. I. Вып. 1. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. СПб., 1898. Т. 1. Вып. 2. Литургические труды патриарха Евфимия Терновского. СПб., 1890; К. Ф. Радченко. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898; Хр. Ив. Попов. Евтимий – последен търновски и трапезицки патриарх. – Пловдив, 1901; П. Динеков. Стара българска литература. Ч. II. С., 1953; История на българската литература в четири тома. Т. I. Старобългарска литература. С., 1962; Търновска книжовна школа. Международен симпозиум. С., 1974; Търновска книжовна школа. 2. Ученици и последователи на Евтимий Търновски. Втори международен симпозиум. С., 1980; Кл. Иванова. Агиографската продукция на Търновската книжовна школа. Канд. дис. (машинопис). С., 1979.

[2] Подробна библиография за Ренесанса вж. у А. Ф. Лосев. Эстетика Возрождения. М., 1978, с. 615–623.

[3] И. Ф. Мейендорф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы XIV. – ТОДРЛ, т. XXIX, 1974, 292–295.

под „исихазъм“ ще се разбира онова религиозно политическо и философско-богословско *движение*, което обхваща всички тези аспекти и като цяло изкристализира към средата на XIV в., макар че отделните му съставки понякога идват още от ранното християнство. Най-сетне терминът „Ренесанс“ ще бъде използван не в този неоправдано разширен смисъл, който той получи в трудовете на Н. И. Конрад[4], като *един от възможните, модели*, на преход от Средновековието към новото време, реализиран най-пълно в Италия през XIV– XVI в. Именно с този модел ще бъде съпоставен Евтимиевият етап в развитието на българската литература и култура, който от своя страна е органично свързан с движението на исихазма.

Промените, които Евтимиевата школа внася в литературния и изобщо в духовния живот на България през втората половина на XIV в., са безспорни. Спорна е тяхната културологическа интерпретация, поради което съвсем накратко ще бъде направен опит за очертаването им, т. е. за очертаване на *основните насоки* на Евтимиевата реформа.

В областта на книжовния език и на правописа Евтимий цели (и частично успява) да наложи единство, основано на опит за частично реставриране на Кирило-Методиевия език и правопис (така, както са си го представяли през XIV в. в България). Успоредно с това се проявява и очевидна тенденция към известна елинизация на книжовния език (а в някои случаи дори и на писмото). Реставрацията и елинизацията са подчинени на идеята за постигане на чистота на свещените и обредни текстове, чрез които говори истината, а за средновековното съзнание чистотата и истинността на „свещеновидното изображение“ (Псевдо-Дионисий Ареопагит), било то словесно или иконографско, се свързват с придържането към древния (и затова автентичен) първоизточник, който е и най-близо до първообраза – в случая придържане към възможно най-старите преводи или към самите гръцки текстове. Търсеното единство на езика и правописа, осигуряващо чистота и истинност на текстовете, е призвано да служи за охраняване на православието от възможни еретически отклонения (за което пряко говори Евтимиевият последовател Константин Костенечки). С други думи, Евтимиевата езиково-правописна реформа в крайна сметка цели да не позволи индивидуалистични тълкувания на религиозните текстове, да не позволи на индивида възможност за свое тълкуване на истината, което да не бъде контролирано от църквата (като единствена институция, осигуряваща контакта на човека с Бога). Възможните непрограмирани последици – осъзнаване на езиково-правописното единство като народностно единство на литературата и др. – не променят основната антииндивидуалистична насоченост на езиково-правописната реформа. А нейното налагане извън региона на Търновската школа – в Сърбия, Русия и отвъдунавските княжества – допълнително потвърждава, че целите не са културно-национални, а религиозно-тоталитарни.

Стилът, който Евтимий налага и който по-късно получава названието „плетение словес“, има за основна цел максималното използване на словото като средство за разкриване на божествената същност на нещата в духа на исихазма. Показателно е, че в своите житийно-панегирични произведения Евтимий не въвежда нови за българската литература теми, а подлага на стилова обработка и сюжетно разширяване фабули, които черпи от българската традиция от XIII в. или пък от византийската литература. С други думи, като писател той внася известно обновление в *каноните* (системата от нормативни средства за художе-

[4] Срв. статиите му в кн.: Н. И. К о н р а д. Запад и Восток. М., 1972.

ствен израз), без да засяга същностната основа – литературния *етикет* (системата от нормативни етико-естетически представи, свързани със същността на средновековния художествен идеал)[5]. Когато в увода на житието си за Иван Рилски Евтимий роптае срещу предходниците си, че били пишели „грубо и неумело", той изхожда не от позициите на рушител на средновековната нормативност, а от позициите на блюстител на норматив-ността, който е недоволен от начина, по който тя е била реализирана в непосредствено предхождащата неговото време традиция. Други аспекти на Евтимиевото стилово новаторство, като например използването на непознати дотогава за оригиналната българска литература източници на библейски цитати (например „Песен на песните") и пр., също говорят за стремежа му към най-дълбоко и най-съвършено разкриване (чрез всички възможни средства) на божествената символика във видимия свят. Що се отнася до исихастките характеристики на Евтимиевите житийни герои, те са напълно съгласувани с традиционното за източното християнство ограничаване на индивидуалния мистицизъм в рамките на църковната интерпретация на религиозното чувство, недопускащо отклонения по посока на индивидуалистичного боготърсачество.

Жанровото новаторство на Евтимий и последователите му произтича: 1) от въвеждането на новия (Ерусалимския) църковен Устав и 2) от стремежа да се реализират в максимална степен вътрешноструктурните възможности, заложени в традиционните литературни жанрове. При това тук не е без значение примерът на византийската литература (в която процесите се обуславят от също такива причини). Интеграцията на жанровете в сферата на официалната литература, която е една от ярките характеристики на Евтимиевата школа, както и въвеждането на някои нови жанрове (молебен-канон и др.) са очевидни свидетелства за това, че през втората половина на XIV в. средновековната литературна система, изградена в България през IX–X в., достига максимума на своите възможности за реализация.

В областта на преводната литература епохата на Евтимий се характеризира с попълване на преводния корпус с произведения от първостепенна важност за идейния живот на средновековния византийско-славянски свят, останали дотогава непреведени като цяло (познати само в откъси или перифрази) – например Исаевият превод на съчиненията на Псевдо-Дионисий Ареопагит и пълният превод на „Небеса" от Йоан Дамаскин[6] (двама автори, върху които до голяма степен се крепи цялата философска система на Византия, които са стълбовете на средновековния неоплатонизъм). На фона на тези преводи на капитални трудове бледнеят оскъдните (и слабо разпространени) преводи на чисто исихастка (включително антиварлаамитска) литература. Очевидно в кръга на Евтимий се е отдавало много по-голямо значение на превеждането на трудове, основополагащи за средновековната философско-богословска мисъл и отдавна включени в Све-

---

[5] За по-точното разграничаване на понятието „литературен етикет", въведено от Д. С. Лихачов, и понятието „канон", както и за тяхното различно отношение към традиционността вж. Кр. Станчев. Нормативност на средновековната естетика и поетика. – Старобългарска литература, 6, 1980.

[6] За превода на Аеропагитския корпус вж. Г. М. Прохоров. Корпус сочинений с именем Дионисия Аеропагита в древнерусской литературе (Проблемы и задачи изучения). – ТОДРЛ, т. 31, 1976; Кр. Станчев. Концепцията на Псевдо-Дионисий Аеропагит за образователното познание и нейното разпространение в средновековна България. – Старобългарска литература, 3, 1978; За пълния превод на „Небеса" вж. Б. Ст. Ангелов. Пълен южнославянски превод на съчинението „Небеса". – В кн. му: Страници из историята на старобългарската литература. С., 1974.

тото предание, отколкото на съчинения, навлизащи в деликатни сфери на богословието или пък запознаващи, макар и в порядъка на полемиката, с все още актуални учения с неортодоксален характер. И още нещо – Г. М. Прохоров с пълно основание свързва оскъдността на преводите на антиварлаамитски съчинения с неразпространеността на възгледите на Варлаам и Акиндин сред православното славянство[7].

Поради липса на друга извори пак от литературното творчество на Евтимий сме принудени да черпим сведения и за някои други негови възгледи, които нямат литературно-естетически характер, но са важни за културологическото осмисляне на неговата реформа. В частност у някои автори се набляга върху новото отношение на Евтимий към царската власт и нейните задължения. То наистина е ново, но не в насоката, в която обикновено се интерпретира. В известния момент от Житието на Иван Рилски, където в епистоларна форма е предаден отговорът на отшелника до царя, който му изпраща храна и злато, Евтимий открито изразява своето виждане за царската власт като абсолютно подчинена на църквата. Това наистина е нещо ново за традициите на Европейския югоизток, където политическата власт винаги е държала в подчинение църковната. Но именно в периода на разпространение на исихазма, който е и период на упадък на Византийската империя и на нейните политически институции, на Балканите се ражда идеята за универсалната теокрация. Както изтъква и Майендорф, концепцията на „политически исихазъм", възприемана буквално, предполага „Константинополският патриарх да стане истински източен папа, управляващ целия свят чрез посредничеството на своите наместници-епископи"[8]. С други думи, на заника на Византийската империя (и с мисълта да се спаси византизмът) традиционният византийски цезаропапизъм се превръща в папоцезаризъм, и то в момент на най-остра конфронтация с папството, активно поддържана именно от исихастите – един от многото и същевременно един от най-ярките парадокси в хилядолетната история на Византия, по-точно на нейната политическа мисъл. Разбира се, по ред причини тази идея не успява да се реализира нито във Византия, нито в славянските страни, на които тя я предава. Но самото стигане до нея, и то в момент, когато на Запад, където е господствала през цялото Средновековие, тя вече търпи своя крах, е показателно: както и в други случаи остава впечатлението, че византийският цивилизационен модел в много отношения се развива в обратна посока спрямо западния.

Независимо от отделните паралели, прокарвани по-горе, едно по-цялостно съпоставяне на така очертаните основни параметри на Евтимиевата школа с духовния живот във Византия през XIV–XV в. е първата (и задължителна!) крачка към изясняване на мястото ? в европейското развитие от това време.

Тенденциите към езиково реставраторство и стилово съвършенство в Евтимиевата школа имат свой типологически паралел в своеобразната „класицистична" насоченост на официалната византийска литература през XIV–XV в. Този „класицизъм" на Палеологовската епоха е свързан с ново (след епохите на Фотий и на Псел) увлечение по гръцката античност, изразяващо се в опити да се въплъти строго християнското съдържание в считаните за съвършени езикови и стилистични форми на античната литература. Както изтъкват изследователите, през този период византийската „висока" литература „в своя формален израз се

---

[7] Вж. Г. М. Прохоров. Сочинения Давида Дисипата в древнерусской литературе. – ТОДРЛ, т. 32, 1979, с. 43.

[8] И. Ф. Мейндорф. Цит. съч., с. 303.

опира най-вече именно на тези изваяни в древността, доведени до естетическо съвършенство, но изгубили реалната си среда традиции. Оттук са в тази литература култът към старогръцкия език и култът към формалните средства в жанров и стилов план, изработени от древногръцките автори“[9].На античния художествен опит се гледа в духа на реставраторството, а не в духа на същностното обновление на литературния процес – напротив, именно увлечението в подражание на античните образци в много случаи възпира собствено творческите изяви на късновизан-тийските писатели. Впрочем античността в една или друга степен винаги е била за византийската литература образец и източник на литературно-техническо съвършенство, така че „класицизмът“ на XIV–XV в. е по същество именно максимална изява на някои същностни тенденции в развитието на тази средновековна литература, а не средство за преодоляването ѝ. По класификацията на Х. Мор т. нар. „Палеологов ренесанс“ остава на равнището на първата (характерна за Средновековието в развития му стадий) рецепция на античността, докато възраждането на класическата древност в Италия по същото време има съвсем други функции, това е вече втората рецепция на античността, която се превръща в средство за преодоляване на средновековната естетико-художествена концепция[10].

Съпоставката в жанрово отношение има по-други измерения. Отдавна е известно, че обновлението на агиографските жанрове и по-точно интеграцията на житието и похвалното слово в Евтимиевата школа има своя паралел в доста по-ранен момент от развитието на византийската литература – в творчеството на Симеон Метафраст (X–XI в.), макар че стилистиката на Евтимиевите житийно-панегирични произведения ги сближава и с някои творби на византийски автори от XIV в. Що се отнася до някои жанрови нововъведения, вече бе казано, че те са породени от въвеждането на новия Църковен устав – т. е. от една извънлитературна причина, обща за балканските православни страни през XIV в. Но трябва да се отбележи, че българската литература остава неутрална към такива процеси във византийската през XIII–XIV в. като разцвета на романа в стихове, широкото разпространение и непрекъснатото обогатяване на народната литература (доста различна от традиционната апокрифна литература) и др. Иначе казано, равнището на развитие на българската литература през този период я прави възприемчива само към някои обновления на традиционните богослужебни жанрове, докато във Византия се наблюдава пълният разцвет на една изключително богата средновековна жанрова система.

В областта на философските възгледи, изключително важни за характеризирането на културния тип през епохата, България при Евтимий е под въздействието на победилия исихазъм, но е останала вън от десетилетните борби, вън от умственото брожение, което предшества тази победа. Явленията на византийския хуманизъм[11], концентрирал се през XIV в. в средите на варлаамитите, а през XV в. в още по-тесния кръг на Георги Гемист Плитон, остават практически непознати за България. Но веднага трябва да се припомни, че и в самата Византия те не намират благодатна почва за по-широко развитие. Рационалистическите възгледи на Варлаам и Акиндин, повлияни от ренесансовия богословски номинализъм, биват отхвърлени и обявени за ерес, понеже са в противоречие с насо-

---

[9] Л. А. Фрейберг, Т. В. Попова. Византийская литература эпохи расцвета. IX–XV вв. М., 1978, с. 220.

[10] Вж. Х. Мор. „Ренессанс“ и Ренессанс. Рецепция древней культуры в Средние века как всемирно-историческая проблема (тезисы). – В: Средние века. Вып. 40. М., 1976.

[11] Вж. И. П. Медведев. Византийский гуманизм XIV–XV вв. Л., 1976.

ката, в която Византия търси изход от кризиса, с реставраторската линия на развитие, на която залага политическият исихазъм. А философско-политическата концепция на Плитон през XV в. не само не намира някаква що-годе по-широка поддръжка, но и сама по себе си пак е пронизана от духа на реставраторството – само че не християнско, а езическо. Класицистическата насоченост на Палеологовска Византия в тях стига до крайност, до своята логическа завършеност – опит за пълно връщане на античността, но именно връщане, а не използването ѝ за целите на едно органично развитие. От средновековния неоплатонизъм през късноантичния Плитон се връща към самия Платон, спори с Аристотел, проповядва многобожие и гносеологически индивидуализъм, като с всичко това оказва благоприятно влияние върху Италианския ренесанс, но за самата Византия резултатите от този негов платонизъм са следните (сумирани по Сюзюмов)[12]: аристократична философия (закъсняло езичество с разсъдъчна митология), неприемлива за масите, които в момента по-скоро биха приели едно реформирано християнство, отколкото отказа от него (при надвисналата външна опасност единствена опора остава традиционната религия), и намираща почва само сред отделните аристократи, за които чрез дискредитирането на християнството създава прецедент, облекчаващ по-късно прехода на някои от тях към исляма. Отчитайки и елинизма на Плитон, бихме могли да го характеризираме като патриот с напълно безпочвени идеи, неприемливи в голямата си част и за италианските ренесансови дейци – и ако те го боготворят, то е преди всичко поради факта, че Плитон им разкрива истинския Платон. И нека повторим още веднъж – тези крайни течения в развитието на византийската философска мисъл остават напълно непознати в България.

Що се отнася до византийските възгледи за държавата и властта, ако изключим отново крайните позиции на Плитон, те вече бяха обобщено характеризирани във връзка с възприемането им от Евтимий. Исихастите стигат до идеята за универсалната теокрация и се опитват да я реализират, но на практика това става само частично, и то само в сферата на една духовна и културна общност на балканските православни народи, градена на една обновена основа в момент, когато политическата разпокъсаност и нестабилност правят невъзможно функционирането на старите имперски идеи на византинизма. И все пак, ако си позволим да поразсъждаваме с категорията бъдеще в миналото, тази идея вероятно щеше да ни предложи адекватен модел на развитие на тези държави, ако те не бяха изгубили политическата си независимост, във всеки случай много по-съответстващ на органиката на византийско-славянското средновековно развитие, отколкото реставраторско-романтичните идеи на Плитон.

И така от казаното дотук можем да направим извода, че Евтимиевата школа напълно се вписва в кръга на основните тенденции, които характеризират развитието на Европейския югоизток през XIV–XV в., като запазва изконно съществуващата дистанция в степента на реализация на развойния модел във Византия (където той се формира и реализира напълно) и в България.

Обръщайки поглед към западноевропейското духовно развитие през разглежданата епоха, трябва първо в максимално обобщен вид да очертаем основните елементи, които характеризират Ренесанса и които вече са изкристализирали в Италия, а е започнало разпространението им и в други западноевропейски страни. След мащабните построения на Я. Буркхард[13], който подхожда към Ре-

[12] Вж. История Византии в трех томах. Т. 3. М., 1976, с. 225.

[13] Я. Б у к х а р д. Култура и изкуство на Ренесанса в Италия. С., 1947.

несанса, като до голяма степен абсолютизира неговото противопоставяне на средните векове, и след „бунта на медиевистите“, намерил най-ярък израз в прочутата книга на Й. Хъйзинга[14], като че ли най-обективни и максимално съобразени със сложността и разнородността на явлението са културноисторическата концепция на П. Бицили за Ренесанса[15] и аналитично-синтетичните разсъждения на А. Ф. Лосев за ренесансовата естетика[16], които взаимно се допълват. Именно върху последните двама автори се опира и предлаганата по-долу обща характеристика на Ренесанса.

В противовес на богословския реализъм (на неоплатоническа основа), който е философската база на средновековния символизъм, Ренесансът се обръща към номинализма, чрез който се преодолява и символизмът и изкуството се насочва към търсене на конкретно пластичното като пряко породено от бога. В противовес на средновековната митологично универсализираща типизация центърът на вниманието се премества върху частното, конкретното. Тези процеси са органично свързани с преодоляването на средновековната корпоративност (която охранява индивида и му служи за опора, но същевременно му пречи да се изяви като личност) и с разгръщането на *съзнателния индивидуализъм*, който в частност може да намери израз и в засилване на мистичните течения и изобщо в религиозна автономия на личността. Важното в случая е раждането на представата за свободомислещата личност, независимо къде тя се проявява: в занаятите, в литературата, в изкуството, в обществено-политическия живот или в мистиката. Ренесансът е свързан и с античността, и със Средновековието, но, както изтъква Лосев, той преодолява античния „вещевизъм“ и космологизъм, както и средновековната абстрактност и теоцентризма, за да стигне до „антропоцентризма и стихийно утвърждаващата себе си индивидуална човешка личност, стигаща до артистическо творческо самоутвърждаване“[17]. Именно *антропоцентризмът* характеризира ренесансовия *хуманизъм*, докато в Средновековието, което не по-малко се занимава с човека, безусловно господства *теоцентричната* гледна точка. И пак Лосев изтъква като една от основните черти на ренесансовата естетика (и най-важна във философски план) антропоцентричният неоплатонизъм, който същностно се отличава както от античния, така и от средновековния *неоплатонизъм*. Най-сетне по отношение на възгледите за държавата и властта ренесансовите мислители се противопоставят на средновековната универсална теокрация и сочат като алтернатива *националната държава*, автономната и суверенна държавна власт.

В сферата на художественото творчество и на филологическата култура тези характеристики на Ренесанса се конкретизират като осъзнаване на *творческата личност*, разграничила се от средновековния майстор, творящ със създадени от бога вещи и създаващ символни подобия на трансцендентното; като възникване на *реализма* и освобождаване на изкуството от теоцентричната гледна точка даже когато се борави с чисто религиозни теми и сюжети; като търсене на съвършенство на латинския език и усвояване на гръцкия, но преди всичко за нуждите на една хуманистична духовна дейност, а далеч не за постигане макси-

---

[14] J. H u i z i n g a. The Waning of the Middle Ages (използвам английското издание от 1979 г.; първо англ. изд. – 1924, оригинал на датски език –1919).

[15] П. Б и ц и л и. 1. Увод в изучаването на новата и най-новата история. С., 1927; 2. Место Ренессанса в истории культуры. С., 1933 (изследването е поместено и в Год. на Соф. унив., Истор.-филол. фак, кн. 29, 1, 1933).

[16] А. Ф. Л о с е в. Цит. съч.

[17] Пак там, с. 55.

мална близост до първообразите на свещените книги (макар че филолозите-хуманисти правят и първите текст-критични издания на Библията), при което успоредно с това се развиват и националните литературни езици, които в повечето сфери доста бързо изместват изсушения от самите хуманисти латински език. И още нещо. В епохата на Ренесанса постепенно в ядрото на литературната система заемат трайно своето място жанровите форми, които в Средновековието са в нейната периферия, принадлежат към народната, но не и към официалната, „високата" литература: роман, новела, светска лирическа и епическа поезия (включително сатирична), светска драма и пр., и пр. Типично средновековните жанрове остават да обслужват църковнообредната сфера, чието влияние вече е значително ограничено – тя не господства изцяло над духовния и културен живот, както през Средновековието, извършила се е секуларизация на културата (което в никакъв случай не означава непременно нейната атеизация).

Когато говорим за европейското духовно развитие през XIV–XVI в., не можем да отминем факта, че не всички западноевропейски страни са обхванати от ренесансовото движение. В някои от тях – предимно северните – ярко се налага готическата линия на развитие, имаща обща основа с Ренесанса, но тръгнала в друга посока. Лосев отнася готиката към формите на модифицирания Ренесанс и изтъква, че макар да се е зародила по-рано, в логически смисъл тя е само „подчинен момент на Ренесанса[18]. Тук няма да се занимаваме с готиката – изтъква се само фактът на нееднородност на европейското духовно развитие през периода, което все пак има своята водеща линия в лицето на Ренесанса, към последиците от който рано или късно се присъединява културата на всички европейски народи.

Изводът от съпоставката на духовното развитие в Европейския югоизток и в Западна Европа през XIV–XV в. се налага сам и по принцип отдавна е известен: страните от византийско-славянския кръг не преживяват ренесансово развитие. Отделни съвпадения могат да се намерят, могат и да се изучават, но не откъснато от контекста на съответния културен модел. И на Балканите, и в Западна Европа по това време се засилват мистичните движения, но западният мистицизъм, свързан с номинализма, довежда пак до ренесансовия индивидуализъм (Бицили), а мистицизмът на исихастите влиза в конфликт именно с носителя на номиналистични идеи Варлаам и в крайна сметка от позициите на мистическия теоцентричен реализъм варлаамитството бива осъдено като „западна" ерес – непримиримостта между две на пръв поглед много сходни явления е очевидна. До същите резултати би ни довела и съпоставката по линия на неоплатонизма. Това, че той е основа на естетиката на Ренесанса (Лосев) и в същото време на него се основават и исихастките възгледи (както и впрочем почти цялата средновековна византийска философия), още не говори за родство на двете движения. И показателно е в това отношение, че при публичните спорове в средата на XIV в. и исихастите, и варлаамитите еднакво използват съчиненията на християнския интерпретатор на неоплатонизма Псевдо-Дионисий Ареопагит в своя защита, т. е. в защита на двете абсолютно противоположни позиции[19]. Що се отнася до активизацията на филологическите занимания, нейните измерения са различни и в трите разглеждани региона, като между византийските „класицисти" и Евтимиевата школа все пак има типологически сходства, противопоставящи ги като цяло на ренесансовия филологически хуманизъм. Изобщо сродни, дори

[18] А. Ф. Лосев. Цит. съч., с. 504.

[19] Г. Острогорски. Светогорски исихасти и њихови противници. – В: сабрана дела Георгија Острогорског. Кн. V. Београд, 1970.

еднакви (ако ги вземем сами по себе си в тяхната външна очевидност) елементи, но включени в различни структури се оказват свързани с различни съдържания.

Отрицателният отговор обикновено не задоволява (апофактическият метод на Прокъл и на средновековния неоплатонизъм е недостатъчен за нашето рационалистическо съзнание), затова констатацията, че през XIV–XV в. във византийско-славянския свят няма Ренесанс, обикновено поражда желанието да се установи какво тогава има. Д. С. Лихачов преди години предложи своята концепция за Предренесанса[20], която намери последователи и ярки защитници и у нас[21], при това с надхвърляне на разумната сдържаност на неговите формулировки. Лихачов предупреждава, че източноевропейското (византийско-славянско) Предвъзраждане не е просто неразвило се Възраждане, т. е. той го третира като тип култура. Но същевременно разглежда Предвъзраждането и Ренесанса като два етапа на едно и също движение. По неговите думи, „в движението Предвъзраждане са били заложени много явления от духовната култура, които в съответните условия е трябвало да доведат до Възраждането“[22]. С други думи, така или иначе съотношението между двата европейски региона в културно отношение се разглежда като отношение между два етапа на един задължителен процес. Предвиждайки, че винаги ще има несъгласни с такава постановка, Лихачов пише: „Но отричайки Предвъзраждането, те ще са задължени да дадат свое обяснение и своя типологическа характеристика на явленията от тази епоха.“[23] Нека направим един такъв опит.

Можем да тръгнем от една мисъл на Лихачов, често повтаряна от наши изследователи. Тя отразява Конрадовата концепция за „всемирния Ренесанс“, която все по-често и основателно се подлага на критика. Впрочем ето самата мисъл: „Предвъзраждането и последвалото го Възраждане са стадии в културното развитие, които са общи за цялото човечество. Както вече казахме, те могат да не бъдат достигнати или могат да бъдат пропуснати в културното развитие на един народ, но тогава тяхната липса трябва да бъде запълнена по-късно за сметка на културния опит на човечеството или за сметка на опита на отделните страни. Източното славянство, след като встъпва в общия път на човешкото развитие през X и XI в. и след като завързва тесни връзки с европейската литература, без да прекъсва тези връзки дори в най-тежките години на татаро-монголското иго, неизбежно е трябвало заедно с Византия и южното славянство да достигне до Предвъзраждането.“[24]

Първото и основно възражение можем да отправим към изходната мисъл – за общовалидността на развойния модел, включващ като свои съставки Предвъзраждане и Възраждане (Ренесанс). Общовалиден закон на историческото

---

[20] Тя бе лансирана още през 1958 г. на IV международен конгрес на славистите, но получи пълната си разработка в книгата му „Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили.“ Л., 1973, 75–126 (гл. II); тук се цитира по българския превод „Чертите на Предвъзраждането“ в кн.: Д. С. Лихачов. Големият свят на руската литература. С., 1976, 307–359.

[21] Напр.: В. Велчев: 1. Творчеството на Григорий Цамблак в светлината на южнославянския Предренесанс. – Език и литература, 1961, кн. 2; 2. Търновската книжовна школа и предренесансовото движение на Балканите. – Език и литература, 1972, кн. 3; Ем. Георгиев. 1. Търновската книжовна школа и нейното значение за развитието на руската, сръбската и румънската литература. – В: Търновска книжовна школа. Международен симпозиум. С., 1974; 2. Grundetapen und Stromungen in der Entwichling der bulgarischen Literatur von ihrer Enstehung bis zur Wiedergeburt. – Palaeobulgarica, 1979, № 3.

[22] Д. С. Лихачов. Големият свят на руската литература, с. 309.

[23] Пак там.

[24] Д. С. Лихачов. Големият свят на руската литература, с. 311.

развитие (макар че и от него има изключения) е прогресивната смяна на обществено-икономическите формации. Но никой никога не е доказвал, че културно-историческите епохи, обхващащи времето на постепенната смяна на една обществено-икономическа формация (в случая феодалната) с друга (капиталистическата), са задължително еднакви в различните региони. Напротив, културно-историческата характеристика на прехода от античност към Средновековие в териториите на Западната и Източната римска империя показват точно обратното. И именно тази разлика би трябвало да ни подскаже, че ако тези два региона на Европа по различен начин влизат в Средновековието и го изживяват по доста различни пътища, то и изходът им от него би бил различен.

Втората част на цитираната мисъл също буди възражения. Твърди се, че източните славяни „встъпват в общия път на човешкото развитие" през X–XI в., т. е. след християнизадията (значи за южните славяни това е средата на IX в.) и веднага след това този „общ път" се идентифицира с развитието на Европа. Първо, и до християнизацията си славяните (както и прабългарите, варягите и пр.) се намират в общия път на човешкото развитие, който далеч не е единен и не е прокаран единствено от западноевропейските народи. Второ, в един момент от този път те наистина влизат в тесен контакт с Европа, но чрез включването си в източноевропейския цивилизационен кръг, който върви по пътища, доста различни от тези на западния християнски свят. А неизбежността на предренесансовото и ренесансовото развитие, както видяхме, се оказва исторически доказана само за западнохристиянската цивилизация.

Тук става дума за една грешка, която по принцип е известна, но все още се допуска, а именно за *европоцентризма*. Развитието на един от продуктите на античния свят – западноевропейската цивилизация – се взема като модел и критерий за характеристика и оценяване на историческите процеси в цяла Европа и изобщо в Стария свят. Оттам и термините, които характеризират определени явления, специфични именно за западноевропейския раздвоен модел, неправилно се прилагат спрямо региони, които са носители на други развойни тенденции, макар и в рамките на закономерната смяна античност – средни векове – ново време.

И така нашата теза се основава на противоположен изходен постулат: културно-историческото развитие в различните световни региони не следва един и същ модел, поради което формите на преход от една обществено-икономическа формация към друга са също така различни, както е различна характеристиката на културата в тези региони в рамките на една и съща формация. Византия и православното славянство се развиват по един цивилизационен модел, Западна Европа – по друг, макар и в рамките на една обществено-икономическа формация – феодализма, идеологически санкционирана от една и съща религия – християнството (но третирано с доста големи разлики на Запад и на Изток).

През XIV–XV в. западноевропейският развоен модел стига до закономерната за него фаза на Ренесанса като форма на изход от Средновековието. По същото време византийско-славянският свят реализира последните възможности на своя средновековен културен модел и в този смисъл наистина се изправя пред прага на своята форма на изход от Средновековието, която обаче така и не успява да намери предимно поради външни причини. Но има и някои вътрешни причини. Западът, изградил културата си върху руините на Западноримската империя, поема едно развитие, което без застой продължава и в периода на разлагане на Средновековието. Византия е обременена от почти безконфликтния преход на античност към Средновековие и на залеза на средните векове тя като че спира, за да огледаи съпреживее още веднъж дългата си история, чиито

корени се губят някъде в империята на Александър Македонски. България, приобщила се през IX в. към византийския цивилизационен модел (приложен със съответната местна специфика) и неизчерпала докрай неговите възможности, използва това спиране, за да навакса – според силите си – пропуснатото, да достигне в лицето на Евтимиевата школа върха на своето средновековно развитие. И именно тогава османската вълна залива целия полуостров, оставяйки ни да гадаем по какъв път биха тръгнали нататък тези държави, изживели – всяка по свой начин - един общ модел на средновековно развитие. Но да се занимаваме с футурология в минало време е безсмислено. Важна за нас е констатацията, че през епохата на Евтимий Търновски България изживява *последния разцвет на своята средновековна култура*, който определено подсказва за начало на изчерпване на възможностите, заложени в средновековната художествена концепция, без обаче да е навлязъл в процеса на трансформирането ѝ в нова философско-естетическа концепция. Следващият етап в развитието на Византия и на България, ако то бе продължило органично, вече щеше да бъде адекватен на Западноевропейския предренесанс, без да се покрива с него по форма. Но този етап остава неизживян – насилственото прекъсване на културното развитие го тласка по други пътища[25].

Констатацията, че Евтимиевата школа представлява връх в средновековното развитие на българската култура по време, когато на Запад вече процъфтява Ренесансът, не понижава нейната стойност в ценностно отношение – стига да не се робува на европоцентризма, да не се превръща един развоен модел в критерий за оценка на всички останали, да не се приема априори, че изгревът над Апенините е непременно по-красив от залеза над Балкана[26].

---

[25] Някои мисли за тези пътища съм споделил в статията си „Литературата за българите-католици през XVII–XVIII в. и преходът от средновековие към Възраждане“ (Литературна мисъл, 1981, кн. 3), а също и в:Kr. S t a n č e v. Typology of the "Medieval - Revival" Transition in Bulgarian and Greek Literatures. – В: Културни и литературни отношения между българи и гърци от средата на XV до средата на XIX век. Втори българо-гръцки симпозиум. София, септември 1980. С., 1984, 84–89.

[26] Тази статия с незначителни изменения е докладът, четен от автора на Първия конгрес по българистика (София, май 1981 г.). В Своя пленарен доклад на същия конгрес акад. Д. С. Лихачов внесе доста корекции и уточнения към своята теза за Предренесанса и за общността (респективно различието) в развитието на различните културни региони. Бих искал тук само да цитирам една мисъл от този доклад: „Законите на развитието не са едни и същи в разните времена и на разните места.“ Против европоцентризма на гонгреса говори и проф. Р. Пикио в своя пленарен доклад. Изобщо може да се каже, че на сегашния етап сред водещите слависти в световен мащаб увлеченията по „ренесансовия“ или „предренесансовия“ характер на българската литература и култура през XIV в. са преодолени. Но доколкото у нас продължава да се настоява от някои учени върху очевидно несъстоятелни тези, запазвам непроменена в текста полемиката с по-стари твърдения на Д. С. Лихачов, които самият той през последните си години коригира.

КНИЖОВНИКЪТ ПАТРИАРХ ЕВТИМИЙ

Климентина Иванова

За живота на Патриарх Евтимий знаем много малко. Предполага се, че е роден около 1320–1330 г., че произхожда от знатен търновски род (няма основания да се счита, че е родственик на Цамблак). Не е известно къде е получил първоначалното си образование, нито къде се е замонашил. Не познаваме и светското му име. Несъмнено той е един от първите ученици и следовници на Теодосий след основаването на Килифарево. Исихастките му възгледи и големите му лични качества му отреждат ролята на помощник на Теодосий в уреждането на манастира и вероятно в книжовния труд на Теодосиевите съратници.

Когато Теодосий е принуден да напусне Търново (1362 г.) и да замине за Цариград, монахът Евтимий е сред придружаващите го ученици. Във византийската столица Евтимий прекарва известно време с учителя си в манастира „Св. Мамант“. След смъртта на Теодосий пребивава в един от най-големите културни центрове на Константинопол – в Студийския манастир. Там той има възможност да влезе в досег с най-добрите образци от византийската литература в огромната библиотека на манастира. Около 1365 г. Евтимий е вече в Света гора. Тук той прекарва в съзерцателно безмълвие в кулата Селина, близо до Зографския манастир. В светогорските обители исихастът Евтимий намира не само съидейници, но и забележителни дейци на писмения труд. Светогорската преводаческа школа вече няколко десетилетия ревизира старите преводи на богослужебните книги, превежда по най-изправните гръцки текстове, привежда славянските книги в съгласие с вече установения по целия Балкански полуостров Йерусалимски типик (устав) на църквата. Известни са имената на старците Йоан и Йосиф, на Закхей философ, на преписвачите Методий и Гавриил. Светогорските български преводи (нови „истинни изводи“) се разпространяват на Синай и в Йерусалим. Вероятно на Атон Евтимий замисля бъдещата правописна реформа, която ще осъществи след връщането си в България. В Света гора Евтимий като исихаст и непримирим противник на унията със Западната църква влиза в конфликт с император Йоан V Палеолог и за кратко време е заточен на о. Лемнос (в Егейско море).

Според изследователите Евтимий се завръща в България едва след смъртта на цар Иван Александър (1371). Завръщането му съвпада с трагедията от поражението на християнските войски при Черномен. Вероятно славата му на образован исихаст и защитник на православните традиции е стигнала преди него в престолния град, защото според неговия панигирист Григорий Цамблак той получава за пребивалище манастира „Света Троица“, чийто ктитор е новият цар Иван Шишман. И пак според Григорий Цамблак в обителта, възглавена от Евтимий Търновски, започва усилен книжовен труд, засягащ богослужебните текстове и състави. Засега в науката няма единно мнение по въпроса за Евтимиевото „изправяне“ на книгите, както няма и сигурни данни какво точно от новите преводи или редакции е дело на бъдещия търновски патриарх, кои пре-

води само са ръководени от него, а кои са възникнали независимо от работата в „Света Троица“ и други центрове на България. Има редица факти, които говорят, че определени преводи са „белязани“ с характерни за Евтимиевите произведения стилистични и лексикални особености, но тези факти нямат голяма доказателствена сила, ако се има предвид стилистичното единство на цялата Търновска книжовна школа и неясните (засега) критерии по този въпрос. От съчиненията, за които има основание да се считат преводи на Евтимий Търновски и които разработват повече или по-малко философска проблематика, ще отбележа „Паноплия Догматика“ на Евтимий Зигавин, една творба, представляваща свод от сведения за различните ереси.

Предполага се, че през 1375 г. Евтимий Търновски е избран за патриарх. Исихастът се оказва в самия център на църковния и обществения живот в най-тежкото за България време. Позицията на духовен глава му дава възможност да се опита да наложи определени правописни норми за книжовниците по българските земи. От Похвалното слово на Григорий Цамблак може да се заключи, че търновският патриарх въвежда в богослужението своите преводи на литургични текстове и сборниците от проповеди и жития, изготвени от неговите предшественици в Килифарево, и тези, които са съставени под ръководството му в „Света Троица“. („Защото кой народ, сроден с българския по реч, не прие неговите писания, неговите учения, труда на този, който вместо с нозе да разнася евангелската проповед, си служеше с ръка и вместо с апостолски мрежи – с перо, и така извличаше от дълбочината на невежеството спасяемите“.) В науката е прието да се счита, че оригиналните творби на Патриарх Евтимий са писани по време на патриаршестването му, тъй като в насловите им той е титулуван „кир Евтимий, търновски патриарх“. Не е изключено обаче някои от словата или житията му да са възникнали по-рано, тъй като настоятелството в „Света Троица“ и санът му са включвали и амвонната проповед. Със сигурност знаем, че поне едно от посланията (до Киприан), достигнали до нас, е писано преди Евтимий да заеме патриаршеския престол.

Подобно на съидейниците си Патриарх Евтимий е овладян от патоса на църковното устройство и на борбата за чистота на православието. Той е непримирим спрямо ересите и категорично заявява правото на църквата да бъде върховен съдник на всеки мирянин, включително и на царя. Същевременно Евтимий Търновски съзнава и приема своята отговорност спрямо съдбините на отечеството и с делата си по време на обсадата на Търново и след падането на престолния град доказва, че е истински пастир на повереното му от Бога стадо. Той се старае да бъде не само утешител на страдащите, но и крепител на борещите се. Вероятно затова и победителите скоро го отстраняват от града и го изпращат на заточение. Предполага се, че последният приют на Патриарх Евтимий е Бачковският манастир. Годината на смъртта му не е известна, но повечето изследователи приемат, че е живял до началото на XV в. и че умира в първото десетилетие на XV в. Личността на последния български патриарх буди изключителен интерес още сред неговите съвременници. Неслучайно един от тях дава следната образна оценка на неговото присъствие в духовния живот на Балканите: „Тогава мнозина казваха: „По-добре беше слънцето да изгаснеше, отколкото да замлъкне Евтимиевият език!“

Цялата творческа дейност на Патриарх Евтимий носи отпечатъка на исихастките му възгледи. И както исихазмът е в известна степен заключителен акорд на византинизма като философия и църковност, така и делото на Евтимий Търновски във всяка своя проява има обобщаващ характер. Неговата реформа е равносметка в развитието на литературната норма – опит да се създаде единен

правопис. В окончателния си вид той се налага едва в книжнината на Молдавия, където книжовниците-неславяни не се влияят от устната практика и вътрешния диктант.

В преводите си Патриарх Евтимий следва насоката, получена от Теодосий Търновски и от неговото обкръжение – вярност към оригиналите, и то не само по смисъл, но и по форма. Точният превод за него е въпрос за неотклонение от авторитета на текста. Отстъплението дори от формата накърнява съвършенството на словото, а накърненото съвършенство е вече предпоставка за ерес.

В оригиналните си съчинения Патриарх Евтимий изпробва талантливото си перо в най-разпространените жанрови форми: жития, похвални слова, служби, послания. И във всеки от тези жанрове той се стреми да достигне стиловото съвършенство, да го обогати, да го изравни с най-добрите постижения на византийската литература. И във всеки жанр той сякаш показва различни страни на своята личност.

До нас са достигнали четири Евтимиеви послания: едно до неговия сънародник и приятел в монашеството Киприан, две до йеромонах Никодим, основателя на влашкия манастир „Тисмена“ („Тисмана“) и едно до угровлахийския митрополит Антим. Първите три послания са написани във форма на въпроси и отговори – Евтимий Търновски отговаря на запитванията на своите кореспонденти по философски и догматични въпроси. Четвъртото послание е създадено по инициатива на самия патриарх, разтревожен от някои неканонични действия на влашките духовници.

Ако посланията на Патриарх Евтимий – блестящо свидетелство за неговата ерудиция и пример на изящно поднесена богословска мисъл – са все пак в периферията на литературните жанрове, то написаните от него жития и похвали обогатяват художествената литература, създават образци на един нов стил, блестящ и риторичен, експресивен и наситен със сложна словесна орнаментация. В произведенията на Патриарх Евтимий житийният жанр и жанрът на похвалното слово като че осъществяват всички възможности, заложени в тях, получават завършен вид, придобиват стойност на стилов норматив. В това отношение творчеството му има същия обобщаващ (в смисъл на овладян предел, на съвършенство) характер.

Както всеки творец Евтимий Търновски е зависим от своите предшественици. Знаем, че традицията е особено важен фактор в средновековния книжовен живот; българският патриарх е тясно свързан и то не с една, а с две литератури. В неговите творби си дават среща и българската, и византийската традиция. Те се преплитат и си взаимодействат, но в общи линии ние можем да определим техните параметри: византийската традиция дава на нашия автор канона (модела), българската – темата. Всички произведения на Патриарх Евтимий са в някаква степен свързани с българското минало или с българското настояще. Тяхното създаване не е било акт на свободна авторска воля, а на необходимост, за да се допълнят преведените панигирици и чети-минеи с художествено написани жития и похвали за търновски светци или за да се изпълни желанието на определени поръчители. Патриарх Евтимий ни е оставил само четири жития и четири похвални слова. Той е насочвал своето внимание повече към преводите и е писал тогава, когато някаква актуална необходимост е налагала това. Търновският първопрестолник създава своите произведения, тласкан от същия стремеж към съвършенство, както когато превежда или редактира. Патриарх Евтимий сам неколкократно подчертава, че се стреми да предаде „*по лепоте*“ (достойнолепно), „както подобава“ онова, което преди него е било разказано „някак неумело и грубо“. Но „по лепоте“ у Евтимий е понятие, което надраства чисто формалната

художественост. Любопитно е, че търновският патриарх говори за неумело съставени жития тъкмо в житието на Иван Рилски. Както е известно, основен негов източник е житието, написано от византийския автор Георги Скилица (XII в.). Това житие е изградено напълно според изискванията на метафрастовия канон. Значи все пак въпросът не е само в „прекрасноглаголивието". „По лепоте" включва и литературното изящество, и идейността. Защото ако нещо липсва в Скилицовото житие, то е точно народностната обвързаност. За епизодите, които разказват как цар Петър търси близостта на светеца, както и за пренасянето на мощите в Търново, Патриарх Евтимий използва други източници – най-старото Пространно (т. нар. „Народно житие") и Първото проложно житие.

Но какво ново внася Евтимий в житийния жанр и в жанра на похвалните слова? Доколко той пренебрегва традицията и доколко се опира на нея?

Както е известно, житието е средновековен жанр, в който се описва животът на човек, канонизиран посмъртно за особени заслуги към църквата. За светци са обявявани мъчениците на вярата, монаси, отшелници, висши духовници, апостоли и просветители, владетели и знатни благотворители. Преобладават, разбира се, духовни лица, но няма прослойка от населението, която да не е излъчвала свой светец. Затова и тематичният кръг на житията е невероятно разнообразен. Всички те обаче са подчиняват на един изобразителен принцип – принципа на последователната идеализация. Същността на този принцип може да се обясни с едно сравнение: портрет и икона. Разликата между една биография в съвременен смисъл на думата и едно житие е подобна на разликата между портрета и иконата. На иконното изображение липсва индивидуалност. Изобразява се трансцендентното, а не битийното. Иконата може да ни покърти с изразителния си поглед, с изящното моделиране на лицето, но тя ни насочва към неземни ценности. За единичното в нея няма място, действителността се открива дълбоко под външната форма. Така е и в житията. Един светец не може да има случайна съдба. Неповторимостта, тази най-висша похвала за новата литература, се възприема от средновековните житиеписци и от техните читатели като признак на нехудожественост. За светеца може да се пише само като за съвършена личност. Идеализацията е свързана и с възхваляването, и с назиданието. Не можеш да идеализираш, без да сочиш идеализираното изображение за пример. И оттук започва сближаването на житието с другия най-популярен жанр – с похвалното слово, с панигирика. Панигирикът е по-древен от житието, неговата структура изкристализира още в дохристиянската литература. Дори най-старите пространни жития във византийската книжовност са се оформили под негово влияние. В похвалните слова възхвалата не е обвързана с биографичното повествование. Номинацията на качествата и заслугите на светеца е тяхна цел. Липсват фабула и сюжет – това е чиста риторика, стояща между поезията и прозата, а в отделни пасажи по-близка до ритмично организираната реч. Все пак житието и похвалата имат общ герой – светеца, и обща цел – внушението за подвига му, пряко или косвено (чрез биографичното повествование). Затова е естествено те постепенно да се сближат функционално и стилистично. И не е чудно, че във Византия още от IV в. някои автори пишат риторични жития. Тази практика се налага и узаконява през X в. чрез творчеството на Симеон Метафраст. Патриарх Евтимий познава творчеството на Метафраст и въвежда тази норма в българската литература.

Похвалните слова също претърпяват промени. Ако преди за достойното честване на светеца обикновено са възниквали две произведения (житие и похвално слово), то във времето на Патриарх Евтимий панигирикът все по-често се пише във формата на биографично повествование. Евтимий Търновски по-

свещава на своите герои или похвала, или житие. Второ произведение на същата тема не е необходимо. В житията му понякога присъства особена риторична възхвала, а похвалните слова проследяват жизнения път на светеца от раждането му до неговата смърт.

Но нека да оценим житийното и панигиричното творчество на Евтимий Търновски чрез сравнение с неговите жанрови предшественици. От осемте произведения на българския патриарх шест са посветени на закрилниците на престолния град и на династията на Асеновци. Асен I пренася в Търново мощите на св. Иван Рилски, цар Калоян – на св. Иларион Мъгленски, на св. Филотея, на св. Михаил от Потука, на св. Йоан Поливотски; цар Иван Асен II прави от малко познатата Епиватска светица Параскева покровителка на своето царство и на българския род. За всички изброени светци през XIII в. са създадени служби и кратки жития, предназначени да се четат по време на богослужение. Патриарх Евтимий използва търновските жития от XIII в. като основа на своите просторни творби. Той рядко включва нови факти и се задоволява с познатото му фабулно градиво. Търновският патриарх не дава някаква нова интерпретация на живота на героите си, в този смисъл той остава в рамките на традицията. И все пак за българската агиография творчеството му е голямо и, бих казала, неочаквано явление. Българската литература преди Евтимий е бедна откъм пространни жития. Всъщност ние познаваме само две – посветени на Първоучителите. Те се считат за дело на св. Климент Охридски и са създадени по дометафрастови образци. Предшествениците на Патриарх Евтимий в областта на панигирика са също твърде отдалечени от неговата епоха. Св. Климент Охридски и Йоан Екзарх въвеждат в старобългарската литература класическия тип похвално и празнично слово. Този тип е оформен още в предвизантийската епоха от ненадминатия проповедник Йоан Златоуст и от другите Отци на църквата и нашите автори спазват ранновизантийския модел. Климент Охридски поставя началото и на още един жанр от ораторската проза – на поучението. Поучения пише и Константин Преславски. При възникването си и трите жанра се изграждат със самостоятелна стилистика. Четири века по-късно, при Патриарх Евтимий те се сближават в един ансамбъл, в който господства панигиричното начало, а разказвателното има подчинена роля. Именно това е новото в старобългарската литература. Нашият автор обогатява сюжета не с нови брънки от събитията, с литературен пълнеж; изгражда образите чрез топоси (общи места, задължителни при определени ситуации), психологически етюди, с многобройни цитати и съпоставки с библейски и агиографски герои, с лирично прочувствени вътрешни монолози и молитви, с пространни догматични поучения, с назидателни речи. И понеже говорим за традицията, ще подчертая: нито едно от художествените средства, с които си служи Патриарх Евтимий, не е ново или неупотребявано в стилистиката на ораторската и житийната проза. Но съчетанието им нито е механично пренесено, нито е подражателно. Всеки топос, всяко сравнение или съпоставка са избрани измежду многото подобни според онова въздействие, което Евтимий иска да извика у своята публика. Всяко е насочено да настрои слушателите и читателите, да ги убеди не толкова чрез разума, колкото чрез съпричастието. Произведенията на Евтимий Търновски са предназначени преди всичко за амвонна проповед, за възприемане на слух. Въздействието им е било въздействие на живото, „напояващо“ слово. Исихастът Евтимий знае силата му. То е истинно, не обяснява същността, а самото е същностно, отблясък от божествената енергия, способна да настрои чрез прекраснозвучието си душата, да я доведе до висините на богопознанието. За да достигне до видението, на

исихаста са необходими и специална нагласа, и свръхнапрежението на безгласните молитви и плача. А произведенията на Патриарх Евтимий сякаш отвеждат исихасткото видение до мнозинството чрез магията на словото. Те пораждат и блажена боязън, и трепетно умиление, и ликуване. Това можем да усетим ние, въпреки че ни липсва Евтимиевото живо присъствие, липсва ни неговата жива интонация. Но внушението на една талантлива творба от която и да е епоха не може да не остави свои следи във времето:

„Каква достойна песен да му поднеса, с какви цветя да го увенчая, как ли да го нарека, когато съставям словото? Никакво слово не ми е достатъчно за похвала на този, що е от Бога избран, с ангелите еднопокровен, на светиите съжител, на апостолите – равен, на Павел съратник; съкровище на добродетели, тръба доброгласна, славей сладкопоен, лястовица благоречива, гургулица пустинолюбна, чаша, черпеща божествено питие, необорим стълб, рай на добродетелите, истински пастир, градина на божествения цар, високолетящ орел, Христова лозница, истинен проповедник, крепост на благочестивата вяра; ересите посичащ, истината въздаващ, сираците закрилящ; на обидените помощник, на злословните прогонител, на православните поборник; архиерейска красота, църковно украшение, светла звезда и, да кажа кратко – съкровище на всички добродетели!“ (Из Похвалното слово за Йоан Поливотски).

Цитираният пасаж, чиято образна символика ни остава недостъпна, ако не познаваме библейските писания и тяхното многопластово тълкуване, ни разкрива и най-впечатляващото в Евтимиевото художествено майсторство – неговия ритмичен рисунък. В средновековните произведения се открояват много подобни ритмични структури, оформящи завършени единици, състоящи се от еднакъв брой ударени думи. В цитирания пасаж отчетливо може да се види такава структура, въпреки че преводът не може да възпроизведе всички особености на оригинала. Патриарх Евтимий владее до съвършенство формалните средства на ритмизацията и особено ефекта на звуковия рисунък. Той използва някои гръцки синтактични конструкции, които е усвоил при преводите, за да постигне желаните въздействия на паралелно разположени думи, като акцентира върху техния смисъл; съзнателно разширява прекомерната употреба на причастни форми и конструкции, чужди на говоримата реч и създаващи впечатление за римоподобни окончания. Ритмичният рисунък се постига и чрез анафори от най-различен тип, от местоименията до така характерните за жанра на похвалите многократни повторения „радвай се“ или „облажвам“. Ефектът на ритъма у Патриарх Евтимий е многообразен. Плавно и тържествено звучащи по-дълги периоди се сменят с каскади от епитети, а те на свой ред с натрупване на глаголни форми, създаващи драматично напрежение.

Към художественото майсторство на Патриарх Евтимий ще прибавя още един важен момент – семантичната игра, играта на думи с общ корен, сложното сплитане на близки по смисъл и звучене слова. Тази особеност, характерна за поетичните жанрове, е в такава степен присъща на Евтимиевата школа, че дава живот на термина „плетение словес“, с който акад. Д. С. Лихачев означава стила на Второто южнославянско влияние. Целта на словесната плетеница у Патриарх Евтимий е да постигне чрез натрупването на изразни средства свръхсмисъла отвъд думите, „да пристъпи в непристъпните дълбини“ на съзнанието и да му въздейства. Така Евтимий отново надраства традицията чрез нейното свръхмерно превръщане в норма.

Аналогично е положението с композицията. В най-общи линии нашият автор спазва узаконената от метафрастовата редакция класическа форма на пространното, риторично написано житие. Канонът изисква творбата да има увод, в който

да се разяснява ползата от духовната повест за деянията на светеца, и неговият живот се проектира на фона на извечната борба между доброто и злото за човешкото спасение. Изложението съдържа биографично повествование до кончината на героя и разказ за посмъртните чудеса, разкриващи светостта му. Последен задължителен елемент от композицията е възхвалата – по-кратка или по-обширна (за похвалата) или молитва към светеца за закрила на автора, владетелите или църквата и манастира, в който се пазят мощите му (за житието).

Композиционното сближаване между житие и панигирик определя и непрекъснатата експресивност в самото биографично изложение. Разказът е „вътре" в полето на възхвалата. Това се отнася и до разказите за пренасяне на мощите. Под перото на Евтимий Търновски краткият и непретенциозен разказ от проложните жития се превръща в риторична възхвала на българските владетели, на силата на българското оръжие, на славната история на Асеновци. Летописната част на Евтимиевите жития и похвали е обособена като самостоятелен дял след биографичното повествование, но преди заключителната възхвала или молитвата. Летописната част на Евтимиевите творби донякъде замества липсата (или загубата) на същински летописни български съчинения. Неслучайно, когато по-късно в Русия са съставяли т. нар. хронографи, руските книжовници черпят сведения за историята на България и Сърбия от творбите на Патриарх Евтимий и на неговите следовници Григорий Цамблак и Константин Костенечки.

Евтимий Търновски акцентира върху душевните състояния, върху психологията на героя. Но това не е интерес към отделната личност, към нейните преживявания, а към типа герой, било то отшелник (св. Иван Рилски, св. Петка Търновска, св. Филотея Темнишка), или висш духовник (св. Иларион Мъгленски, св. Йоан Поливотски), мъченик (великомъченица Неделя), или властител (св. Константин и Елена) и воин (св. Михаил от Потука). Всеки от тези агиографски типове има вече утвърдено от литературата поведение, свои „жестове", присъщ нему кръг от цитати и съпоставки. Но нека не забравяме, че Патриарх Евтимий пише за светци, чието битие (не личностно, а като обществен тип) му е добре познато. Той самият е преживял живот на строго монашество, преминал е архиерейските степени и е достигнал най-висш сан. В творческото му съзнание се наслагват агиографският канон и собствената му авторска представа за „етикетно поведение". Той обаче обогатява своите герои и с нови черти. В неговата интерпретация всички те са безмълвници, близки до героите на патриарх Калист, патриарх Филотей или на теоретика на исихазма Григорий Палама. Без да пренебрегва техните аскетични деяния, Патриарх Евтимий акцентира върху вътрешното им озарение. Героите му говорят „насаме със самия Бог", „пристъпват в непристъпния мрак на боговидението" и т. н.

Особено благодатни за психологизма и лиризма на Евтимиевия стил са изображенията на жените-светици. Героините на Патриарх Евтимий в мистичен унес се отвръщат от земните блага и се устремяват към небето. Техните образи са изградени върху символиката на някои псалтирни цитати и върху „Песен на песните". Те се уподобяват на невести, винаги готови със запалени светилници да посрещнат Христа като Жених. Такава трактовка им придава свръхемоционалност и своеобразна топлота. Ако чрез женските си образи Патриарх Евтимий постига така желаното от него експресивно въздействие на своите творби, образът на светеца – църковен пастир – удовлетворява стремежа му да представи пред читателите или слушателите достойно назидание, да ги утвърди във вярата, да ги предпази от ерес. Впрочем, склонността към поучение не се ограничава само при житията и похвалните слова за епископи и йерарси. Тя е присъща на всички Евтимиеви герои, така както им е присъщо желанието за исихастки

подвиг. Творбите на търновския патриарх са силно тенденциозни и на редица места на преден план изпъква неговото авторово Аз. Чрез поведението на своите герои Патриарх Евтимий отстоява и защитава собствените си позиции за мястото на исихаста в земния живот. Неслучайно във финалната молитва към св. Иларион Мъгленски той поставя в някаква степен знак на равенство между своето положение и положението на светеца: „Знаеш колко е тежко бремето на настоятелството! Познаваш грижата на архиерейството!“ Според Патриарх Евтимий ония, които са постигнали вън от света озарение, са длъжни след това да се върнат пак към „света и владетеля на света“, към проблемите на църковното и светското устройство. Затова и отшелникът св. Иван Рилски в интерпретацията на Патриарх Евтимий може да наставлява царя с послание, изпълнено с патриаршеско достойнство, и без да заема някакво място в църковната йерархия, е в правото си да я защитава от позициите на неин първенец. Така етикетното поведение на героя се изменя и чрез него говори самият Патриарх Евтимий.

За идейните и художествените особености на Евтимиевите жития и слова може да се говори още много, но ще се ограничa с казаното дотук. Онова, което трябва да се отбележи в заключение, е, че житийните и панигиричните творби на българския патриарх се открояват с народностните си и патриотични идеи и мотиви, с ювелирна работа над словото и с изразни средства, усвоени творчески чрез най-добрите образци на византийската поетика. Чрез житията и похвалите на Евтимий Търновски българската история също навлиза във високите литературни жанрове и става обект на художествено претворяване. Като цяло обаче Патриарх Евтимий остава в рамките на канона, използва напълно неговите възможности, но не го отменя, не търси нови ценности или естетически системи. Стилово съвършенство в рамките на традицията – това е естетическото съдържание на Евтимиевия израз „по лепоте“.

Забележителна страница в книжовното наследство на Патриарх Евтимий представляват и неговите поетични творби. Със сигурност знаем, че той е съставил Служба за императрица Теофана, част от мощите на която са се съхранявали в Търново. Приписват му се със сериозно основание и други химнични текстове, между които една редакция на Службата за св. Петка Търновска. Жанрът на химнографията изисква както поетично, така и музикално дарование. Патриарх Евтимий притежава и двете. Той владее в съвършенство осмогласната музикална система и съставя песнопенията си в рамките на утвърдената византийска традиция, като се опира на творбите, възникнали преди него. Търновският патриарх избира от тях мелодически образци и така оформя структурата на своите песнопения. Текстът на службите в много отношения напомня Евтимиевите жития и похвални слова. Българският патриарх възпява света Теофана и света Петка, извайвайки техните образи като идеал на исихастко поведение – едно несъответствие, особено подчертано при императрица Теофана, която не е била дори монахиня, а венценосна владетелка. Патриарх Евтимий използва същата образна символика, създава същата лирична атмосфера както и в риторичните части на житията и словата. Молитвената и възхвалната насоченост се преплитат в песнопенията. И в службите си изявява своята любов към престолния град и загрижеността си за съдбата на българския народ. Той се обръща с умилителни молби към светците да закрилят Търново, призовава тяхното застъпничество за своя народ, моли ги да дарят победа на българското оръжие и мирни дни на владетеля цар Иван Шишман. Така и чрез своето химнографско творчество Патриарх Евтимий остава верен на идейните си позиции и на желанието си да твори произведения – образци във всеки жанр, до който се докосва талантливото му перо.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИ ОРИЕНТИРИ КЪМ ИЗКУСТВОТО НА ПРАВОСЛАВНИЯ ИЗТОК

Елка Бакалова

Не е много далеч времето, когато византийското изкуство, както и готическото изкуство, т. е. цялото християнско средновековно изкуство беше игнорирано и подценявано. В сравнение с художествените постижения на античната класика, на Италианския ренесанс, на европейския класицизъм най-сетне, то бе възприемано като грубо и примитивно, недостойно дори да се нарича изкуство. От времето на Италианския ренесанс и някъде до средата на XIX в. господства мнението, изразено най-откровено от Вазари, който третираше християнското средновековно изкуство като „варварско". Всяка епоха, която се вдъхновява от класическото антично изкуство, неизменно подценява християнското, сякаш между тях съществува непримирима вражда. Рационалистическият хуманизъм, който поражда и определя в общи линии цялата европейска култура след Ренесанса, в своята безпощадна праволинейност считаше средните векове за епоха на обскурантизъм и художествено безплодие.

Не нарича ли Молиер през XVII в. готическите паметници „отвратителни чудовища на невежествени векове"? Но не са малко и естетиците и дори историците на изкуството през XIX в. и дори в началото на XX в., които буквално „заклеймяват" паметниците на средновековното изкуство. Немският естетик Ф. Фишер например намира за най-точен термина „мумии", за да характеризира „аскетичните лица с черти на изсушени старци[1] в произведенията на византийската живопис. Ето и още един пример: Шопенхауер[2] в своя естетически анализ на архитектурата разглежда и готическите паметници и констатира, че в тях липсва системата на антаблеман, поставен върху колони, че в тях равновесното съотношение между носещи и носени архитектурни елементи не е основен принцип, и ги счита поради това като плод на своеволие и произвол на субективните предпочитания, а не изградени според обективните норми. Нещо повече, готическите катедрали, казва Шопенхауер, с тяхното множество от аркбутани, пренасящи тежестта на сводовете върху вертикалните контрафорси, които чрез своите пинакли създават впечатлението, че се извисяват към безкрая, биха изглеждали на всеки грък като *варварски произведения* (подчертаното е мое – Е. Б.).

Закърменият с естетиката на гръцката класика и на Ренесанса любител на изкуството търси във византийската живопис (както сполучливо отбелязва П.

---

[1] Fr. F i s h e r. Aesthetik, oder Wissemschaft d. Schönen. Münhen, 1972, vol. IV, p. 242. По същото време известният руски художник и изкуствовед Александър Бенуа пише: „Историята на византийската живопис с всичките колебания и временни възходи е история на упадък, подивяване и умиране. Образците на византийците все повече се отдалечават от живота, а техниката им става все по-робски традиционна и занаятчийска" (История живописи. Ч. 1. Вып. 1. СПб., 1912, с. 75).

[2] A. S c h o p e n h a u e r. Die Welt als Wille und Vostellung Reclam unl, vol. II, 481–488, 490.

Михелис[3]) „ако не формите, то поне анатомията на Праксител, Фидий или Микеланджело, а в архитектурата – ако не елементите на класическите стилове, то поне нещо от пропорциите на гръцките храмове, модулите на Витрувий или грандиозните очертания на „Св. Петър" в Рим. От тази гледна точка византийската живопис наистина разочарова, защото фигурите в нея наистина са стилизирани, безплътни и подчинени на една странна, необичайна перспектива. Архитектурата – също, защото тя не търси съвършенството на пропорциите, а почти живописна изразителност на преливащите се пространствени форми". Всъщност, всяка епоха до средата на XIX в. мери с мярката на собственото си изкуство, оценява от гледна точка на собствените си представи за прекрасното, които се смятат не само за безпогрешни, но и за единствено възможни, за истина от последна инстанция.

Романтиците от XIX в. първи заговориха за изменчивостта на художествения вкус, на естетическите идеали. Те първи оцениха красотата и изразителността на „варварските" изкуства. Виктор Юго откри на съвременниците си архитектурната симфония на Парижката света Богородица и Гьоте – красотата на катедралата в Страсбург...

Оценяването на византийското изкуство и интересът към него дойдоха още по-късно и още по-трудно. Необходимо бе не само да се признае, че могат да съществуват различни художествени идеали, необходима бе коренна промяна на естетическите критерии. Освобождаването от условностите на линейната и въздушната перспектива, от традиционната светлосянъчна моделировка, анатомичното правдоподобие и т. н., което настъпи в изкуството след реформите на импресионистите, доведе постепенно и до разбиране на художествената ценност и привлекателност на византийската живопис.

Днес византийското изкуство е напълно реабилитирано. Нещо повече, интересът към него все повече възраства (Анри Матис считаше дори, че откриването на иконата е най-яркото живописно откритие в живота му). Усилващият се интерес към византийското изкуство, естествено, стимулира и неговото изучаване, което се развива особено интензивно, още повече, че редица европейски народи (в това число и нашият) търсят в Средновековието първата форма на своя собствена народностна култура. И все пак много предразсъдъци в подхода към това изкуство все още не са изживени. Показателно е и това, че за естетика на византийското изкуство се заговори едва през последните няколко десетилетия. Преди това в науката господстваха чисто археологическият или богословският подход към него, или в най-добрия случай то се разглеждаше само от историко-художествена гледна точка.

* * *

В историята на европейското изкуство главата за изкуството на Византия и свързаните с нея православни народи е една от най-новите. Изминал е само един век, откакто тя е включена в нея. Необходимо бе много време, за да се документират и изучат (често пъти чрез личния подвиг на отделни изследователи) паметниците на отдалечени и трудно достъпни области, за да се очертаят границите на разпространението на византийското изкуство и неговите допирни точки със съседните изкуства. Пристрастието към неуморното събиране на факти, към описанието и емпиричното им проучване ражда дори своеобразен жанр на научната литература, т. нар. „археологически пътешествия", изпълнени с патоса

[3] P. M i c h e l i s. L'esthétique de l'art byzantine. Paris, 1959, p. 25–29.

на личното откриване и със своеобразен култ към неповторимо „индивидуалните“ исторически факти*.

Сблъсквайки се с паметниците от византийския художествен кръг, който съществува близо 1000 години и изживява поредица от „възраждания“ на антични форми и художествени похвати, сблъсквайки се с едно колективно анонимно изкуство, което наистина се променя, но стиловото му ядро остава винаги едно и също, първите изследователи са били изправени преди всичко пред редица загадки и трудности при дешифрирането на темите и съдържанието на това изкуство. Трябваше най-напред да се проследи развитието на богословската мисъл, за да се разберат и систематизират религиозните идеи, които ктиторите и майсторите искат да съобщят чрез своите произведения. Така се създадоха грандиозните иконографски изследвания и справочници на Никодим Кондаков и Габриел Мийе[4]. Тези трудове на учените-ерудити от т. нар. иконографска школа, акумулирали огромен материал, дават и първите синтези за света на византийското изкуство. Още в един от първите си капитални трудове „История на византийското изкуство и иконография по миниатюрите на гръцките ръкописи“ (1876), както и по-късно в „Иконография на Богородица“, Н. Кондаков изучава илюстрираните ръкописи по тематични групи, проследява еволюцията на някакъв иконографски мотив и получава опорни точки за датирането и хронологическата класификация на паметниците. (Същият принцип е в основата на книгата на френския византолог Г. Мийе „Изследвания върху иконографията на Евангелието“.) На същата основа се разграничават и различни географски школи. За техни центрове се обявяват Мала Азия, Сирия, Египет, Цариград, Антиохия, Александрия, Палестина. Според Г. Мийе например, ако в сцената „Благовещение“ в даден паметник Богородица е изобразена права – значи паметникът е свързан с елинистически традиции, ако седи и преде – с традициите на Палестина, ако си протяга ръката – със Сирия, ако ръката ѝ е пред гърдите – с чисто византийска традиция. Разбира се, при липса на определена връзка с идейно-историческите предпоставки за създаването на един или група паметници ясна концепция за тези школи не се създава. Така, от една страна, влиянието на отшелниците-монаси от Кападокия се търси едва ли не по цяла Европа, а, от друга, например класицизиращите тенденции се приписват неизменно на Константинопол.

„Ахилесовата пета на иконографския метод – както подчертава В. Лазарев – е откъсването му от формата, от средствата за художествена изразителност“. Или казано по друг начин, иконографският тип (схема) са индиферентни по отношение на художественото качество. „За учения, който се интересува единствено от иконография, всички изображения са еднакво ценни, стига да запълват празнините в еволюцията на даден иконографски тип или схема.“[5]

Разбира се, несъвършенствата на иконографския метод на Кондаков или Мийе са исторически обусловени. Н. Кондаков например се формира в епоха,

---

* Редица книги на руския византолог Н. Кондаков напр. се наричат „Пътешествие на Синай в 1881 г.“, „Археологическо пътешествие по Сирия и Палестина“, „Македония. Археологическо пътешествие“, „Описание на паметниците на древността в някои храмове и манастири на Грузия“ и т.н.

[4] Н. К о н д а к о в. 1. История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей. Одесса, 1876; 2. Иконография Христа. СПб., 1905; 3. Иконография Богоматери. Т. 1–2. СПб., 1914–1915; G. M i l l e t. Recherches sur l'iconographie de l'Evandile. Paris, 1916.

[5] В. Л а з а р е в. Никодим Павлович Кондаков. – Във: В. Л а з а р е в. Византийская живопись. М., 1971.

когато историята на изкуството изобщо не се е отделила още от групата сродни хуманитарни дисциплини – историята, класическата филология и т. н. От друга страна, самият метод безспорно се обуславя от вътрешните закономерности на самото византийско изкуство.

Нека припомним, че художествената система на византийското изкуство се формира въз основа на идеите на неоплатонизма още в художествената практика на ранновизантийското изкуство от V–VI в. и изкристализира като по-определена богословско-естетическа доктрина едва след иконоборческите спорове през VIII в. В центъра на тази доктрина е учението за образа, разработването на съчиненията на Йоан Дамаскин (650–750) и Теодор Студит (умр. 826). Според това учение зрителният образ има за цел да установи мистичната връзка между вярващия и свещения „архетип" (или прототип) – Бога или светеца – а връзката между прототипа и изображението се разглежда като аналог на отношението между Бог-отец и Бог-син. Прототипът (в съответствие с идеите на неоплатонизма) създава по необходимост своя видим образ, своето изображение, както сянката по необходимост се създава от всеки материален обект и също както Бог-отец създава Сина и цялата йерархия на невидимия и видимия свят. Така самият свят представлява една непрекъсната серия от „образи", която включва в низходяща градация от Христос всички хора и всички обекти, произлизащи в крайна сметка от Бога. Този процес придава на изображението нещо от светостта на самия прототип: въпреки че се различава от него по същност, образът е все пак идентичен с него по хипостас, а поклонението пред образа се отнася до самия прототип. Следователно изображението на светото лице: 1) е видимо съответствие на прототипа и е идентично с него; 2) е достойно за почитание и 3) всеки образ има своето място в непрекъснатата йерархична система. Тези именно схващания обуславят някои от съществените особености в художествената система на византийското изкуство. Така, за да постигне идентичност с прототипа, образът трябва да притежава постоянна прилика, т. е. да съдържа характерните черти на светеца (или светото събитие) съответно на автентичните източници, които са вечни и неизменни. Оттам възниква и необходимостта от иконографски канони –специални правила, които определят броя на действащите лица във всяка изобразявана сцена, типовете на лицата, облеклата, позите и жестовете на фигурите, дори основните колоритни решения.

Ето защо бихме могли да кажем, че иконографският метод е един от основните методи при изследване на византийското изкуство и че нито днес, нито в бъдеще нито един сериозен труд върху това изкуство, както специално подчертава В. Лазарев, „няма да може да мине без него"[6]. Но той не е единственият и не е достатъчен. А, от друга страна, иконографският метод на Кондаков и Мийе е вече до голяма степен остарял и се нуждае от усъвършенстване.

Ограничеността на стария иконографски метод се състои най-вече в това, че той се ограничава с проследяване на възникването, изменението и изчезването на даден иконографски тип. И толкова. Той не анализира причините за промените в иконографията, нито връзките ѝ с историческата ситуация и общата културна история на различните епохи и неизбежно води до стесняване и обедняване на идейното съдържание на отделните художествени паметници. Затова днес съвременните изследователи се стремят да разглеждат иконографските особености на даден паметник по възможност в цялостната система на идейно-по-

[6] Пак там, с. 13.

литически и религиозни връзки, противоречия и конфликти, в цялостния историко-културен контекст на епохата.

* * *

И съвсем естествено едва след огромната събирателска и систематизаторска работа на учените от иконографската школа основна задача на науката остана да изтъкне специфичната художествена ценност на византийското изкуство, да го изследва като естетически феномен.

Ако Н. Кондаков (в статията си „О научных задачах истории древнерусского искусства", 1899 г.[7]) вече предусеща необходимостта от естетическа оценка, неговият ученик – друг изтъкнат руски византолог Д. Айналов, прави първата решителна крачка от църковната археология към изкуствознанието в класическия си труд „Эллинистические основы византийского искусства" (1900), където съзнателно застъпва „историко-сравнителния анализ на формите и стиловете на паметниците". Но в полемиката с иконографската школа новият подход, затваряйки се в кръга на чисто формални проблеми, криеше в себе си и опасността да изопачи истинската история и идейно-художествена същност на източнохристиянското изкуство (вж. по-долу).

Следващият качествено нов етап – етап на синтеза – е свързан с успехите на изкуствознанието след Втората световна война. Най-съществен принос бележат трудовете на руския изкуствовед Виктор Лазарев[8]. Неговият метод на изследване е също толкова синтетичен, колкото широки и съдържателни са изследваните от него теми и проблеми. Всъщност той критически развива методите на старата наука, усъвършенствайки всичко ценно, постигнато от неговите предшественици. В. Лазарев значително обновява, обогатява и задълбочава иконографския метод на руската и европейската византология от края на XIX и началото на XX в., свързвайки го със смисловата същност на всяко отделно произведение в зависимост от историко-културния контекст, в който паметникът е създаден. Но преди всичко той разглежда византийските паметници не само като носители на канонични догми и иконографски схеми или типове, а като истински *произведения на изкуството*.

Именно той за първи път в историята на византоложката наука прилага *системно* и *последователно* формално-стиловия анализ към *целия* известен дотогава художествен материал. Нещо повече, тъкмо този метод, който дава широки възможности както за изследване на духовното съдържание, така и за художествена класификация на материала, той поставя в основата на своята напълно оригинална и валидна и днес „История на византийската живопис"[9]. В тази книга за първи път естетическата същност, хронологическите и териториалните граници на византийската живопис получават ясно определение, а нейната обща периодизация – толкова отчетлива характеристика. Разглеждайки произведенията на византийската живопис преди всичко като *художествени произведения*, В. Лазарев ги класифицира по *стилови*, а не по иконографски белези. Неговата книга е всъщност история на развитието на *византийския художествен стил*, а не на византийската иконография; неговият метод за оценка

[7] Н. К о н д а к о в. О научньк задачах истории древнерусского искусства. – Памятники древней письменности и искусства, CXXXII, СПб., 1899, с. 1–47.

[8] За научните приноси на В. Лазарев вж. В. Г р а щ е н к о. Виктор Никитич Лазарев. – Във: Византия, Южные славяне и Древняя Русь, Западная Европа. М., 1973, с. 5–23.

[9] В. Л а з а р е в. История византийской живописи. Т. 1–2. М., 1947–1948. Второто допълнително издание на тази книга е V. L a z a r e v. Storia della pittura byzantina. Torino, 1967. Третото посмъртно издание бе подготвено за печат от неговия ученик Г. Вздорнов и издадено през 1986 г. в Москва.

на паметниците и за определяне на тяхното историческо място – сравнителният художествено-стилов анализ.

Напълно закономерно е поради това, че като въведение към неговия труд са включени два особено важни от методологическа гледна точка раздела: 1) за социално-културните основи на византийската живопис и 2) за *византийската естетика*. Така В. Лазарев дава първата характеристика на специфичните особености, на основните категории на византийската естетика и въвежда в изкуствоведческата литература самото понятие „художествена система на византийското изкуство". Напомням, че трудът на В. Лазарев – плод на почти 20-годишна изследователска дейност, е завършен още през тридесетте години[10], но поради специфичната политическа обстановка и войната е отпечатан едва в 1947–1948 г. По същото време в европейската византология се появяват и други изследвания, засягащи само частично проблемите на византийската естетика – „Плотин и източниците на средновековната естетика" на А. Грабар (1945 г.) и „Византийската мозаична декорация" (1948 г.) на О. Демус[11]. С това завършва процесът на „самоосъзнаване" на науката за византийското изкуство като и з к у с т в о з н а н и е.

* * *

Изучаването на историята на българското средновековно изкуство също преминава очертаните по-горе етапи за развитието на науката за византийското и източнохристиянското изкуство изобщо.

Пръснатото в трудовете на наши и чуждестранни историци, езиковеди, археолози, етнографи и др. е събрано най-напред от Богдан Филов в книгата му „Старобългарското изкуство", чието първо издание излиза през 1919 г. в Берн[12], а на български език едва в 1924 г. Въпреки че съдържа една обща характеристика на византийския стил в изкуството (обособена в отделна глава накрая на книгата), този труд остава в рамките и в методологията на традиционната археологическа наука. Капиталният труд на младия тогава Андре Грабар „Религиозната живопис в България" (1928 г.)[13] изгражда първата ярка и синтетична панорама на старобългарската живопис – този най-представителен вид средновековно изкуство. В своето изследване А. Грабар се опира върху най-добрите за времето си методологически традиции на руската византоложка школа (на Н. Кондаков и Д. Айналов), на която той като възпитаник на Петербургския университет дължи цялостното си професионално изграждане.

По същото време в отделни частни проучвания се прилагат у нас, макар и много непоследователно, методите на художествената критика (А. Протич), но липсата на последователен историзъм в подхода към разглежданите явления обезценява резултатите на тези усилия.

---

[10] По същото време австрийският изкуствовед Ото Демус прилага сравнителния стилов анализ при изследване на византийските мозайки в Гърция. Вж. E. D i e z, O. D e m u s. Byzantine Mosaics in Greece. Cambridge, 1931.

[11] A. G r a b a r. Plotine et les origines de l'esthétique médiévale. – Cahiers archéologues. I. Paris, 1945. Срв. А. Г р а б а р. 1. Плотин и корените на средновековната естетика; 2. Изобразяване на интелигибелното в средновековното византийско изкуство. – В: А. Г р а б а р. Избрани съчинения. Т. 1. С., 1982, с. 234–252 и 221–234. O. D e m u s. Byzantine Mosaic Decoration. London, 1948. Специални трудове върху византийската естетика се появиха едва след Втората световна война. Вж. по-горе бел. 3. Вж. също и G. M a t h e w. Byzantine Aesthetics. London, 1963; В. Б и ч к о в. Византийска естетика. С., 1984.

[12] B. F i l o v. Die Altbulgarische Kunst. Bern, 1919; вж. също Старобългарското изкуство. С., 1924.

[13] A. G r a b a r. La peinture religieuse en Bulgarie. Paris, 1928.

Най-сполучливо съчетание на методите на старата иконографска школа (и по-специално на Г. Мийе) и постиженията на стиловия художествен анализ намираме в трудовете на Никола Мавродинов върху старобългарското изкуство вече след Втората световна война, в края на 40-те и началото на 50-те години, най-ранният от които – „Старобългарската живопис", е издаден в 1956 г.[14] Неговият подход, неговият верен усет за стил и художествена специфика, неговият талант на интерпретатор дават особено ценни резултати, които за нашата наука имат безспорно новаторски характер и съставят някои от най-хубавите страници на българската литература за изкуството.

Оттук нататък процесът е необратим. Явното преориентиране на научните интереси от съдържателно-иконографските проблеми към проблемите от изобразително-естетически характер през последните години дава своите резултати. Новият подход към източнохристиянската живопис като към *изкуство* дава възможност на изследователите, превъзмогвайки лабиринтите на богословското съдържание, да се съсредоточат върху изследване на стиловата еволюция на това изкуство, върху различните течения в рамките на даден период, върху зараждането и разпространението на новите пластически концепции и свързаните с тях изразни средства и техните похвати.

Успехите, постигнати в тази насока, ни стимулират да обърнем внимание и на някои методологически несъвършенства и увлечения, които неизменно съпътстват днес определянето на самостойната естетическа ценност на средновековното изкуство на православните народи. Ето някои примери.

В стремежа си да утвърдят на всяка цена „правото" и на средновековното изкуство да се нарича изкуство, в стремежа си да аргументират днешния възрастващ интерес към старобългарската живопис и нейната привлекателност за съвременния зрител, редица изследователи често дават оценка на художествените факти от съвременна гледна точка. Или по-точно – чрез категориите на съврменната естетика, несвойствена за средните векове, сякаш като им се приписват по-съвременни представи, ще се разкрие по-пълноценно тяхното значение.

Свикнали заедно с новото изкуство да бягаме от всичко традиционно, станали сме сякаш по-малко способни да усетим красотата на дълговечните стилове – почти извънвременни и винаги „интернационални", в които столетия наред са се наслоявали рутина, приемственост и формули. На някои изследователи тази традиционност изглежда като консерватизъм и творческа импотентност и те се опитват да я прикрият, да я омаловажат или оневинят. Докато всъщност, както отбелязахме по-горе, тя е факт и изискване на самата художествена система. Стремежът към новото, към обновяване на художествените средства, към приближаване на художествените средства до изобразявания обект е принцип на новото изкуство, исторически детерминиран, а не извечно свойство на художественото творчество. В Средновековието отношението към иконографската схема не е отрицателно. Ето как обяснява това обстоятелство за литературния процес през средните векове видният руски учен Дмитрий Лихачов: „Четейки произведението, средновековният читател като че участва в някаква церемония, включва се в нея, присъства на известно „представление", на своеобразно „богослужение". Писателят от Средновековието не толкова изобразява живота, колкото го преобразява и „украсява", прави го параден. Писателят е церемо-

---

[14] Вж. още Н. М а в р о д и н о в. 1. Старобългарското изкуство. С., 1959; 2. Старобългарското изкуство XI–XIII в. С., 1966 (и двете издадени посмъртно).

ниалмайстор. Той използва своите формули като знаци, гербове. Той спуска знамена, придава на живота парадни форми, ръководи правилата на приличието. Индивидуални впечатления от литературното произведение не са предвидени. То не е съобразено с индивидуалния, отделния читател, макар че не само се чете на глас за много слушатели, но и от отделни читатели."[15]

Със същите опити за „доближаване" на средновековните художествени произведения до съвременните вкусове и критерии е тенденцията да се абсолютизира значението на светските или битовите елементи в религиозното изкуство, да се търси „реализъм" или нарушение на византийските канони. Често се забравя, че при изследването на средновековното изкуство повече отколкото навсякъде другаде „трябва да се разграничава реализмът като склонност на човешката природа, като трезво житейско и гражданско поведение, като философско отношение към света от реализма като способ на художествено виждане и възпроизвеждане на жизнените процеси и на човека (какъвто способ всъщност средновековното изкуство не познава)[16].

В една от статиите си по този повод изтъкнатият руски литературовед С. Аверинцев писа: „Толкова лесно е да се извади от контекста на историческите връзки отделна мисъл, отделно изказване, отделен аспект на образа и тържествено да се предемонстрира на съвременника: „Виж, колко това е „вечно" и „общочовешко", колко ти е „близко" и „понятно"! Но за нещастие старите автори са имали лошия навик да „плащат дан на своето време" и замалко не достигат до нашите съвременни стандарти; но нали това можем великодушно да пренебрегнем, изпадайки в умиление от тяхната наивност."[17]

Плод на подобно увлечение на някои изследователи е старанието да търсят в българското изкуство неканонични, „еретични" елементи или опитите да се изтълкуват някои иконографски особености на паметници от Късното средновековие с влиянието на богомилството. Това тълкуване не е особено убедително преди всичко поради явния анахронизъм на примерите. Трудно би могло да се търси влияние на богомилството през XVII в. от гледна точка на класическото византийско изкуство, за да се утвърждава, че българското изкуство от това време представлява компромисно или „еретично" явление. Съжденията за паметниците от това време – време на явна деформация на каноните, обусловена от цяла серия обществено-идеологически фактори, – не могат да се генерализират дотолкова, че да се отнасят и до Средновековието (когато е разпространено богомилството). При това, разбира се, би трябвало по-отчетливо да се диференцира и отграничи апокрифният литературен източник от „ереста", защото „апокрифно" не значи непременно „еретическо".

Резултат на подобно волно или неволно модернизиране на критериите е и друго съпътстващо явление. В стремежа си да изтъкнат спецификата на българското изкуство някои изследователи държат на всяка цена да наложат на

---

[15] Д. Л и х а ч е в. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971, с. 95–123. Цит. в превод на Л. Грашева по кн. Д. Л и х а ч о в. Големият свят на руската литература. С., 1976, с. 202.

[16] Л. Г р а ш е в а. Ново изследване за Черноризец Храбър. – Литературна мисъл, 1968, 1, с. 141. По някои съществени методологически въпроси при изследването на старата българска литература вж. оживената дискусия в сп. „Литературна мисъл" (кн. 1/1969 г. – кн. 2/1970 г.), започнала със статията на Д. Лихачов „Старославянските литератури като система", която се занимава предимно с изясняване на типологическите особености на средновековната литература, с въпросите за „реализма" и съотношението между българската и византийската литература.

[17] С. А в е р и н ц е в. Наш собеседник – древний автор. – Литературная газета, 1974, № 24.

читателя тезата за уникалността на българското изкуство и често го разглеждат извън контекста на културно-историческите му връзки. При изтъкване достойнствата на средновековното българско изкуство някои автори изпитват странната потребност да противопоставят българското изкуство на византийското, като непрекъснато „развенчават“ последното. За читателя в такива случаи византийското изкуство винаги означава „закостенелите иконографски и стилови формули“, „студената“ ирealност на иконите олицетворява „чистия византинизъм“, а българският майстор винаги „се съпротивлява“ срещу сковаността и студения блясък на „официалния“ стил, или, което е по-често, изпълва „мъртвата иконографска схема“ с живот, изящество, напрегнат художествен ритъм, а това обикновено означава, че „побългаряването“ на византийските модели винаги се осъществява с много „еретични отклонения“, т. е. за самобитно и естетическо ценно в българското изкуство се представя онова, което излиза извън рамките на „канона“.

Този възглед до голяма степен се дължи на някои предразсъдъци, останали у нас от възрожденската епоха. Също както „предубеждението“ спрямо средновековното изкуство на Западна Европа се дължи на отричането на мирогледните предпоставки и философската система на Средновековието от страна на майсторите на Италианския ренесанс, така и у нас отношението към „византийското“ – резервирано и враждебно, се е превърнало в нещо като национален стереотип чрез пренасянето на отношението към фанариотите върху Византия.

Всъщност това противопоставяне е чисто субективно, тъй като: 1) Нашата средновековна култура (както и културата на другите православни народи) се развива успоредно в пряка връзка с византийската и в рамките на източнохристиянската културна общност. Трябва специално да се отбележи, че приобщаването към византийското изкуство, както и „равняването“ по него през средните векове е продиктувано от необходимостта за съзнателно утвърждаване позициите на българската държава и църква. Стремежът на българския двор да насърчава създаването на творби, съзвучни по идейна насоченост и художествена ценност с произведенията на византийското изкуство, се обяснява с обстоятелството, че високите постижения на византийската култура се разглеждат като своеобразен критерий за оценка на ценностите, своего рода еталон за всички държави в източнохристиянския свят. Съперничеството в политическия живот, подхранвано от важната политическа роля, която през тази епоха играе българската държава на Балканите, се съчетава със съзнателно и съвсем оправдано съперничество и в областта на културата; 2) Иконографските схеми, каноните са *историческа* категория и не могат да бъдат *a priori* „мъртви“. Когато става дума за канона, трябва да се имат предвид редица нови постановки при изучаването на естетиката и поетиката на средновековната литература и изкуство. Такъв е например разделът за „литературния етикет“ в цитираната по-горе книга на Д. Лихачов „Поэтика древнерусской литературы“. „Литературният канон – пише Д. Лихачов – е предизвикал особена традиционност на литературата, поява на устойчиви стилистични формули, пренасяне на цели откъси от едно произведение в друго, устойчивост на образите, символите-метафори, сравненията и т. н.“, но това съвсем не означава просто „недостиг на творческото начало“[18].

Изследванията на А. Лосев, Ю. Лотман и др.[19] определят канона като главна естетическа категория, като количествено-структурен модел на произведенията

---

[18] Цит. по кн. Д. Л и х а ч о в. Големият свят..., с. 200.

[19] За канона вж. А. Л о с е в. Художественные каноны как проблемы стиля. – Вопросы эстетики, 1964, 6, с. 351–399; В. Л а з а р е в. Византийская эстетика и система декорации

на изкуството, образец за създаване на художествени произведения и основен критерий за тяхната оценка. Т. е. каноните са структурната основа на всяка художествена система и са *живи*, докато е исторически актуална самата художествена система. Не е ли, следователно методологически погрешно да се търси ценността на един исторически детерминиран тип изкуство в онова, което е извън него, без да се акцентира вниманието върху неговото *основно* съдържание. Това означава не само липса на последователен историзъм в подхода към това изкуство, но и пренебрежение към неговата художествена система. При това положение всички съждения за съотношението между византийското и старобългарското изкуство неизбежно остават в рамките на твърде общите априорни формулировки, които често се повтарят и се превръщат в щампи, без да допринасят за изграждането на една по-убедителна и пълноценна, удовлетворяваща и нашите естествени патриотични чувства представа за ролята и значението на българското изкуство в славяно-византийската културна общност.

* * *

Най-новите тенденции при изследването на средновековната литература и изкуство изхождат преди всичко от схващанията за типологията на културата като определено стадиално явление[20]. Корените на византийската естетика се търсят в самите основи на византийската духовност, в своеобразния социално-исторически статус на византийската култура, в особената роля на художественото мислене в системата на източнохристиянската онтология и гносеология. Все по-определено се налага възгледът, че през средните векове не съществува диференцирано естетическо самосъзнание, което да се изразява чрез специфични естетически доктрини. За сметка на това всички норми на „осмисляне на битието" са много силно „естетически оцветени"[21]. Наука „естетика" в средните векове не съществува (непознато е дори самото понятие!) и в най-добрия случай можем да говорим за богословско-естетическа доктрина. Изграждането на произведенията на литературата и изкуството се определя не от естетическите теории, а от самата структура на православното светоусещане. Главните категории на византийската естетика – образ, канон, символ, знак и др., – важни за всички видове изкуство, са по същество гносеологически категории. Така например, ролята на образа (εἰκών) за познаването на Бога и човека има толкова голямо

византийского храма IX–XI вв. – В: Византийская живопись. М., 1971; В. Б ы ч к о в. Эстетические аспекты иконографского канона в восточнохристианском искусстве. – Вопросы теории и истории эстетики, 7, 1972, с. 148–168; Проблема канона в древнем и средневековном искусстве Азии и Африки (Сб. статей). М., 1973.

[20] Д. Л и х а ч е в. Поэтика древнерусской литературы...; А. Л о с е в. 1. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930; 2. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976; А. Л о с е в, В. Ш е с т а к о в. История эстетических категорий. М., 1965; Ю. Л о т м а н. Структура художественного текста. М., 1970; С. А в е р и н ц е в. 1. На перекрестке литературных традиций (Византийская литература: истоки и творческие принципы). – Вопросы литературы, 1973, № 2; 2. Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики. – В: Древнерусское искусство. М., 1975, с. 372–397; В. Б ы ч к о в. 1. Гносеологические корни восточнохристианского искусства. – Вопросы истории и теории эстетики, 4–5, 1970; 2. Образ как категория византийской эстетики. – Византийский временник, 34, 1973, с. 151–169; В. Б и ч к о в. 1. Проблеми на изкуството в ранновизантийската естетика. – Проблеми на изкуството, 1984, № 1; 2. Византийски страници от историята на изкуството. – Изкуство, 1986, № 10; Ю. Л о т м а н. 1. Поетика. Типология на културата. Сб. статии. С., 1990; 2. Култура и информация. С., 1992; 3. Култура и взрив. С., 1998.

[21] С. А в е р и н ц е в. Предварительные заметки..., с. 373.

значение в християнската богословска мисъл, че би могло да се говори, както отбелязва Владимир Лоски[22], за „теология на образа" в Новия завет или в съчиненията на отделни църковни писатели. Образът в двете значения на този термин – 1) като форма на самоизявяване на Бога (апостол Павел нарича Бог-син „образ на невидимия Бог" – II Кор. 4:4; Колос. 1:15) и 2) като основание за установяване на особена връзка между човека и Бога – е същностно понятие в християнската идеология. Следователно „образ" е централно понятие и във византийската богословско-естетическа доктрина. При все че редица категории на византийската естетика все повече се конкретизират чрез проучване на текстовете на византийските автори, изследователите непрекъснато подчертават, че „византийската художествена практика великолепно реализира и онова, което не са съумели окончателно да формулират църковните отци".

Други изследователи съвсем закономерно съсредоточават усилията си за проучване на художествено-структурните особености на византийското изкуство или изкуството на другите православни народи. Така например, специално внимание се отделя за изясняване принципите на пространственото изграждане в средновековната и по-специално във византийската и древноруската живопис. След трудовете на П. Флоренски, Л. Жегин, Б. Успенски и др.[23] все по-рядко срещаме упреци срещу пространствената система на византийското изкуство. Двете основни системи за отразяване и художествено реконструиране на света днес се разглеждат като еднакво правомерни заедно с всички техни структурни елементи. Едната – илюзионизъм, е „стремеж към максимално подражаване" на природата, другата е обобщено-спиритуалистичен, символичен маниер. И двете имат ограничени възможности, които се оказват изчерпани на даден етап на художествено развитие. Така например условността на гръцката архаика закономерно отстъпва място на гръцкия илюзионизъм от класическата епоха, както и той от своя страна се оказва изместен от символизма на християнското изкуство"[24].

Византийските художници не са „забравили" методите на античния илюзионизъм, а съзнателно ги пренебрегват в името на новите художествени задачи. Те се стремят да изобразяват предметите не такива, каквито ги виждат, а такива, каквито знаят, че са. Още през V в. византийският философ и математик Прокъл определя науката на пространството или „скенографията" като „приложна наука, която учи художника как да постига в произведенията си това, щото предметите да не изглеждат изменени от разстоянието или височината"[25]. Най-общият принцип в пространственото изграждане се определя от т. нар. „обратна перспектива"

---

[22] V. L o s s k y. In the Image and Likness of God. St. Vladimir Seminary. New York, 1974, p. 15–139. Вж. също: Л. У с п е н с к и. Богословие на иконата. С., 2001.

[23] П. Ф л о р е н с к и. Обратная перспектива. – Труды по знаковым системам, III. Тарту, 1967, с. 381–413. Този труд е написан през 1919 г., но публикуван почти петдесет години по-късно, вече след смъртта на автора. Съществен принос по този въпрос дава и E. P a n o f s k y. Die Perspektive als Symbolishe Form. – Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/1925. Teubner, 1927, а отчасти и дисертацията на M. S c h i l d - B u n i m. Space in mediaeval Painting. New York, 1940. Вж. също Л. Ж е г и н. Язык живописного произведения (Условность древнерусского искусства). М., 1970; Б. У с п е н с к и. Семиотика на изкуството (Съчинения, т. 1.). С., 1992; Б. Р а у ш е н б а х. Пространствени построения в живописта. С., 1984. У нас: Л. М а в р о д и н о в а. Пространство и архитектурния декор в източнохристиянската живопис. – Изкуство, 1973, 2, с. 29–34.

[24] А. К а ж д а н. Византийская культура. М., 1969, с. 158.

[25] P r o c l u s. In Euclidem (цит. по кн. на G. M a t t h e w. Byzantine aesthetics. London, 1963, p. 34).

и е обусловен както от мирогледните предпоставки на византийското изкуство, така и от неговите идеологически функции.

Геометричната перспектива на Ренесанса е свързана с представите за отделния човек като център на вселената. (В средновековната живопис няма единен център, защото картината на света не съвпада с гледната точка на нито един отделно взет човек.) Тази перспектива е най-важният символ на всеки антропоцентричен свят и се оформя като научна система, базирайки се върху наблюдението и експеримента, който е съсредоточен не върху образа, а върху следствието, отразява „оптическия ефект", причинен от предмета при въздействието му върху ретината. Би било наивно да се смята обаче, че ренесансовата перспектива е адекватна на образа на пространството, който човек получава с помощта на зрителното си възприятие или иначе казано, че ние виждаме пространството само по законите на тази, наричана „права" перспектива. Условността на тази перспектива бе отбелязана много точно още от Павел Флоренски: „Перспективното изобразяване на света – пише той – е само *един* от безбройните възможни начини за означаване на пространството, при това крайно тесен, крайно непълноценен, ограничен от много допълнителни условия": 1) трябва да се приеме, че пространството е евклидово, 2)от всички точки на безкрайното пространство се избира една, привилегирована, и нейната изключителност се определя само от това, че тя е мястото, където пребивава художникът, или по-точно, неговото дясно око; 3) художникът (или зрителят) се мисли като циклоп, едноок, защото второто око нарушава единството и следователно, и абсолютността на гледната точка; 4) художникът се мисли неподвижен, прикован към мястото си; 5)самият свят също се мисли за неподвижен и 6) изключват се всички психофизиологически процеси на зрителния акт... Перспективната картина на света не е факт на възприятието, а само изискване в името на някакви, може би много важни, но определено отдалечени съображения."[26]

Развивайки редица от идеите на П. Флоренски, Борис Раушенбах[27] постави за цел в книгата си да разкрие *естественонаучните корени* на пространствените особености на древноруската живопис. И преди всичко – геометричните и психофизиологически основания за методите (както и самите методи), с които средновековните художници представят върху плоскостта реалността на триизмерното пространство. Системата на зрителното възприятие не е подобна на огледало и постоянно съгласува оптическата илюзия с онези познания, които има от предишния опит. „Зрението" чрез „знанието" се превръща в зрителен образ. Б. Раушенбах определя реално възприетото по този начин пространство като „перцептивно пространство", а геометричното му пресъздаване – като „перцептивна перспектива". Тя се променя в зависимост от това дали се наблюдават (и изобразяват) близки предмети, предмети от „средната зона" или съвсем отдалечени. И тъй като в системата на средновековното изкуство само зоната на близките предмети подлежи на описание или възпроизвеждане, това се оказва реализирано чрез аксонометрията, която се превръща в „обратна перспектива".

Във връзка с *идеологическата* обусловеност на т. нар. обратна перспектива трябва да припомним отново византийското учение за образа (вж. по-горе). Тъй като образът не притежава самостойна ценност, тъй като неговата свещена идентичност с прототипа съществува само *за* и *чрез* зрителя, този образ трябва да

---

[26] П. Флоренский. Обратна перспектива... с. 407, 408.

[27] Б. Раушенбах. Пространственные построения в древнерусской живописи. М. 1975.

бъде пределно ясен, разбираем и тясно свързан със самия зрител. Затова главните фигури от евангелските сцени – Христос и Богородица, както и почти всички „положителни" персонажи са неизменно обърнати към зрителя, към главната ос, пресичаща храма от запад към изток. (Предпочитаният от древните гърци образ, даден в 3/4, все повече отстъпва място на строго насрещното представяне на фигурите.) Особено съществено значение за създаването на тесен контакт между изображението и зрителя има т. нар. „обратна перспектива", при която убежните точки се намират не зад (както това е при правата перспектива), а *пред* плоскостта на изображението, обединявайки по този начин пространството на изобразяваната сцена с реалното пространство на църковния интериор. По този начин зрителят (вярващият) се оказва въвлечен и „съпричастен" на светото действие. Неговото пространство и пространството, в което обитава светецът, стават идентични, също както изображението е идентично със свещения прототип. В изображение, което „включва" част от реалното пространство, съвсем естествено отпада необходимостта от създаване на илюзия за пространството (както това е в античната или ренесансовата живопис)[28]. При този разностранен подход става възможно изграждането на една цялостна, почти завършена и удовлетворяваща съвременните изисквания картина за пространственото изграждане в произведенията на източнохристиянската живопис, което представлява един от основните структурни елементи на нейната художествена система.

* * *

Днес в изследванията върху византийското изкуство и по-широко – върху изкуството на Православния изток доминират най-общо казано две тенденции: 1. Изследване на съотношението „общество и изкуство" с изтъкване на идеологическите функции на изкуството и поставяне на паметниците на изкуството в цялостната система от идейно-политически и религиозни връзки, противоречия и конфликти, в цялостния историко-културен контекст; 2. Функционалният анализ, който предполага разглеждането на произведенията на изкуството преди всичко в зависимост от функциите им в богослужебния ритуал. И двата метода не са нови, а се формират в научните изследвания през тридесетте години на двадесетия век. И двата са свързани с капитални трудове на големия френски византолог Андре Грабар.

1. Във връзка с проблема „общество и изкуство" преломен и истински новаторски можем да наречем труда на А. Грабар „Императорът във византийското изкуство" (1936)[29], който е изключително актуален за времето си както за историята на изкуството, така и за самата историческа наука. Припомням, че още на Международния конгрес на историците в 1928 г. в Осло специално внимание се отделя на царската иконография, дори се формира международна комисия за изучаване на портрета. В 1930 г. излиза незавършеният труд на С. Ламброс за портретите на византийските императори; Н. Йорга издава портретите на румънските владетели и успоредно с това С. Радойчич подготвя изследването си „Портрети српских владара у средњем веку" (1934)[30]. Но само в капиталния труд на А. Грабар императорското изкуство във Византия – и преди всичко портретите на византийските императори – се разглеждат не само като ре-

[28] По този въпрос вж. O. D e m u s. Byzantine Mosaic Decoration..., p. 59.

[29] A. G r a b a r. L'Empereur dans l'art byzantin: Recherches sur l'art officiel de l'Empire de l Orient. Paris, 1936.

[30] S. L a m p r o s. Leukoma ton byzantinon autokratoron. Atinai, 1930; С. Р а д о ј ч и ћ. Портрети српских владара у средњем веку. Скопье, 1934.

зултат на развитието на наследените от римското и елинистичното изкуство теми и схеми, но преди всичко като отражение на политическата идеология на Византийската империя и промените ѝ в различните периоди. Едва в неговия труд при съпоставката с историческия контекст, с особеностите на богослужебния ритуал и придворния церемониал портретите на императорите разкриват многослойната си значимост. В тях се отразяват преди всичко представите за императорската власт, някои династични проблеми, съществени аспекти на политическата ориентация или тенденциозност и най-вече – структурата на йерархическата обществена система, в която всяко длъжностно лице заема строго определено място. Особено съществен се оказва изводът на Грабар за това, че иконографията на религиозното изкуство във Византия заимства от императорското изкуство не само схемите, но също така и редица основни теми. Именно този извод днес предизвиква противоречиви оценки (вж.по-долу).

По своята мащабност и значение за по-нататъшното развитие на историческата наука като цяло изследването на Грабар би могло да бъде съпоставено само със сродния по насоките си труд на О. Трайтингер „Die oströmische Kaiser – und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniel" (Източноримската императорска и държавна идеология според изявите ѝ в придворния церемониал)[31]. Не случайно един от най-крупните византолози днес Ж. Дагрон подчертава, че в книгата на А. Грабар, която всъщност въвежда нов обект на изследване и която не е заменена до днес с нищо по-добро, изключителната ерудиция на автора води до пълно, точно и плодотворно реконструиране на източниците и развитието на Византийската империя като цяло[32]. Към това бих добавила, че всички по-сетнешни изследвания на портрета във византийското изкуство и изкуството на православните държави всъщност развиват методологическите принципи, заложени в труда на Грабар.Променя се най-често само материалът. Именно тази „идеографска" гледна точка, според която портретът се разглежда като отражение на политическата идеология на епохата, е в основата на по-новите трудове за портрета в изкуството на Православния изток на Х. Белтинг, Й. Спатаракис,Ф. Кемфер, В. Джурич, Т. Велманс, на по-младите – Б. Тодич, Ив. Джорджевич и на най-младите – Б. Цветкович, Др. Войводич и др.

Тук е мястото да припомня, че успоредно с това продължение на „грабаровата" линия при изследване на византийската цивилизация след Втората световна война и в изучаването на западноевропейското средновековие се наблюдава истински „бум" на изследвания върху религиозната и политическата идеология на владетелите от меровингската, каролингската, отонвската и други династии. Едно начало е поставено през 1955 г. на XIII международен конгрес по история на религиозните учения, чиято главна тема е „Царят-Бог и свещения характер на държавността"[33], а почти успоредно с това излизат книгите на Е. Шрам (1956) „Знаците на властта и символите на държавността" и на Е. Канторович (1957) „Двете тела на краля. Изследвания в областта на средновековната политическа теология"[34].

---

[31] O. T r e i t i n g e r. Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniel. Darmstadt, 1956 (reprint).

[32] G. D a g r o n. André Grabar: 26 juillet 1896 – 5 octobre 1990. – In: ACF.1990–1991. Paris,1991, 91–92.

[33] Atti dell'VIII Congresso Internationale di Storia delle religioni. Firenze, 1956.

[34] P. E. S c h r a m m. Herrshcaftszeihen und Staatsymbolik: Beiträge zu ihrer Geschichte vom 3.bis zum 16. Jahrhundert. Stuttgart, 1954–1956; E. K a n t o r o v i c z. The King's two Bodies: A Study in Medieval Political Theology. Princeton, 1957.

Излишно е да напомням, че тази линия в изследванията на Средновековието продължава и до наши дни. Достатъчно е да припомня книгата на Ж.льо Гоф за Луи свети, на Ж. Дагрон „Empereur et pretre: Etude sur le "cesaropapisme" byzantin" (1966) или поредицата от студии на Б. Успенски „Царь и патриарх: Харизма власти в России" (1998), „Царь и Бог", „Царь и император: Помазание на царство и семантика монарших титулов" (2000).

2. Усъвършенствайки подходите към изследване на раннохристиянското и средновековното изкуство, А. Грабар прилага системно и последователно метода на *структурно-функционалния* анализ наред с *типологическата класификация* на паметниците. Без да декларира експлицитно своята програма, той изследва по този начин оформянето на култа към светците и реликвите в знаменитата си книга „Мартириум" (1946)[35]. Излишно е да подчертавам, че за изследването на изкуството в едно общество като средновкевното, в което почти всеки аспект от живота на човека е изпълнен със сакрален смисъл, подобен метод дава особено плодотворни резултати. Защото сакралното изкуство е преди всичко функционално и концептуално, а естетическите аспекти в произведенията на изкуството са подчинени на култа и на необходимостта за предаване на точно определено послание. Особено ценна за по-нататъшното развитие на историята на средновековното изкуство е непрекъснато изтъкваната в „Мартириум" връзка между архитектурата и иконографията. Именно в този труд на Грабар е изявена съществуващата в Средновековието закономерност, която днес е отправна точка за всяко подобно изследване, а именно, че общата концепция и характера на изображенията в което и да било култово съоръжение се определят от предназначението и функциите на това съоръжение. И както често се случва в историята на науката, успоредно с Грабар и независимо от него Р. Краутхаймер работи в същото направление и приблизително по същото време (1942) издава знаменитата си студия за иконографията на средновековната архитектура[36].

По същество именно в „Мартириум" се формулира проблематиката за иконографските програми, която непрекъснато занимава изследователите днес. Интересно е да се отбележи, че едва 30 години след първото издание на тази книга, в предговора си към репринта, издаден в 1971 г., ученият, вече много повече склонен към авторефлексия, дава точна формулировка на своя метод. „Да се съберат всички тези произведения в едно изследване – пише той, – означава да се довериш на един постулат, който през 1946 г. не беше приет от всички ерудити и който и в наше време все още не е общоприет, а именно: да знаеш, че съществува причинно-следствена връзка между функцията на култовото място и събраните в него изображения и да виждаш в това пътя за интерпретация на тези изображения. Този постулат е в основата на „Мартириум", където метода на изследване е, както казват, „функционален..." И по-нататък: „Не става дума за това да се обясни с помощта на функционалния метод всяко отделно произведение, а за това, да се интерпретират цели категории произведения, имащи едни и същи култови функции, вследствие на което ние прибягваме към *типологията:* едни и същи религиозни функции пораждат едни и същи типове сгради или из-

---

[35] A. G r a b a r. Martyrium: Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique. V. 1–2. Paris, 1946.

[36] R. Kr a u t h e i m e r. Introduction to an "Iconography of Medieval Architecture". – Journal of Warburg and Courtauld Institute, 5, 1942, p. 3–20. Самият Грабар отбелязва този паралелизъм в предговора към репринтното издание на книгата си: A. G r a b a r. Martyrium. Paris, 1971.

ображения (без да се смесват понятията „тип“ и „идентичност“).“ [37]

Без да изпадам в излишна модернизация, не мога да не отбележа, че тези възгледи са изключително актуални, особено за съвременната културология и семиотика, както и за изследванията на проблема за взаимовръзките на изображението и неговите функции. Тук проучванията днес вървят по две основни направления. Веднаж по линия на анализ на фунерарната проблематика и изкуство (най-вече свързани с погребенията на крале, владетели на Изток и на Запад), а от друга страна, с обсъждането на култа към мощите (респ. реликвите)[38]. В по-общ план бихме могли да подчертаем, че именно трудовете на Грабар стимулират и днес редица изследвания, които са посветени на проблема „литургия и изкуство“ или „изкуство и богослужебен ритуал“. Достатъчен е само един пример – известната и много цитирана днес студия на Н. Шевченко „Иконите в богослужението“ (1991)[39] всъщност се явява по-нататъшно развитие на проблематиката, заложена в „Мартириум“ и в студиите на Грабар, посветени на иконографията на св. Богородица и на нейните чудотворни икони.

Показателен за тази тенденция е и фактът, че интересът към чудотворните икони в православния свят и свързаната с тях научна проблематика преживяват особена актуализация. Сред трудовете, които определено стимулират нарастващия интерес към чудотворните икони, особено внимание заслужава капиталният труд на Х. Белтинг „Образ и култ“[40], който по принцип осветлява християнските изображения като обект на поклонение и счита, че преди Ренесанса не може да се говори за изкуство в съвременния смисъл на думата. Сред найновите изследвания за християнските изображения като култови обекти трябва специално да изтъкнем два почти едновременно отпечатани сборника с материали от два научни форума – „Свещеният образ: Изток и Запад“ (издаден в САЩ) и „Чудотворната икона във Византия и Стара Русия“ (издаден в Русия)[41]. Задълбочено се разглеждат функцията на чудотворните икони като структуриращи сакралното пространство, както и формирането на иконографските програми на византийските и изобщо на православните църкви. Освен на самите икони специално внимание днес се отделя на семантиката на скъпоценните обкови, пелени, киворти и т. н., които съставляват оформлението на особено почитаните икони. Дълго време тази проблематика бе изместена от „чисто изкуствоведския“ подход към тези култови предмети като към изделия на „приложните изкуства“. Но в най-новите изследвания, например на И.Стерлигова за обковите на иконите, авторката привлича нов изворов материал и развива богословската аргументация за съществуването на подобно оформление, което спомага за изясняване на структурата и символиката на тези съществени елементи, представ-

---

[37] A. G r a b a r. Цит.съч., p. II–III.

[38] Литературата по този въпрос вж. у Е. Б а к а л о в а. Култът към мощите и реликвите: Изток–Запад. – В: Средновековна християнска Европа. Изток и Запад (Материали от международната конференция, проведена в СУ на 2–5 септември 2000 г.) С., 2001, 605–617.

[39] N. S e v c e n k o. Icons in the Liturgy. – Dumbarton Oaks Papers, 45, 1991, 45–57.

[40] H. B e l t i n g. Bild und Kult. Eine Geshcichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. München, 1990.

[41] The Sacred Image: East and West. Ed. By R. Ousterhout and L.Brubaker. Urbana&Chicago, 1955; Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. Ред. А. Лидов. М., 1996 (вж. моя рецензия в сп. „Проблеми на изкуството“, 3, 1999, 60–62). Вж. също E. B a k a l o v a. La vénération des icônes miraculeuses en Bulgarie: aspects historiques et contemporaines d'un pèlerinage“. – Ethnologie française, 2001/2, 261–275.

ляващи неделима част от сакралните образи[42].

Би било уместно да се изтъкне многообразието от методи – най-често интердисциплинарни, използвани днес при разглеждане на образите в изкуството на православния свят. Аз се спрях само на някои от тях и се опитах да покажа значението им за развитието на съвременната наука. Струваше ми се особено важно да направя това, тъй като в наши дни сме свидетели и на друга тенденция. Идеологията на постмодернизма и неговата деконструктивистка стратегия изисква задължително „разрушаване на идолите" и нововъведения на всяка цена. Не говоря за все още слабо застъпената във византологията феминистка методика, но бих искала да припомня, че сравнително неотдавна Т. Метюз публикува книгата си „Сблъсъкът на боговете. Реинтерпретация на раннохристиянското изкуство" (1993)[43]. В нея също както Христос „сваля от пиедестала" Юпитер, Метюз сваля от пиедестала цяло поколение свои предшественици, персонифицирано в личностите и идеите на Канторович, Алфьолди и Грабар. В техните концепции за императорското изкуство на Византия, за паралелизма между земната и небесната власт той вижда само проекция на носталгията по изгубените монархии на Хабсбурзите или на руските царе. Но това е само една от тенденциите. Същевременно можем да срещнем и по-плодотворен „постмодернистки" прочит на класическите трудове на Грабар. Свидетелство за това е статията на А.Дж. Вартон „Препрочитайки Мартириум: модернистки и постмодернистки текстове"[44]. В нея авторката не само изтъква актуалността на този труд, но дава интересен съвременен прочит на текста му, който има за цел да го спаси от „негласната канонизация".

И така, днес изкуствознанието се намира на кръстопът, в момент на преразглеждане и критическа преоценка на основните принципи на научното изследване. Както отбелязва Х. Белтинг, някои видове изкуствоведски дискурс не само „са излезли от мода", но трябва просто да изчезнат. Изкуствознанието, и в частност изкуствоведската медиевистика, се стреми към непрекъснато усъвършенстване на своите instrumenta studiorum. Но при усъвършенстването на разнообразните подходи към изкуството на Православния изток изследванията на големите византолози от XX в. остават не само образец, но и неизменно стимулиращ извор на импулси за обновяване на съвременната наука.

---

[42] И. С т е р л и г о в а. Драгоценный убор древнерусских икон XI–XIV веков. Происхождение, символикаа, художественный образ. М., 2000.

[43] Th. Mathews. The Clash of Gods: A Reinterpretation of Early Christian Art. Princeton, New Jersey, 1993.

[44] A.-J. W a r t o n. Rereading Martyrium: The Modernist and Postmodernist Texts. Gesta, 1990, 3–7; H. B e l t i n g. Das Ende der Kunstgeshcihte: Eine Revision nach zehn Jahren. München, 1994.

ФУНКЦИОНАЛНА ОБУСЛОВЕНОСТ И ТИПОЛОГИЧЕСКО СХОДСТВО НА ЖАНРОВЕТЕ В СТАРОБЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА И ФОЛКЛОРА

Ана Стойкова

През епохата на Средновековието в българския духовен живот съществуват едновременно два типа словесно творчество – литературно и фолклорно. Прието е да се изтъкват техните различия, обусловени преди всичко от различната социална среда, в която възникват и се разпространяват. Литературата, чието създаване и развитие са свързани с християнството, е предназначена първоначално за нуждите на богослужението и феодалната държава и получава религиозно-философски облик. Фолклорът, от друга страна, съществува като вековна традиция на устната народна култура и задоволява духовните потребности главно на народните слоеве. Това различие обуславя и разликите в тематиката, съдържанието и формалните особености на литературните и фолклорните произведения. Всички тези отлики са многократно споменавани, а за близост между литературата и фолклора през Българското средновековие се говори единствено във връзка с апокрифната литература[1]. Ето защо е интересно да се потърсят общи черти между тях на друго равнище, например с оглед на функционирането на техните жанрови системи, и да се покаже в каква степен те са две съставни части на една цялостна художествена система.

Разбира се, в едно кратко изложение е невъзможно да се анализират тези проблеми в цялата им сложност. Жанровите системи на средновековната литература и фолклора тук се разглеждат опростено, като се обобщават характерните им черти и не се взимат предвид многообразието и противоречивостта на отделни литературни и фолклорни явления. Стремежът е да се очертае в най-общ план една схема на типологическа близост между двете системи и да се проследят някои сходни процеси в техния развой.

Когато след официалното приемане на християнството в България се поставя началото на българската литература на роден език, Библията и останалите богослужебни текстове са първите книги, преведени от Кирил и Методий и техните ученици от гръцки на български език. Много естествено – една зараждаща се литература трябва да потърси образци при най-близката високоразвита култура, която по силата на своите стремежи за политическо влияние въздейства и върху духовния живот на по-ниско развитите страни. От Византия България възприема основното идеологическо оръжие на феодализма – християнството,

[1] Д. Петканова-Тотева. Апокрифна литература и фолклор. С., 1978; Цв. Вранска. Апокрифите за Богородица и българската народна песен. С., 1940; П. Динеков. Основни черти на старата българска литература. – В кн. му: Похвала на старата българска литература. С., 1979, 21–22; Й. Иванов. Богомилски книги и легенди. С., 1925.

както и създадената във връзка с него богослужебна и философска литература. Прегледът на жанровата система на старата българска литература показва, че от намиращата се на по-висок обществен стадий византийска държава се възприемат преди всичко жанрове с приложен характер, някои от които стават много продуктивни на българска почва. Едни от тях служат пряко на християнското богослужение – жития, църковни песнопения, книги, регламентиращи църковния живот[2]. Други, с богословско-философска тематика, са предназначени за религиозно възпитание и за създаване на християнски мироглед у новопокръстените българи. Прави впечатление отсъствието на чисто развлекателни и на някои лирически жанрове в цялостната литературна система на Ранното българско средновековие. Това отсъствие Д. С. Лихачов обяснява с наличието на твърде живата и продуктивна през цялото Средновековие фолклорна традиция. И още нещо – литературата е била достояние само на една просветена прослойка – феодалната върхушка и духовенството. На огромната част от новопокръстеното население литературните произведения – „Божието слово" – са били достъпни главно при църковното богослужение. Може да се каже, че дори част от нисшето духовенство също е била малограмотна. В същото време фолклорът, поради устното си разпространение и дълбоко вкоренени традиции, е бил общодостъпен и по-универсален. Запазил художествено-утилитарния характер на първобитното изкуство, фолклорът има бифункционална природа[3]: от една страна, регулира обществения и социалния живот на народните слоеве, от друга - задоволява едни или други естетически потребности на всички социални категории. В устното народно творчество през Средните векове има едно постоянно съотношение между приложна (обредна) и художествена функция, при което силно доминира приложната, докато едно богослужебно литературно произведение може в зависимост от читателската или слушателската аудитория да бъде различно възприемано. Например за селския свещеник и неговото паство псалмът би могъл да бъде само един богослужебен текст, чийто сакрален авторитет е достатъчен, за да не допуска никакво допълнително тълкуване или търсене на художествени достойнства. Образованият монах би могъл да анализира същия текст, за да открие зад поетическата обвивка символичния християнски пласт, който би трябвало да се съдържа в него. Може би единствено най-високо образованите висши духовници с широка култура са възприемали и естетическата страна на богослужебните текстове. Може да се каже, че литературната и фолклорната жанрова система се допълват взаимно през тази епоха, но и при двете системи са основни тези жанрове, които в присъщата им функционална област имат подчертано приложен (утилитарен) характер.

Проблемът за отношението между творец, творба и аудитория (читателска или слушателска) е свързан с комуникативната функция на жанра. М. Бахтин разглежда жанра като посредник между писателя и читателя и свързва тази негова функция с „жанровото очакване"[4]. С това понятие той означава широкия кръг литературни асоциации, които са предизвикани у читателя от жанровите означения. С други думи, читателят е склонен да оценява едно произведение по „законите на жанра", изведени от анализа на предходните образци. В старобъл-

---

[2] Д. С. Л и х а ч е в. Своеобразие пути русской литературы X–XVII веков. – Русская литература, 15, 1972, 2, 10–11.

[3] М. К а г а н. Морфология искусства. Л., 1972, с. 196.

[4] М. Б а х т и н. Эстетика словесного творчества. М., 1979; Л. В. Ч е р н е ц. Литературные жанры (проблемы типологии и поэтики). М., 1982, с. 76.

гарската литература, която е наследила традицията на нормативното мислене от византийската литература и по своята същност е средновековна, т. е. отразява ритуалността, етикетността на феодалното общество[5], цялото изложение на литературното произведение е подчинено на литературния етикет. Използваните от писателя естетически знаци – традиционните поетически тропи и фигури, формули, образи – са сигнал, който трябва да събуди определени асоциации, чувства, преживявания. За да се постигне нужният ефект, е необходимо читателят да притежава съответното естетическо съзнание, да познава добре митологично-символната система, характерна за средновековната литература. Той трябва да познава естетическия код на съвременното му изкуство, за да може да го възприеме и изживее естетически. В този смисъл „поетиката на много жанрове е в значителна степен поетика на предсказуемото, художествено-конвенционалното“[6].

„Жанровото очакване“ има не по-малко значение при възприемането и на фолклорното произведение. Патриархалната художествена култура, част от която е словесният фолклор, е по своята същност дълбоко традиционна. Художествените творби, създадени в нейните рамки, имат преди всичко приложно, ритуално предназначение. Ежегодният календарен и семейният обреден цикъл, които ръководят цялостния живот на патриархалното общество, отразяват опита на колектива и представят съвкупност от почти целия му художествен репертоар. Потребността от изкуство в ранния етап от развитието на традиционния фолклор се свежда главно до нуждата от съхраняване на този опит и познание, ако оставим настрана ролята му за историческото утвърждаване на рода[7]. Фолклорът като изкуство е подчинен нормативно на традиционната културна среда, която го е породила. Ето защо всеки член на колектива, бил той изпълнител или слушател, който се стреми към социална или художествена реализация, трябва да усвои преди всичко цялостната традиция, отделните жанрове и специфичните за тях традиционни сюжети, мотиви, образи и стилистични формули. Това е основата, върху която всеки може да участва в обществения и художествения живот на колектива. Следователно фолклорната художествена система също притежава свой естетически код, без познаването на който е невъзможно както изпълнението, така и възприемането на фолклорните произведения. И тук е ясно изразена комуникативната функция на жанровете.

Къде могат да се потърсят корените на тези сходни явления в два толкова различни на пръв поглед типа жанрови системи, каквито са литературната и фолклорната през средновековния период? Тъй като изкуството на всяка епоха отразява мирогледа на своите създатели и потребители, при разглеждането на която и да е художествена изява през Средновековието трябва да се има предвид начинът на мислене и възприемане на света, отношението на средновековния човек към природата и самия себе си.

Фолклорното и литературното мислене стигат по два различни пътя до една и съща представа за непроменимостта на света, на установените традиции, за непрекъснатата повторяемост на живота. Цялата трудова и духовно-практическа дейност на патриархалното общество се ръководи, поради характера на селския труд, от годишния природен цикъл, който представлява вечен кръговрат: пролет, лято, есен, зима. Специфичните трудови дейности през различните годишни вре-

---

[5] Д. Лихачев. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979, с. 80.
[6] М. Бахтин. Цит. съч., с. 239.
[7] Т. Ив. Живков. Народ и песен. С, 1977, с. 222.

мена са свързани със съответните обредно-художествени изяви на фолклорния колектив – Великден, Гергьовден, Димитровден, Коледа... „Цялото богатство от форми за художествена комуникация се изживява еднократно и пълно, за да се повтори след това пак..."[8]

Литературното мислене на средновековния човек е свързано много по-силно с християнството. Трябва да кажем, че фолклорното и литературното мислене в случая не се изключват взаимно. Напълно естествено е и двете да бъдат присъщи на един и същ индивид, но да се проявяват по-пълно или по-слабо в зависимост от сферата на художествената изява. Християнският мироглед е основан на умозрителни представи за света и обществото, установени веднъж завинаги от свещените текстове на Библията и творенията на църковните отци. Използването на осветени от традицията цитати, повторението на познати сюжети, образи и стилистични формули отнасят създаденото произведение към авторитета на предшествениците, като го включват в системата на утвърдени от религията ценности. Литературната творба започва да служи на господстващата във феодалното общество идея за непроменимостта на установения от самия Бог социален, икономически и политически ред. Според този мироглед всеки член на обществото, независимо дали ще го разглеждаме като носител на фолклорно или християнско съзнание – той е носител преди всичко на средновековно съзнание - е длъжен да живее и работи според определени традиции, да повтаря действията на предците, да действа по аналогия. Не изменението, а повторението е определящият съзнанието на човека момент.

Всички тези разсъждения са валидни за личностите-творци през Средновековието – и в старобългарската литература, и във фолклора. При тях художественото умение се усвоява чрез идентификация и подражение[9]. Създателят и интерпретаторът на една творба нямат съзнанието за създаване на нещо ново; напротив, те са убедени, че следват опита на предшествениците си. Разбиранията за задачите на изкуството, за неговите приложни функции в рамките на една традиция подчиняват винаги художествеността на обредността в най-широкия смисъл на думата. Нещо повече, най-малките нови нюанси или акценти, дори непротиворечащи на традицията, а включени в нея от средновековния писател, са били посрещани остро[10].

От друга страна, във фолклорния колектив съзнателно се избягват всякакви отклонения от познатите произведения – при обредните текстове, защото са свещени, а при историческите, за да се запази тяхната достоверност. При това има право да се занимава само с изкуство единствено неравностойният по отношение на възможностите за трудова изява – слепият, недъгавият, „наказаният от Бога"[11]. Ето защо за твореца е характерна липсата на самоизтъкване, дори пълната анонимност – той няма съзнанието за своята значимост в творческия процес, смята, че просто повтаря вечните истини, че следва осветени от традицията образци.

Излизайки от известната ни художествена практика, можем да посочим, че жанровите системи на старобългарската литература и на традиционния фолклор отразяват приложното, утилитарното предназначение и функциониране на словесното изкуство през епохата на Средновековието. В същото време тези жанро-

---

[8] Т. Ив. Ж и в к о в. Цит. съч., с. 229.

[9] Пак там, с. 10.

[10] А. Г у р е в и ч. Проблеми на средновековната народна култура. С., 1985, с. 41.

[11] Т. Ив. Ж и в к о в. Цит. съч., с. 227.

ви системи действат в рамките на един и същ тип естетическо съзнание, което обуславя и задачата на изкуството през тази епоха. Ето защо може да се каже, че тези жанрови системи са типологически сходни.

В своята продължителна еволюция словесното творчество се движи от пълно натоварване с практически (обредни) функции през Средновековието към постепенно отделяне на художественото начало в него. Развитието на общественото мислене води до промяна на естетическото съзнание. С изживяването на редица представи за света, природата и човека се променят и разбиранията за задачите на изкуството. Голям брой произведения от някои жанрове на литературата и фолклора се разпространяват извън специфичните за тяхното традиционно обръщение историческа епоха, социална среда и географски регион. Извън тях те се възприемат без практическата функция, на която са били носители.

Интересен пример в това отношение представя например житийният жанр, един от най-продуктивните жанрове на старобългарската литература. От една страна, в житията, свързани пряко с църковното богослужение, се засилва историко-летописният елемент[12], характерен за произведения, служещи на документално-исторически и политически задачи. Задълбочаването на този процес, свързан и с демократизирането на литературата, може да се проследи през житията на софийските мъченици от XVI в. до Възраждането. В тази епоха, в прехода към новата литература, житието загубва „религиозно-литературното си значение и се превръща в религиозно-полемическа, а след това в поучително-просветителна автобиография“[13]. От друга страна, по времето на османското владичество житията много често навлизат в сборниците със смесено съдържание и в дамаскините наред с произведенията на поучителната и проповедническата литература. Това е явление, много характерно за този вид сборници[14]. По всяка вероятност тяхната фабула, занимателният разказ стават причина за голямата им популярност. По друг път се развиват редица жития, които, поместени в сборници с четива и в дамаскини, тръгват по пътя на устното разпространение, фолклоризират се, превръщат се в приказки, етиологични легенди, песни с развлекателно предназначение.

Всички тези процеси в края на краищата водят до трансформиране на житийната литература в нови жанрови образувания с подчертано естетически функции.

Подобно развитие може да се проследи и в еволюцията на фолклорните жанрове. Например обредните песни, отразяващи първоначални митични представи, отчасти християнизирани през Средновековието, са по традиция строго свързани с ритуала. През Възраждането те често попадат в книжнината (в календари, песнопойки и др.) и чрез нея се разпространяват, откъснати от социалната и географската среда, в която са създадени, и се изпълняват по традиция. По този начин те започват своето „вторично битие“, пеят се на трапеза, на седенки, на полето. От друга страна, отмирането на обичаите в ново време улеснява откъсването на обредните песни от приложното им предназначение и прави възможно изпълнението им извън обреда. Тези песни придобиват чисто художествени функции.

---

[12] Л. М о н ч е в а. Някои характерни особености на жанровите системи в староруската и старобългарската литература от XIII–XV век. – Език и литература, 32, 1977, 2, 44–48.

[13] А. Н. Р о б и н с о н. О преобразовании традиционных жанров как факторе восточноевропейского литературного процесса в переходный период (XVI –XVIII вв.). – Известия АН СССР, Серия литературы и языка, 28, 1969, 5, с. 410.

[14] А. М и л т е н о в а. Към литературната история и типология на сборниците със смесено съдържание. – Старобългарска литература, 7, 1980, с. 27.

Освобождаването на фолклорното произведение от неговите практически (обредни) функции може да се наблюдава и в наши дни при оплаквателните песни. На няколко десетки от тях, записани в България през последните десетилетия, са посветени проучвания[15], които показват произхода и развитието им. Самите оплаквания са много тясно свързани с погребалния обред: оплакването е задължителен обреден момент. Нещо повече – тази задължителност е причина за появата на „професионални" оплаквачки, които получават възнаграждение. Оплакват се дори чужденци[16]. Ето защо песните, възникнали от оплаквания и много близки до тях, но същевременно навлезли в общия песенен репертоар на селището, представят трансформация на жанра. Променили своята социално-битова функция, те се изпълняват на седянка и при полска работа. Самите информаторки ги пеят като песни, а не като оплаквания. Откъсването на оплакванията от обреда и превръщането им в песни с развлекателно предназначение се улеснява от няколко условия. От една страна, импровизацията, каквато представя всяко оплакване при възникването си, не е импровизация в чист вид. Оплаквачката използва някои традиционни формули и образи и при продължителното му обръщение „текстът се „изчиства" от ненужното, нехудожественото и достига до форми с трайни стилистически и естетически качества". От друга страна, за широкото разпространение на някои оплаквания като песни има значение съществуването на тайна, на сложна интрига или други сензационни обстоятелства около смъртта на оплаквания[17].

Много интересен обаче е фактът, че оплакванията, които са се развили в оплаквателни песни и са получили разпространение, оказват влияние при създаването на нови оплаквания[18]. В този случай може да се говори за повторно натоварване на една вече чисто художествена творба с приложни функции.

Проблемите, свързани с функцията на литературните и фолклорните жанрове през Средновековието, са много сложни и повдигат множество интересни въпроси, които не могат да бъдат разгледани в няколко страници. Едно по-обширно и задълбочено изследване без съмнение ще изясни някои страни на тази проблематика, която засяга връзките между старобългарската литература и традиционния фолклор, развитието на техните жанрови системи и на отделните жанрове през Средновековието, книжнината като посредник в разпространението на фолклора и устното битие на литературните произведения, възприемането на литературните и фолклорните произведения от читателската и слушателската аудитория, нейният социален състав и др.

---

[15] П. Динеков. Тъжачки. – В кн. му: Български фолклор. С., 1972, 353–370; Н. Кауфман, Д. Кауфман. Оплаквателните песни на с. Камено поле, Врачанско. – В: Фолклор и общество. С., 1977, 152–161; Д. Тодоров. Народната певица Магдалена Божанкова от с. Жабляно, Радомирско. – Известия на Етнографския институт и музей, 9, 1966, 260–262; Р. Кацарова. Оплакване на покойници. – Известия на Института за музика, 13, 1969, 177–202, и др.

[16] Р. Кацарова. Цит. съч., с. 178.

[17] Н. Кауфман, Д. Кауфман. Цит. съч., с. 159,160.

[18] Пак там, с. 156.

СВЕДЕНИЯ ЗА ПЪРВОНАЧАЛНИТЕ ПУБЛИКАЦИИ НА ПОМЕСТЕНИТЕ В КНИГАТА СТАТИИ

Как възниква старобългарската литература. – В: П. Динеков. Литература и култура. С., 1982, с. 43–52.

Културно-историческото значение на първобългарските надписи. – Списание на БАН, 1969, № 3–4, с. 91–104.

Кирило-Методиевите ученици през първите години след пристигането им в България (886–893). – В: Изследвания по кирилометодиевистика. С., 1985, 129–160.

За периодизацията на средновековния български литературен език. – Старобългарска литература, 25–26, 1991, с. 22–28.

Обществени функции на старобългарския книжовен език. – Български език, 1983, № 4, с. 286–289.

Делото на Кирил и Методий и развитието на българската литература (=Дело Кирилла и Мефодия и развитие болгарской средневековой литературы). – Palaeobulgarica, 1992, № 2, с. 6–15 (тук с промени и допълнения).

Житията в старата българска литература. – В: Стара българска литература. Т. 4. Житиеписни творби. С., 1986, с. 5–32 (тук с промени и допълнения).

За някои литературни особености на Пространното житие на Методий. – В: Д. Петканова. Приемственост и развитие. С., 1992, с. 235–244.

Поглед върху старобългарската ораторска проза. – В: Стара българска литература. Т. 2. Ораторска проза. С., 1982, с. 5–23.

Към проблема за авторския стил в средновековната литература във връзка с творчеството на Климент Охридски. – В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 8. С., 1991, с. 22–31 (тук с уточнения).

За обема на понятието „старобългарска поезия". – Литературна мисъл, 1976, № 7, с. 35–54 (тук с промени и допълнения).

Летописни традиции в старобългарската литература. – Библиотекар, 1980, № 1, с. 37–41 (тук с промени и допълнения).

Действителност и мит в старобългарските историко-апокалиптични съчинения (публикува се за първи път).

Жанрови проблеми и особености на старобългарската белетристика. – Старобългарска литература, 19, 1986, с. 90–100.

Евтимиевата школа в контекста на европейското духовно развитие. – Старобългарска литература, 11, 1982, с. 8–18.

Книжовникът патриарх Евтимий. – В: Кл. Иванова. Патриарх Евтимий. С., 1986, с. 102–120 (тук с промени и допълнения).

Методологически ориентири към изкуството на Православния изток (нова редакция на статията „Някои методологически проблеми на съветското и българското изкуствознание при изследване на средновековното изкуство". – Проблеми на изкуството, 1978, № 2, с. 16–24).

Функционална обусловеност и типологическо сходство на жанровете в старобългарската литература и фолклора. – Във: Втори международен конгрес по българистика. София, 23 май – 3 юни 1986 г. Доклади. 11. Стара българска литература. Литература на Българското възраждане. С., 1987, с. 20–28.

СЪДЪРЖАНИЕ

Уводни думи 3
Петър Динеков – Как възниква старобългарската литература 5
Веселин Бешевлиев – Културно-историческо значение на първобългарските надписи 12
Иван Добрев – Кирило-Методиевите ученици през първите години след пристигането им в България (886–893) 25
Ангелина Минчева – За периодизацията на средновековния български литературен език 49
Екатерина Дограмаджиева – Обществени функции на старобългарския книжовен език 56
Светлина Николова – Делото на Кирил и Методий и развитието на българската средновековна литература 60
Климентина Иванова – Житията в старата българска литература 70
Донка Петканова – За някои литературни особености на Пространното житие на Методий 93
Лиляна Грашева – Поглед върху старобългарската ораторска проза 100
Красимир Станчев, Вася Велинова – Към проблема за авторския стил в средновековната литература във връзка с творчеството на Климент Охридски 116
Стефан Кожухаров – За обема на понятието „старобългарска поезия“ 125
Светлина Николова – Летописни традиции в старобългарската литература 141
Анисава Милтенова – Действителност и мит в старобългарските историко-апокалиптични съчинения 153
Мая Йонова – Жанрови проблеми и особености на старобългарската белетристика 164
Красимир Станчев – Евтимиевата школа в контекста на европейското духовно развитие 175
Климентина Иванова – Книжовникът Патриарх Евтимий 186
Елка Бакалова – Методологически ориентири към изкуството на Православния изток 194
Ана Стойкова – Функционална обусловеност и типологическо сходство на жанровете в старобългарската литература и фолклора 211
Сведения за първоначалните публикации 217

22

Проучванията от последните десетилетия обогатиха значително представите за съдържанието, характера и значението на старобългарската литература и култура. Публикациите в тази област са намерили място предимно в специализирани издания, по-трудно достъпни за широкия кръг читатели. Подбраните измежду тях в това учебно помагало за студенти биха били от полза за популяризирането на нови факти и постановки, засягащи средновековното словесно творчество.

Предпочетени са обобщаващи статии върху неговите основни развойни линии и жанровата му система, както и по отделни важни въпроси от историята на старобългарския книжовен език и сходствата с изобразителното изкуство и фолклора.

Така структурирана, книгата може да бъде полезна и за по-широк кръг читатели.

Старобългарско книжовно наследство