ВТОРИ МЕЖДУНАРОДЕН КОНГРЕС ПО БЪЛГАРИСТИКА

III
27287



ДОКЛАДИ

СТАРА БЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

ЛИТЕРАТУРА НА БЪЛГАРСКОТО ВЪЗРАЖДАНЕ

ВТОРОЙ МЕЖДУНАРОДНЫЙ КОНГРЕСС ПО БОЛГАРИСТИКЕ

София, 23 мая — 3 июня 1986 г.

ТП 27287 литер

ВТОРИ МЕЖДУНАРОДЕН КОНГРЕС ПО БЪЛГАРИСТИКА
СОФИЯ, 23 май — 3 юни 1986 г.

ДОКЛАДИ

11

СТАРА БЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

ЛИТЕРАТУРА НА БЪЛГАРСКОТО ВЪЗРАЖДАНЕ

ЧИТАЛНЯ

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
СОФИЯ. 1987

ГЛАВНА РЕДАКЦИЯ

акад. *Пантелей Зарев*
акад. *Владимир Георгиев*
акад. *Николай Тодоров*
акад. *Петър Динеков*
чл.-кор. *Илчо Димитров*
чл.-кор. *Атанас Стойков*
проф. *Михаил Бъчваров*

СЕКРЕТАРИ
Вяра Смилкова
Милена Йотова

РЕДАКЦИЯ
чл.-кор. *Ефрем Каранфилов* — отг. редактор

СТАРА БЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
проф. *Кую Куев*
доц. *Красимир Станчев*

ЛИТЕРАТУРА НА БЪЛГАРСКОТО ВЪЗРАЖДАНЕ
проф. *Дочо Леков*
ст. н. с. *Стефана Таринска*

СЪСТАВИТЕЛ
Буян Огнянов

© Българска академия на науките
Национален комитет на Втория
международен конгрес по българистика
1987
c/o, Jusautor, Sofia

82 Б

ПРОВЕРКА
2003 - 2010

П 27287
Б 6092/87

СТАРА БЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

ЧИТАЛНЯ

КРАСИМИР СТАНЧЕВ
/НРБ/

ЛИТЕРАТУРНИЯТ ПРОЦЕС В БЪЛГАРИЯ ОТ КРАЯ НА XII ДО ВТОРАТА ЧЕТВЪРТ НА XIV В.

След възстановяването на българската държава през 1185-1187 г.[1] започва нов период и в развитието на средновековната българска литература. Негова кулминация е Евтимиевата литературна школа, която обикновено е приковавала вниманието на изследователите и затова те отминават предходните век и половина с кратко изброяване на няколко произведения и книжовни паметника, без опит за цялостно осмисляне на литературния процес. Единственият опит за обобщение, направен от акад. Емил Георгиев[2], също не отива по-далеч от систематизирането на фактите /литературни и книжовни/ и изтъкването на някои патриотични акценти в произведенията от това време. Едва в последните години бе поставен и въпросът за развитието на неофициалната литература през XIII в.[3] Същевременно натрупването на немалко нови факти и цялостното методологическо обновяване на литературоведската ни медиевистика налагат един нов поглед именно върху литературния процес в България от коронацията на Асен I, с която и формално се възстановява българската държава, до възцаряването на Иван Александър /1331 г./, което съвпада с началото на същностни промени в книжовния и в литературния живот. Посочените хронологически граници обособяват един подпериод в рамките на цялостния период, обхващащ времето от края на XII до края на XV в.[4]

I

Първата и основна характеристика на разглеждания подпериод е възстановяването на официалната литература или, по-обобщено казано, възстановяването на двойствеността на литературния процес. През епохата на византийското владичество /1018-1185/ старобългарската литература остава творчески продуктивна само на неофициално ниво. След 1185-1187 г., с възстановяването на самостоятелната българоезична църква, се възраждат и традициите на официалната книжовна дейност, много скоро обогатени и с оригинално литературно творчество. Формират се три литературни цикъла: агиографски, химнографски и летописен. Първите два включват нови произведения или нови редакции на съществуващи вече кратки жития и служби за Кирил, Иван Рилски, Гаврил Лесновски, Прохор Пшински, Михаил Воин, Иларион Мъгленски, Йоан Поливотски, Филотея, Петка Търновска, Йоаким I Търновски.

Чрез нови преводи и преработки се активизира култът към Димитър Солунски - светецът-покровител на въстанието на Асеновци. Летописният цикъл е значително по-беден и се представя от разказите за Бориловия събор против богомилите /1211 г./ и за възстановяването на Българската патриаршия /1235 г./, както и от някои надписи като Търновския на Иван Асен II /1230 г./. Откритият от Ст.Кожухаров разказ за пренасяне мощите на Петка Търновска[5], както и разказът за зографските мъченици са произведения, третирани често като летописни разкази, но жанрово принадлежащи към агиографията и затова трябва да ги отнесем към агиографския цикъл.[6]

Неофициалната литература, преживяла своеобразен разцвет в условията на византийското владичество, продължава да бъде творчески продуктивна и през разглежданата епоха. Засега поне седем апокрифни творби /оригинални или побългарени/ се определят като възникнали през XIII в.[7]: апокрифът за борбата на архангел Михаил със Сатанаил, Слово на Настасия черноризца, Слово за Сивила, Видение на пророк Даниил, Видение на пророк Исаия за последните времена, Пандехово сказание и Разумник-указ. Тук пътьом трябва да се отбележи, че отнасянето на Солунската легенда към XIII в.[8] няма достатъчно основания - все по-убедително се налага мнението, че тя е произведение от преходния период.

Сборниците от XIII и началото на XIV в. демонстрират две основни тенденции, проявяващи се и в официалната, и в неофициалната литература. От една страна, това е стремежът към антологизиране на съхраненото от предходните периоди, от друга страна - натрупването на нов тематичен материал, който ще намери нова жанрово-стилистична обработка едва в следващия подпериод. В сферата на официалната литература тези тенденции се проявяват както в българската редакция на Пролога, така и в служебни минеи от типа на Драгановия, Скопския, Ленинградския[9] и др. В тях се поместват жития и служби както на утвърдени български културни герои, така и на новите "търновски" светци. Народните сборници със смесено съдържание от типа на Берлинския и Драгановия сочат същите тенденции на неофициално ниво. В тях, от една страна, се циклизират произведения, преведени или създадени през X-XII в., а същевременно се включват нови апокрифи, възникнали през XIII в. До цялостно преструктуриране на тези цикли и до формирането на нов тип народни сборници ще се стигне едва към края на XIV в.[10]

Очертаните тенденции не означават само количествено натрупване. През разглежданата епоха наблюдаваме определен стремеж към жанрово-композиционно единство на творбите от отделните цикли. Нас-

леденото се обработва, а новосъздаваното се твори в духа на определени нормативни изисквания, характерни за епохата. Същевременно и в официалните, и в неофициалните произведения намират ярка изява патриотичните чувства, проявяващи се било като повишено държавно-народностно самочувствие /най-вече в агиографията и в летописните разкази/, било като провиденциализъм и месианизъм /в апокрифите/[11]. Последната особеност позволява да се говори за наличието на определена етноцентрична тенденция в българската литература от разглежданния подпериод. Тя има своите паралели и във византийската, и в сръбската литература от това време и в този смисъл се явява характеристика на общобалканския литературен процес. През следващия подпериод, във връзка с утвърждаването на исихазма, ще бъдем свидетели на обратната тенденция - засилване на християнския универсализъм.[12]

Обобщавайки казаното, можем да формулираме, че литературният процес в България от края на XII до втората четвърт на XIV в. отново е раздвоен, реализира се на официално и неофициално ниво, осъществявайки тенденциите към антологизиране и същевременно към натрупване на нов тематичен материал; подчинявайки се на определени норми на епохата и давайки израз на ярки патриотични чувства, които характеризират общата тенденция към етнизация на общобалканския литературен процес.

На този етап на разсъжденията възниква един логичен въпрос: кой е водещият, нормиращият литературен център през епохата? А спонтанният отговор - Търново, веднага поражда нови въпроси. Един от тях, доста "трънлив", е следният: цялата продукция на официалната литература ли е подчинена на търновските норми и ако не, имаме ли основание да говорим за съществуването на определена литературна школа в рамките на описания литературен процес?

II

Самата постановка на въпроса за литературна школа през XII-XIV в. може да събуди възражения - дори само поради това, че такъв термин относно нашето Средновековие практически не е употребяван. Обикновено се говори за книжовни школи и книжовни средища и това съответствува на доминиращата научна тенденция да се изследва книжовния живот, а не литературния процес. В последно време бяха издигнати някои съвсем не лишени от основания възражения спрямо понятието "книжовна школа".[13] Впрочем, доста комплицирано е и широко употребяваното определение "Търновска книжовна школа" и не случайно напоследък можем да срещнем един все още плах опит да се говори за

"Търновско книжовно средище" и за "Евтимиева литературна школа". Бидейки убеден привърженик на такова разграничение, тук искам да направя само две априорни уточнения:

1/ понятието "книжовно средище" ми се струва малко по-широко по обем от това, което влага в него Д.Богданович;

2/ Търновско книжовно средище съществува още от края на XII в., а кулминация в неговото развитие е Евтимиевата литературна школа, чийто "епицентър" е това книжовно средище, но която далеч надхвърля неговите граници.

Но нека се върнем на поставения въпрос - формира ли се в Търновското книжовно средище друга литературна школа, предхождаща Евтимиевата? Преди да отговорим на такъв въпрос, трябва да уточним белезите на една средновековна литературна школа. Отново ще си позволя едно априорно твърдение – че за литературна школа можем да говорим при наличието на определено единство на литературната продукция в жанрово-композиционно, езиково-стилистично и идейно-тематично отношение. Извънлитературни белези на школата са наличието на доминиращ нормиращ център и хронологическото единство.

Нека започнем с извънлитературните белези. Нормиращ център, който обуславя специфичните акценти в голяма част от литературните произведения на епохата, е Търново, където впрочем и възникват тези произведения. За това имаме достатъчно податки както в самите творби, така и в нелитературен изворов материал. След покоряването на Константинопол от рицарите през 1204 г. и особено след възстановяването на Българската патриаршия през 1235 г. Търново - поне до средата на века - става главният център на православието на Балканите. Без да се омаловажава ролята на светогорските манастири, трябва да се подчертае, че през XIII в. посоката на идейните и художествени влияния е от Търново към атонските български средища - обратното влияние ще настъпи едва в епохата на исихазма. Няма да се спирам на общоизвестните факти - искам да спомена само един по-слабо познат пример. В една новооткрита /и досега непубликувана/ повест за събитията на Атон във връзка с унията от 1274 г. се казва, че "тогда посуху царьствоваху болъгарье", а търновският патриарх е наречен "вселенски".[14] Макар и възникнала в края на XIII или началото на XIV в. /между 1282 и 1328 г./, тази повест очевидно отразява спомена за военнополитическото и църковно-културно доминиране на Търново на Балканите по времето на Иван Асен II. А възникването ѝ на Света гора ясно сочи посоката на идейно-художествените влияния през епохата.

Хронологическото единство също може да бъде установено, макар че повечето от интересуващите ни произведения не носят точна дата. Летописните разкази очевидно са възникнали веднага след отразените в тях събития - събора през 1211 г. и възстановяването на Патриаршията през 1235 г. Около 1235 г. са извършени и преводите на произведения за Петка Търновска, съпроводени от разказа за пренасянето на мощите ѝ.[15] Житията и службите на светците, чиито мощи са пренесени в Търново по времето на Асен I и на Калоян, също са се появили скоро след пренасянето. Доказателства намираме както в случая със св.Петка /от пренасянето на мощите ѝ до възникването на произведенията минават 4 години/, така и в някои ранни преписи: службата на Филотея в края на XIII в. вече съществува в съкратена редакция,[16] в преписи от края на XIII - нач. на XIV в. са ни познати службите на Иван Рилски и на Михаил Воин и II пространно житие на Иван Рилски /в Драгановия и Ленинградския минеи/. Безспорно към средата на XIII в. е възникнало и житието на патриарх Йоаким I Търновски.

По повод службата на Филотея Ст.Кожухаров пише, че "след възстановяването на българската патриаршия в 1235 г. започва системна художествена обработка на културовете на търновските светци".[17] Мисля, че начало на такава обработка е поставено още след събора в 1211 г. /известни податки за това има в Бориловия синодик/, а събитията около 1235 г. по-скоро стимулират окончателното оформяне на културовите литературни цикли. Така или иначе, натрупването на тематичния материал и неговата художествена обработка можем да отнесем към първата половина на XIII в. с кулминация царуването на Иван Асен II /1218-1241/. Втората половина на XIII в. не е предразполагала към спокойна творческа работа в Търново и не случайно повечето книжовни паметници, както и единствената оригинална творба от това време - разказът за Зографските мъченици - имат светогорски произход. Очевидно Света гора се явява съхранител и продължител на търновските традиции от първата половина на века, без на този етап да внася нови моменти в тях.

Жанрово-композиционното единство на произведенията от различните цикли до голяма степен е обусловено от нормиращи фактори на метажанрово ниво. Всички български служби от XIII в. са подчинени на изискванията на Студийския устав и в този смисъл те не зависят от концепциите на една или друга школа - но нека не забравяме, че обработката на химнографския материал според изискванията на Еруса-

лимския устав през XIV в. също не е приумица на Евтимиевата школа, а е едно неизбежно изискване на епохата. По-съществен момент на избор имаме в агиографията, където кратките жития също се подчиняват на макрожанровите норми на Пролога, но присъствува и един доброволен отказ от създаване на пространни жития, каквито намираме и в предходните, и в следващия етап от развитието на българската литература. Освен това, житията с очевидно търновски произход се отличават с по-пространна композиция и по-детайлна обработка на фабулата, докато очевидно нетърновските жития от епохата /III проложно житие на Иван Рилски, приложните жития на Прохор Пшински и на Гаврил Лесновски/ са съвсем кратки, носят по-скоро белезите на разширен помен, отколкото на проложно житие. В известен смисъл на изискванията на проложния тип четиво са подчинени и двата летописни разказа, но това е нормално, тъй като те заедно със Синодика, в който са поместени, се четат в църква в Неделята на православието.

Езиково-стилистично единство на официалната литература от XIII в., създавана в Търново, все още подлежи на доказване. Личната ми убеденост, че такова единство съществува, се основава на частични анализи на агиографски материал.[18]

На този етап най-показателни като че остават наблюденията върху идейно-тематичното единство на творбите, възникнали през интересуващата ни епоха във и около Търново. Поради невъзможност тук да бъдат приведени цялостни анализи, ще се спра на два характерни момента, които се превръщат в устойчиви формули, изразяващи идеологемата "български светци, покровители на Търново, на възродената българска държава и на нейните владетели от могъщата династия на Асеновци".

Първият момент е посочването на българския произход на героя - нещо, което отсъствува в предходната традиция. Ето примерите:

- родителѣ имы блгочъстива ... племене блъгарскаго /I проложно житие на Иван Рилски/
- бы/с/ ро/до/мъ бл'гаринъ /II проложно житие на Иван Рилски;
- рѡ/до/м' сыи блъгаринъ житие на Йоаким I Търновски/ /проложно житие на Михаил Воин; Успение Кирилово/.

Тази патриотична формула е вмъкната дори в едно слово за Димитър Солунски (очевидно Търновска преработка), което твърди, че Теодор, бащата на светеца, бил българин: бѣше же ѳеодорь блъгаринь ро/до/мъ, а жена его гръкиня[19].

Вторият момент по принцип е свързан с разказите за пренася-

не на мощите в Търново /били те самостоятелни или като част от житията/ и с финалните молитви в проложните текстове. Разказите за пренасяне на мощи /на Иван Рилски - I и II проложни жития, Михаил Воин, Иларион Мъгленски, Петка Търновска/ започват с устойчивата формула за "въздигането на падналата скиния и обновяването на българската власт" при Асен I /"когато се възнесе рогът на българското царство"/, говорят за Калоян, "брат на стария Асен" или съответно за Иван Асен II, "син на стария Асен", и за техните победи /понякога се изброяват завладените земи/, после разказват как мощите били пренесени и посрещнати от "патриарха на Търново и на цялата българска земя" и положени в столична църква. Финалните молитви призовават към утвърждаване на българското царство и към спасяване на единоверния на светеца български народ:

- моли сѧ въсемѫ/с/тивомоу вл/д/цѣ спѣсти твоѭ сѫродникы, единородныи ти ѧзык блъгарскы, и пособи дръжавномѹ цр҃ю нашемѹ ...

/I проложно житие на Иван Рилски/

- егоже мл҃твами да оутвръдить гѣ бѣ цр/с/тво бльгар/с/коѥ вь в'ки вѣкомь. и на/с/ спо/до/бить цр/с/твию своѥмоу

/Житие на Йоаким I Търновски;

Успение Кирилово - Софийски препис, БАН 23.120/

Посочените особености се споделят от търновските по произход жития, като ги противопоставят като цяло на посочените вече житийни творби, възникнали извън Търново и неповлияни от неговите норми. Иначе казано, има литературна продукция от епохата, която се отличава с други характеристики, вписва се в "стила на епохата" /Лихачов/, но не и в стила на школата.

Всичко казано до тук ми дава основание да отговоря утвърдително на "трънливия" въпрос съществува ли Търновска литературна школа през първата половина на XIII в. По това време Търново действително не е само книжовно средище, а нормиращ център на една литературна школа, чиито произведения притежават идейно-художествени характеристики, отличаващи ги от останалата литературна продукция на епохата. Тази школа няма своите ярки имена, както Евтимиевата, и не изиграва такава роля в културата на Югоизточна Европа. Но това още не е причина да се отрича съществуването ѝ. Детайлното проучване на нейните литературни характеристики, попълването на представите ни за нея с нови произведения /каквито, надявам се, археогеографските издирвания ще ни поднесат/, изследването на нейните преводачески принципи - всичко това остава обект на бъдещи изследвания, от каквито все още се нуждае и цялостният литературен процес в Бълга-

рия от края на XII до втората четвърт на XIV в. А на възможните /и съвсем логични/ възражения срещу някои от изложените по-горе постановки бих отговорил, перифразирайки думите на българския книжовник от XIII в. Добриан: писахъ сие дѣло малое да исправлѣящe ч'тите а не кльнѣте.

БЕЛЕЖКИ

1. Най-ново осветляване на историческите факти вж. у Петров,П. Възстановяване на българската държава 1185-1197. С., 1985.
2. Георгиев, Ем. Литературата на Втората българска държава. Ч.1. Литературата на XIII в. С., 1977.
3. Вж. Милтенова, А. Неофициалната книжнина през XIII. век в контекста на идейните и литературните тенденции на епохата. - В: Културно развитие на българската държава - краят на XII-XIV в. Четвърти международен симпозиум "Търновска книжовна школа". С., 1985, с.102-114.
4. Вж. Станчев, Кр. Идейно-естетически позиции и развойни тенденции в старобългарската литература. - Бълг. език и литература, XXII, 1979, № 2, с.8-11.
5. Кожухаров, Ст. Неизвестен летописен разказ от времето на Иван Асен II. - Литературна мисъл, XVIII, 1974, № 2, с.123-135.
6. Срв . Кожухаров,Ст., Пак там, с.129.
7. Вж. Милтенова, А. Неофициалната книжнина през ... С., 1985, с.102-114.
8. Срв . Георгиев, Ем. Литературата на Втората българска държава.., с.240-244.
9. ГПБ, Г.п.I.72; Иванова, Кл. Неизвестни служби на Иван Рилски и Михаил Воин. - Известия на Института за български език, XXII, 1973, с.211-236.
10. Срв . Милтенова, А. Към характеристиката на българската литература през XV-XVII в. /Сборници със смесено съдържание/. Кандидатска дисертация, машинопис, С., 1982; Милтенова, А. Неофициалната книжнина през ..., с.114.
11. Вж. Милтенова, А. Неофициалната книжнина през ...
12. Вж. по-подробно Станчев, Кр. Българската литература и общобалканският литературен процес. - В:България и Балканите 681-1981. С., 1982, с.242-251; Станчев, Кр. Евтимиевата школа в контекста на европейското духовно развитие. - Старобългарска литература,

11, 1982, с.8-18.
13. Вж. Богданович, Д. Книжовна школа и книжовно средище. - Старобългаристика, VII, 1983, № 4, с.106-109.
14. Вж. Рогов, А.И. Литературные связи Белорусии с Балканскими странами в XV-XVI вв. - В:Славянские литературы. VII международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1978, с.187.
15. Срв . Кожухаров, Ст. Неизвестен летописен разказ от ...
16. Вж. Кожухаров, Ст. Новооткрита поетична творба от XIII в., посветена на Филотея Темнишка /Предварително съобщение/. - Литературна история, 11, 1983, с.54-59.
17. Вж. Кожухаров, Ст. Пак там, с.55.
18. Станчев, Кр. Изграждане на човешките образи в старобългарската агиографска проза. Кандидатска дисертация, машинопис, С., 1978.
19. Кожухаров, Ст. Неизвестен летописен разказ от ... , с. 124.
20. Кодов, Хр. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българската академия на науките, С., 1969, с.47.

СЛАВИ БОЯНОВ
/НРБ/

ХУМАНИЗЪМ И ЖИЗНЕНА ПРАВДА В СТАРОБЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА

Много неща са се променяли в течение на тринадесетвековната ни история в народностния живот. В това отношение са се изменяли и формите на изява както в народното творчество, тъй и в личното творчество на нашата българска литература. Едно само е останало непроменено през всички тези векове - и това е ж и з н е н а т а правда, която нашият народ е търсил, за да я изяви в най-сполучливата ѝ форма. Тук са били прилагани различни похвати и средства, разнообразни стилове и художествени методи, които са се сменяли през различните времена. Но стремежът към търсене на тази правда остава вечен. Местните народни и лични творци са се съобразявали с обстоятелства - обществени и културни, материални и духовни, но са оставали верни на тази главна насока - да търсят чрез своите творби жизнената правда.

Но през старата българска литература истинските мисли, които са вълнували народа и народните творци, са били изразявани в причудливите форми на фантастичното и религиозното. Но и под тази маска са бликали социални жалби, протести и копнежи на потиснатите народни маси. Дори и в личното творчество на старобългарските писатели, изразяващи повече настроението и идеологията на господстващите съсловия и класи, покрай религиозното и фантастичното, се е промъкнало и реалистичното, което е изразявало народностното състояние и стремежи на българите. Тази реалистична струя понякога се е примесвала с романтични нюанси, които са давали многобагреност на художественото произведение, било то лично народностно.

Но реалистичното начало, което никога не е липсвало в старата ни литература от нейната зора, е подплатено с хуманитарна тенденция, изразяваща общочовешки стремежи. Така че един от най-характерните белези на нашата литература през нейното вековно развитие е, че тя е съумяла, при всички условия, да поддържа общочовешкия стремеж към човечност, изразяван въпреки условностите на времената, по един осезателен начин, по един реалистичен начин.

Девети век за България се оказа ключов век от нейната история, тъй като тогава се поставят основите на старобългарската сла-

вянска писменост, а с това и началото на писменото творчество. Развило се под силното въздействие на византийската литература и култура, това творчество носи нейните следи, но въздействието върху него не пречи то да прояви и свои самобитни черти, характерни за българската народност. Още в най-ранните си произведения старобългарската литература има с в о я ф и з и о н о м и я. Тази нейна характерна особеност се дължи на славянобългарската писменост и култура, чиято азбука създават Кирил и Методий, най-просветените мъже на века.

В своите схващания за човека Константин-Кирил, макар и в една религиозна форма, изпреварва с повече от пет века италианския философ Джовани Пико дела Мирандола, че бог е създал човека като свободно същество, което само може да се издигне до божеството и да падне до скотското, както и свободното му волеопределение да се движи по възходяща и низходяща насока. Тази негова мисъл не е могла да се развие поради религиозния фанатизъм, който е сковавал всяко развитие въобще. Нова ренесансова струя у Кирил Философ и Методий е и тяхното отношение, като просветени люде, към обикновените човешки същества. Ако и дълбоко религиозни, те избягват усамотението и монашеското съществуване и аскетизъм, чрез които неща са могли да придобият лично безсмъртие по изискванията на религията и са предпочели пред пасивното съзерцание и пасивната любов активното действие, активната любов към човека и към неговото издигане. Така на стремежа на повечето свои съвременници - духовници и служители на църквата да спасят само собствената си душа с откъсване от света - те противопоставят делото за благото на човека, за служене на човешката общност и на народа.

Затова делото на Кирил и Методий и техните стремежи да помогнат на хората да спасят своите души и да живеят по един човешки начин няма противоречия. Те с цялата си духовна сила и мощ са се стремели да внедрят на обикновените хора високите изисквания на християнския морал, изключващ насилието и експлоатацията. В това отношение те дори са влизали в конфликт със слепите поддръжници на официалните християнски догми.

Учителската, книжовната и културна дейност на Климент в областта на град Охрид в Македония, който е един от учениците на Методий и Кирил, следвал ги във Велика Моравия, е добре известна. Там именно Климент работи не само за огрмотяването на населението, но и разпространява знания от областта на земеделието и овощарството. Той е дал образование и подготвил за книжовна дейност близо 3500 ученици,

като всяка година е приемал повече от 120 нови питомци. Едва ли някъде на друго място в Европа по онова време е имало такова масово обучение ...

А със своите проповеди, които са така близки до народната реч и разбиране, и същевременно дълбоко човешки, той влияе не само на своята епоха, но и далеч във времената и вековете след него. Някои от тези слова и днес не са загубили своето значение, защото съдържат в себе си голям заряд от благородни чувства към съдбата на отрудените. Те утвърждават и носят със себе си далече по другите земи на север, към Румъния и Русия, старобългарската книжовна слава. Старобългарската, старосръбската и староруската проповедническа литература изхождат в много голяма степен от Климентовите поучения и проповеди и прослави. Защото в тези именно свои проповеди, отправени към събраните богомолци, той с ярки оригинални образи се стреми да внуши човечността в сърцата на хората. Характерното за тези Климентови слова е, че те са ясни, разбираеми и близки до народния живот. Климент има съзнанието, че за да се изгради нов живот, по-добър и човечен, трябва да се говори на народа на понятен език с образи, които да се запомнят и които да вълнуват човешкото сърце. Като християнски пастир и свещенослужител неговият поглед е бил отправен към небесното и божественото, но за да се разбере последното, според Климент трябвало е да се уреди и земният живот на човека. Тук Климент проявява чувство за реалност. Така според него "духовният живот" едва ли би бил достъпен за хората, ако те не се освободят от варварството, ако нямат елементарни условия за живот, ако не станат по-човечни в отношението си към своите събратя. И тук именно той се явява като предшественик на Ренесанса, защото проповядва човеколюбието, както тогава се е наричал хуманизмът по християнски.

Но една друга фигура от старобългарските писатели привлича нашето внимание със силата на своето слово, което и през десет века още тревожи сърцето човешко чрез своя трагичен и тревожен апел за правдивост и човечност, апел, който има и световно отражение, защото едва ли по онова време ще се намери подобно живо слово! Това е Презвитер Козма, който пише с голяма болка в сърцето за неправдите на епохата, изсипващи се така изобилно върху страдалния гръб на онези, които се трудят върху земята. Той пише във формата на полемика уж срещу богомилите, но писанието му е отправено и срещу силните на деня, които причиняват именно всичките страдания на хората, обременени с тежестите на живота. Макар и съчинението му да е изпълнено в монологична форма, там се редуват и повествователни еле-

менти с драматични диалози, наставления и горещи лирични излияния във формата на призиви. По тогавашния обичай той не се поставя над хората, не се стреми да покаже своите знания, не се срещупоставя на тяхното разбиране на живота, а само воюва за повече човечност. Така той почти заличава своята личност, като моли читателя да бъде снизходителен към него и добавя: "... Понеже ме знаете, братя, които ме познавате, че аз съм прост и неучен". Но това не му пречи да стане изобличител на неправдите на своята епоха. Именно това скромно лице, този автор, на когото знаем само името и почти нищо от биографията му, е показал такава стойкост, такъв кураж и такава сила на духа, че е запечатал в своето писание тази незабравима картина на своя век, която и днес не можем да четем без трепет на сърцето.

С "Беседата" на Презвитер Козма ролята на старобългарската литература става по-друга от онова, което е била дотогава. Тя става могъщ фактор за въздействие върху живота, като воюва той да стане по-справедлив и по-хуманен! Оттук нататък вече тя не само е помощник на религията и неин пояснител! Тя става и иска да стане регулатор на живота. Тя се намесва в човешките взаимоотношения, отреагираща на болките и на социалните неправди, бич срещу овчедушието и бездушието на хората пред злото. Незабравимо и мощно прокънтява неговият апел, който е отправен не само срещу другите, но и към нас самите, защото Презвитер Козма е имал съзнанието, че в злото сме съпричастни всички, щом се е появило на земята; иначе едва ли би могло да трае толкова векове и хилядолетия, ако хората воюваха активно срещу му. "Защото ние сме причина за греховете и за унищожението на своите хора" ... "Защото всички се отклонихме от Тебе - възклицава трагично Козма - едни в еретичество, други в грабеж, други във вражда, други в блудство, други в клевети и братска ненавист, други в гордост и леност, други в пиянство, в беззаконни игри и в други грехове, от които се отрекохме в своето кръщение; а Тебе, който знаеш и виждаш всичко, смятаме за невежа, съчиняваме лъжи и тънем в неправди, работим повече за корема отколкото за Тебе, оставяме небесното и клоним към земното, обичаме повече домовете на богатите, отколкото църквите, и там налитаме като врани на мърша и очакваме от тях помощ, отколкото от Тебе!"

През Второто българско царство, времето на Шишмановци, преди да угасне огънят на славянската култура по нашите земи поради нахлуването на иноземците, словото на Патриарх Евтимий се носеше не само по нашите земи, но и на север и запад в румънските и сръбски

ЧИТАЛНЯ

земи, по Украйна и Московието, и то не бе само витийско, поетично и вълнуващо с езика и съвършенството си, а и с правдивостта си. Защото Евтимий защитава не само евангелието, но и човешката личност и човека в неговото земно съществуване. И за него както за Кирил Философ човекът като образ и подобие божие носи цялата сложност, богатство и величие на своя създател. Човекът като личност за Евтимий не е еднолинейно просто същество и съзнание. Той носи всичкото добро и зло на земята, затова в своите животоописания Евтимий описва героите си в развитие. Стремежът му към индивидуализиране се съчетава с желанието му да изтъкне и онези всечовешки нишки, които свързват хората помежду си и правят от тях една общочовешка общност, едно човечество! Още повече, че сам авторът не скрива анонимно своята личност и често изразява отношението си към събития и дела.

А писанията на един от последователите му Григорий Цамблак - особено когато дава прощаването на Евтимий с поробените си съотечественици, отиващи в изгнание или оставащи под черното иго на поробителя. Няма по-трогателна картина от тази, останала изпод перото на Цамблак, когато дава заминаването на Евтимий на заточение. Защото Евтимий не е бил само духовен пастир, но и защитник на последната твърдина на България тогава - Велико Търново, в чието лице хората са виждали своята надежда и утешение, като олицетворение на общественика, човеколюбеца и патриота, бореца срещу насилието и тиранството. "Гледката предизвикваше сълзи дори у самите камъни в града! Деца се разделяха с бащите си и братя от родни братя. Защото не се отвеждаха всички заедно, та да се утешават, поне като се виждат, а едни-които се отличават по род, по богатство или по красота на лицето си, се заточаваха, а други оставаха. Ония дни бяха дни на плач! Защото има ли нещо по-горчиво от преселението и по-тежко от разлъката с родни, от спомена за родината и за своите, който винаги пробожда сърцето като с жило". И на фона на тази трагична картина се издига образът на Евтимий, отразил в сърцето си всичката мъка на народа! "А сред тях вървеше великият Евтимий, подпиращ се с жезъл, облян от сълзи, с душа наранена от хиляди стрели. Но не от тях страдаше той и не защото беше сломен от болест и от старост, а защото се измъчваше поради страданията на народа и от нежната възраст на децата". И тук в тези писания изпъкват вълненията на човешкото сърце от трагичните събития на онази епоха на поробване на народа ни, от ударите на съдбата, на човешката съдба, която отзвучава в сърцата и кара хората да се чувствуват като братя и да помислят как биха могли да отбягнат страданията, които едни на други

си причиняват ! И това води към сцепление и единство на човеците, ако се осъзнае от всички, за което литературата би могла да спомогне, ако тя е пропита с човечност, а не с човеконенавистничество. В това отношение старобългарската литература би могла да ни даде пример, защото още навремето си преди векове и хилядолетие е издигала своя мощен глас за човечност и хуманизъм!

АНА СТОЙКОВА
/НРБ/

ФУНКЦИОНАЛНА ОБУСЛОВЕНОСТ И ТИПОЛОГИЧЕСКО СХОДСТВО НА ЖАНРОВЕТЕ В СТАРОБЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА И ФОЛКЛОРА

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 - тя е "класово определена литература"[1]. 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.[2] 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 въздействува и върху

духовния живот на по-ниско развитите страни. От Византия България възприема основното идеологическо оръжие на феодализма - християнството, 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[3]. 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 лирични 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 низшето духовенство също е била малограмотна. В същото време фолклорът, поради устното си разпространение и дълбоко вкоренени традиции, е бил общодостъпен и по-универсален. Запазил художественоутилитарния характер на първобитното изкуство, фолклорът има бифункционална природа[4]: 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 жанрови системи 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".[5] 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.[6] В старобългарската 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,[7] 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".[8]

"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.[9] 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.[10] Това е основата, върху която всеки може да участвува 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 било 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 времена 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 ..."[11]

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 господствуващата във феодалното общество идея за непроме-

нимостта на установения от самия бог социален, икономически и политически ред.[12] 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 действува по аналогия. Не изменението, а повторението е определящият съзнанието на човека момент.[13]

Всички тези разсъждения са валидни за личностите - творци през Средновековието - и в старобългарската литература, и във фолклора. При тях художественото умение се усвоява чрез индентификация и подражание.[14] 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.[15]

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".[16] 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 жанрови системи действуват 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 [17], 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" [18]. 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 проповедническа литература. Това е явление много характерно за този вид сборници.[19] 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 ритуали. През Възраждането те често попадат в книжнината /в календари, песнопойки и др./ и чрез нея се разпространяват, откъснати от социалната и географската следа, 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.

Освобождаването на фолклорното произведение от неговите практически /обредни/ функции може да се наблюдава и в наши дни при оплакателните песни. На няколко десетки от тях, записани в България през последните десетилетия, са посветени проучвания [20], които показват техния произход и развитие. Самите оплаквания са много тясно свързани с погребалния обред: оплакването е задължителен обреден момент. Нещо повече - тази задължителност е причина за появата на "професионални" оплакващи, които получават възнаграждение. Оплакват се дори чужденци.[21] 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. Оплакващата 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".[22] 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.[23]

Много интересен обаче е фактът, че оплакванията, които са се развили в оплакателни песни и са получили разпространение, оказват влияние при създаването на нови оплаквания.[24] 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 научно 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.

БЕЛЕЖКИ

1. Динеков, П. Основни черти на старата българска литература - В: Динеков, П. Похвала на старата българска литература. С., 1979, с.23.
2. Петканова-Тотева, Д. Апокрифна литература и фолклор. С., 1978: Вранска, Цв. Апокрифите за Богородица и българската народна песен. С., 1940; Динеков, П. Цит.съч., с.21-22; Иванов, И. Богомилски книги и легенди. С., 1925.
3. Лихачев, Д.С. Своеобразие пути русской литературы X-XVII веков. -Русская литература, 15, 1972, 2, с.10-11.
4. Каган, М. Морфология искусства. Л., 1972, с.196.
5. Бахтин, М. Эстетика словесного творчества.М., 1979; Чернец, Л.В. Литературные жанры /проблемы типологии и поэтики/. М., 1982,с.76.
6. Чернец, Л.В. Цит. съч., с.3-5.
7. Лихачев, Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979, с.80.
8. Бахтин, М. Цит .съч., с.239; Чернец, Л.В. Цит.съч., с.78.
9. Живков, Т.Ив. Народ и песен. С., 1977, с.222.
10. Живков, Т.Ив. Цит.съч., с.193.
11. Пак там,с.229.
12. Кусков, В.В. Характер средневекового миросозерцания и система жанров древнерусской литературы XI - первой половины XIII в. - Вестник Московского университета, сер.IX. Филология, 1981, 1, с.5; Гуревич, А. Проблеми на средновековната народна култура. С., 1985, с.41.
13. Кусков, В.В. Цит.съч., с.5; Живков, Т.Ив. Цит.съч.,с.210.
14. Живков, Т.Ив. Пак там.
15. Гуревич, А. Цит.съч., с.41.
16. Живков, Т.Ив. Цит.съч., с.227.
17. Мончева, Л. Някои характерни особености в старорускатa и старобългарската литература от XIII-XV век. - Език и литература, 32, 1977, 2, с.44-48.
18. Робинсон, А.Н. О преобразовании традиционных жанров как факто-

ре восточноевропейского литературного процесса в переходный период /XVI-XVIII вв./. - Известия АН СССР, Серия литературы и языка, 28, 21969, 5, с.410.
19. Милтенова, А. Към литературната история и типология на сборниците със смесено съдържание. - Старобългарска литература, 1980, 7, с.27.
20. Динеков, П. Тъжачки. - В: Динеков, П. Български фолклор. С., 1972, с.353-370; Кауфман, Н., Д.Кауфман. Оплакватслните песни на с.Камено поле, Врачанско. - В: Фолклор и общество, С., 1977, с.152-161; Тодоров, Д. Народната певица Магдалена Божанкова от с.Жабляно, Радомирско. - Известия на Етнографския институт и музей, 9, 1966, с.260-262; Кацарова, Р. Оплакване на покойници. - Известия на Института за музика, 13, 1969, 177-202 и др.
21. Кацарова, Р. Цит.съч., с.178.
22. Кауфман, Н., Д.Кауфман. Цит.съч.,с.159.
23. Пак там, с.160.
24. Пак там, с.156.

ЛИЛА МОНЧЕВА
/НРБ/

СТАРОБЪЛГАРСКИЯТ ПИСМОВНИК
/Към постановката на проблема/

Бидейки част от един непроучен в старобългаристиката проблем - средновековното епистоларно наследство,- старобългарският писмовник е също така неизследван. Неговото проучване е предстоящо и то ще постави неизбежните въпроси около генезиса, типологията, прагматиката и поетиката на това явление. Въпроси, чието решаване е свързано с дълги и търпеливи археографски търсения, текстологични наблюдения и теоретично осмисляне на фактите. Затова настоящата работа не може да има претенциите на научно обобщение, а предлага само някои наблюдения, които могат да бъдат взети като начален подстъп към постановката на проблема за старобългарския писмовник.

"Писмовникът" или т.нар."Епистоларий" е сравнително късно явление. Той се появява и се развива в рамките на XVI - началото на XIX век, в периода на интензивната епистоларна практика, в чийто център стоят писмата на българските католици. Най-общо развитието на старобългарския писмовен жанр през този период се свежда до следното:

-деловото дипломатическо писмо придобива нови черти в сравнение с развитието на жанра в предходните периоди - личностният момент се проявява по-ярко, понижава се строго деловият тон и се появяват нови жанрови форми като писмото-релация и писмото-информация;

-частното писмо отразява преди всичко манастирския бит и в него преобладават елементите на традиционното за средните векове "послание".

Новото, което типологично диференцира епистолографията на XV-XVIII век, това е разширяването на социалния кръг на авторите-епистолографи чрез включването на низшето монашество и най-вече на средните слоеве - търговците и занаятчиите,- което се отразява върху демократизацията на стила и езика на писмото.

Друга важна характерологична черта на писмото от последния период на средновековното му развитие е обвързването на епистолографията - идейно и тематично - с всенароден идеал за национално освобождение. Съвсем определено може да се каже, че наред с останалите литературни форми епистолографията изиграва съществена роля в издигането на националното самосъзнание в най-трудните години на

османския гнет. Тази типологична особеност на българското писмо, свързана с патриотичното му съдържание, се проявява и на стилистично равнище, където се установява кръг от нови относително устойчиви стилистични изрази.

Ако трябва обаче да посочим определящия момент, който по безспорен начин бележи развитието на писмовната форма, - това е появата и развитието на сборника с писма или т.нар. Писмовник.

Старобългарският писмовник се ражда в контекста на византийския културен ареал и има своите жанрови аналози в старорускатa, старосръбската, старорумънската, и т.н. литератури, т.е. в писмеността на "Slavia Orthodoxa". Единствено засега обобщаващо изследване на славянския писмовник, поставен в рамките на националната култура, принадлежи на съветския медиевист А.С.Демин. Това е неговата дисертация "Русские письмовники XV-XVII веков". Демин обяснява появата и развитието на староруския Епистоларий с особеностите на руската обществено-политическа номенклатура и извършващите се промени в нея: "Письмовники были цельными произведениями, в какой-то степени являлись образом системы общественных авторитетов для данного времени и для данной среды".[1]

Признавайки обаче обществено-политическия фактор в генезиса и развитието на славянския Епистоларий, трябва да кажем, че той не е единствено решаващ. Писмовниците са извикани на живот още и от определени културно-естетически нужди. Сборникът с писма е известен и в античността, и в раннохристиянската епоха[2], но той е качествено различен от епистолариите на XVI-XVIII век. Последните не са просто макроструктури, обединяващи отделни произведения, но са обединения на композиционно-структурни схеми, чийто трафарет е своеобразен синтез и кодификация на епистоларната практика. Писмовникът се утвърждава на изхода на културата от средновековното ѝ развитие, в етапа на все по-засилващото се личностно самосъзнание и установяваща се творческа еманципация. Това е и времето, когато отделната личност разширява и утвърждава своите връзки с обществото на базата на икономическите взаимоотношения и духовните контакти. Така писмовниците възникват като прагматични, утилитарни пособия за реализацията на тези връзки.

Бидейки по съдържание и композиция различни - включващи образци на цели писма /образцови/, отделни композиционни елементи /титулни/ или пък азбучни, - писмовниците изиграват решаваща роля в разширяването на писмовната практика през XVI-XVIII век. Готовите схеми-образци улесняват в значителна степен епистоларното творчест-

во, което пък довежда до разширяване на кръга на авторите и съответно този на адресатите. Разширяването и обогатяването на писмовната комуникация от своя страна предизвиква въвеждането в Писмовника на една по-богата и по-разнообразна система от епистоларни схеми, отчитащи както на композиционно /в титулната и финалната части на писмото/, така и на стилово равнище социално-психологическата характеристика на адресата, неговите пол, възраст, и т.н.

Практически реализирана и утвърдена в писмовната практика, диференцираната прагматика на епистоларните схеми довежда в крайна сметка до промяна в прагматиката на средновековния писмовен жанр. Тази промяна се извършва в постепенното затваряне на откритата форма на "посланието" от апостолски тип и в засилването на частния характер на писмото. По този начин се подготвя преходът на средновековната епистоларна форма към поетиката на съвременното частно-битово и интимно писмо. Ролята на посредник в прехода изиграва писмовникът.

От друга страна, писмовниците са макроструктури с характерни жанрови белези, проявяващи се на композиционното равнище на макроструктурата. Като цяло те се включват в общата художествена система на литературата и се подчиняват на нейното общо развойно движение. Така например развитието на силабичната и барокова поезия се отразява и върху Писмовника с включването в него на образци на частни писма в стихотворна форма.

От проучените от нас 24 писмовници един е от XVI в. , 9 - от XVII в. и 14 - от първата половина на XIX в. Ранните писмовници почти не са запазени или се съхраняват в недостъпни за нас хранилища.

Типологично старобългарският Писмовник може да бъде разпределен на 3 основни типа:

1. Образцов - съдържащ образци на писма с разгъната композиция.[3]

2. Титулно-клаузулен - съдържащ композиционни схеми на началната и финалната части на писмото.

3. Смесен.

Може да се предположи, че най-рано възниква първият тип епистоларий с образци на цели писма - послания. Пример за това е Слепченският писмовник, частично публикуван от Йордан Иванов, в който писмовник са включени писма от различни изводи - български, сръбски, ресавски. Това е и най-ранният известен нам Писмовник /XVI в./. Другите два типа - смесеният и титулно-клаузулният, се формират ве-

роятно по-късно.

Характерно за титулно-клаузулния тип е това, че в него композиционните трафарети са съобразени с модификациите в композиционната схема на писмовния жанр въобще.[5] Така например в някои случаи образецът на титулната част е изграден върху двата първи елемента на композицията на писмото - върху надписа /inscriptio/ и предназначението /rescriptio/. В други случаи тази схема стои само върху един от посочените елементи и в този случай образецът отразява практиката с употребата на съкратената композиция на писмото.

Най-интересен е третият, смесеният тип Епистоларий. Той не само обединява двата основни типа, но се развива и по самостоятелен път, като през XIX век вече включва и образци на канцеларско-деловата писменост. Това са различни документи с официално-регламентиращ или санкциониращ характер от типа на "омологиите" /свидетелства за ръкополагане на свещеник, за правото да се упражнява дадена професия, и т.н./, "пандахусите"—"общите разрешителни ", както и образци на писма-полици, писма-декларации, и др.[6]

Фактът с включването на деловата канцеларска писменост в парадигмите на Епистолария е много показателен за универсализацията на прагматичните му функции. Тенденцията към утвърждаването на писмовника като наръчно пособие за книжовна дейност през първата половина на XIX век се свързва и с нарастването на образователно-просветителските тенденции в българската култура.

До XIX век писмовникът битува текстуално или като самостоятелен свод, или като част от различни по тип сборници, най-често хомилиари. В началото на XIX век писмовникът вече влиза в конвоя на учебните помагала - граматиките и аритметиките. Например в сборник № 796/105/ на НБКМ от 1827 година двата писмовника, написани с различни почерци, са поместени в конвой от жития и поучения, но целият този конвой е предшествуван от граматики. От този тип са Габровският писмовник с Аритметиката на Христо Луков от 1824 г. и Писмовникът с аритметика от първата половина на XIX век.[7]

Старобългарската писмовна практика през XVI-XVIII век утвърждава само определени типове епистоларии. Така например Азбучният писмовник, твърде разпространен в Русия през XVII век, в България не става така популярен. В типологията на старобългарския писмовник не се включва и сборникът с образци на стихотворни послания. Има само спорадични случаи на включване на стихотворни произведения в писмовника. Интерес в това отношение представляват стиховете на Йосиф Йеродякон от Самоков, включени като посвещение към съставения от не-

го епистоларий.

Този писмовник се съхранява в Народната библиотека "Кирил и Методий" под № 784/170/ и съдържа образци на 22 писма, в които наред с образците, предназначени за традиционния кръг адресанти, Йосиф Йеродякон въвежда и безадресни образци на писма с куртуазно-етичен характер. Тези образци вероятно са изглеждали съвсем необичайно, защото Йосиф ги съпровожда с предварителни указания за тяхното приложение; като: Сіе же Благодарно, егда получиш подарку: когда ти прати некой нещо, некоя вѣщъ коя либо"[8] или: "Сіе писмо пиши кому хощешъ во оутѣшенія. Во всякой печели и скорби"[9].

Краят на този писмовник съдържа послепис, в който с латинска транскрипция на славянския текст Йосиф Йеродякон се легализира като автор и въвежда своето стихотворно посвещение. Послеписът с посвещението са толкова оригинални, че ще си позволим да ги цитираме изцяло:

"Написах аз Иесиф Иеродиаконus, Scriptos Chilandariensus Na moeivselubeznoi sestre Magdalini Monachini sei epistolarion, 1821го juliu u Samocov".

Написахъ с чернилом, растворенное слъзами,
Я сіе Писаніе приношу за любов вами
Дондеже въ нѣм я сія словеса написахъ
Лице мое все слъзами орошехъ
Вас во умѣ моимъ поминахъ
Всю мою жалость ѡ сердце отличахъ.
Гори да сѣтуют горцѣ со мною,
Дондеже проглаголю с тобою.
Перо мое с чернилцѣмъ течаще,
Сердце же мое ѡвета чающе.
Обоймa рукама Книжицу пріимите
вси Елицы с любимых своих наградите.
Вселюбезнейша пріимите сію Книжицу
Якоже персийский царь малою подицу
Оустне мудрых каплют сладкая словеса
Лица благоѡразная оуязвяют Сердца
Заклелася Земля раю
Да ся всяка тайна знаю."[10]

В том II на Описа на Бєньо Цонев стиховете са посочени като препис от сръбски извор,[11] но може да се допусне, че те са дело на самия епистолограф, доколкото съществува известна стилистична близост между тях и епистоларните образци, поместени в същия сборник.

В случая важно е това, че в писмовника прониква поезията, типична за епохата, която поезия влиза в хармония с интимно-лиричната атмосфера на епистоларните образци.

Развитието на старобългарския писмовник може да се проследи още и по посока на епистоларния образ. В това отношение интерес представляват образците, предназначени за жена-автор или жена-адресат. Емоционалната атмосфера на тези писма-образци е по-лирично обагрена. Налице е една психологизация, която е доста елементарна, но която подсказва бъдещото движение на българската епистолография към сантименталната проява.

За разлика от оригиналните писма в писмата-образци се забелязва по-голямо стилово разнообразие. В тях според канона на епохата се използва най-често стиловият трафарет на библейската писменост, но се наблюдава още и използването на жанровата стилистика на литературните форми - на реторичните жанрове, житията, химнографията, молитвите, и др.

Развива се и езикът на Епистолария по посока на осъвременяването и демократизирането му. Това се откроява най-убедително в епистоларните образци, предназначени за делови цели и имащи за адресат светски лица.

В заключение бихме казали, че проучването на старобългарския Писмовник е дело на недалечното бъдеще на старобългаристиката и палеославистиката. Иска ни се да отбележим още и това, че изследването на този проблем съвсем няма частен характер, а е с важно методическо значение за решаването на редица въпроси на съвременната българска литература като въпросите на сантиментализма в българската литература, на документализма и психологизма в художественото изображение, на съвременния епистоларен роман, и т.н.

Б Е Л Е Ж К И

1. Демин, А.С. Русские письмовники XV-XVII вв. - Дис. на соиск. уч. степ. кандидата филологических наук. Л., 1962 /машинопис/.
2. За античния и ранновизантийския сборник с писма вж.: Hercher, R. Epistolographi graeci. Parisiis, 1871; Т.В.Попова. Византийская эпистолография. - В:Византийская литература. М., 1974, с.198.
3. Използваме термина на А.С.Демин от цитираното съчинение.
4. Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1931, с.484-487.

Писмовникът се съхранява под № 1734 в ГБЛ, сбирката на Григорович.

5. За 4-елементната композиция на писмото вж.: Ziemann,F. De epistularim graecarum formulis sollemnibus quaestiones selectae. - In: Dissertationes philologicae Halenses, vol.XVIII, Halis, 1911, p. 253-369; В.А.Сметанин. Эпистолология поздней Византии, проэлевсис /конкретно-историческая часть/. - В:Античная древность и средние века, вып.15, Свердловск, 1978, с.60-82.
6. От този тип са например писмовниците, включени В:Евангелско тълкуване.1754 г. НБКМ, № 760/127/, лл.219-б - 231; Сборник XIX век, НБКМ, № 703/194/.
7. Сборник, XVIII-XIX век, НБКМ, № 354/619/, лл.71-б - 95-а; Писмовник, XVIII-XIX век, НБКМ, № 366/407/; Писмовник, 1789 г.НБКМ, № 1283. Съдържа образци на търговски писма.
8. Сборник 1827 г. НБКМ, № 796/105/; Габровски писмовник и Аритметика на Христо Луков, 1824, НБКМ, № 1827; Писмовник и аритметика. първ.пол. на XIX в., НБКМ, № 1288.
9. Писмовник, 1821 г. НБКМ, № 784/170/, л.8-а.
10. Пак там, лл.22-б - 23-а.
11. Вж: Цонев, Б. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. С., 1923.

НИКОЛАЙ ШИВАРОВ
/НРБ/

ИСИХИЕВАТА РЕДАКЦИЯ. СЪВРЕМЕННИ ИЗСЛЕДВАНИЯ И ЗАДАЧИ С ОГЛЕД НА СТАРОБЪЛГАРСКИЯ ПРЕВОД НА СТАРИЯ ЗАВЕТ

Преки сведения за Исихиевата редакция дава бл.Йероним в края на IV в. в Praefatio in Paralipomenon: "Александрия и Египет посочват Исихий за автор на тяхната Септуагинта" [1].

Текстолозите на Септуагинта работят повече от един век да се открият основните белези на редакциите ѝ[2] и се уточняват ръкописите, които ги застъпват, за да се установи един критически гръцки старозаветен текст. Работещите през същото време слависти върху старобългарските библейски ръкописи се базират в трудовете си на съвременните им постижения в изследването на текста на Септуагинта и на известието на бл.Йероним, че още през IV-V в. от "Константинопол до Антиохия признават преписите /от рецензията или редакцията, Н.Ш./ на Мъченик Лукиан".[3]

От откриването на бележката, че старобългарският книжовник Григорий Презвитер Мних е превел библейски книги, са изминали доста години. Въпреки това все още не може да се реши окончателно кои книги той ще е превел и дори дали в споменатата бележка не се има предвид езиково редактиране на преводите на някои старозаветни книги. Съществуването на различни редакции в старобългарския старозаветен превод е забелязано преди повече от столетие /от В.Срезневский, В.Ягич, и др./ и може да се приеме, че е доказано. Нека се припомни, че в научната литература е популярно заключението на проф.Иван Евсеев за наличието на две или три редакции /Кирило-Методиевска и Симеоновска или Кирилска, Методиевска и Симеоновска/. Общо е убеждението при това, че Равноапостолите използват Лукиановата редакция, тъй като започват работата си в Константинопол. Евсеев привежда доказателства, че впоследствие в България се взима под внимание Александрийската, т.е. Исихиевата [4]. Тези заключения подлежат обаче на проверка по няколко причини. 1. Много малко старозаветни книги са изследвани въз основа на богат ръкописен материал - старобългарски и гръцки от VIII-X в. Голямото издание на Септуагинта от Холмс-Парсънз днес важи като остаряло и специално в колациите за ненадеждно [5], а на него често се опират изследвания на славистите от края на XIX и началото на XX в. 2. В областта на текстологията на Септуагинта има новости, които променят познанията

за нейните редакции. 3. Исихиевата редакция е трудно установима. 4. Все още няма сигурен отговор дали установеното от Ив.Евсеев за книга пророк Даниил е специфично само за нея или е налице също в други старозаветни книги. 5. В редица изследвания критическият апарат под черта[6] не е на висота, изисквана за съвременните научни проучвания. 6. Важни изследвания /например върху Паримийника от Р. Бранд / не са довършени.

Изследванията във връзка с Исихиевата редакция срещат големи затруднения. Преди всичко биографичните данни за Исихий са твърде оскъдни, въпреки че този факт не е от решаващо значение за самата редакция и при това сведенията за други видни дейци в областта на гръцките старозаветни преводи са чувствително по-малко и противоречиви /например за Теодотион и Симах/. В църковната история са известни 32 души, които носят името Исихий. Понастоящем се приема, че въпросната библейска редакция на гръцкия текст ще да е извършил епископ Исихий, почти съвременник на другия бележит редактор Лукиан Антиохийски. Евсевий Кесарийски свидетелствува за него, че е приел мъченическа смърт по време на Диоклетиановите гонения.[7] Името на епископ Исихий е споменато и в едно писмо на затворените египетски архиереи до схизматическия Ликополски епископ Мелетий.[8] Против отъждествяването на извършилия редакционна работа Исихий със споменатия епископ Исихий обикновено се изтъква, че Евсевий не споменава за такава дейност на епископа, докато отбелязва, че затвореният с него епископ на Тмуис, Финеас, е виден учен. Това възражение би трябвало да отпадне, тъй като Евсевий не пише нищо и за трудовете на Лукиан по редактирането на гръцкия старозаветен текст, и то в същата глава на църковната си история.[9] Причина за мълчанието на видния църковен историк в тези случаи е сигурно неговата дълбока почит към Ориген, чиято хексапла се пази именно в престолния му град Кесария Палестинска - в Памфилиевата библиотека.

Много по-голямо затруднение се среща при установяване на Исихиевата редакция. Най-често се споменава негативната отсъда на Кениън за Исихий и труда му, че са "малко повече от една сянка в сянка".[10] Вюртвайн отделя място на въпросната редакция само за да цитира Циглер, че тя е "за нас твърде бледа и едва уловима, а и хронологически не може да се вреди".[11] Айсфелдт се задоволява единствено да приведе съобщението на бл.Йероним за разпространението й з Египет,[12] а Дъори я окачествява като почти легендарна.[13] В критическите издания на староеврейския текст Biblia Hebraica Kittel и Biblia Hebraica Stuttgartensia няма сигла за нея, за разлика от Лу-

киановата. От своя страна Анатолий Алексиев й посвещава само няколко реда в статията си, в която се стреми да обобщи сегашното положение в науката във връзка с гръцката основа на славянския библейски превод.[14] Биха могли да се посочат и други подобни становища за Исихиевата рецензия. Всички те свидетелствуват за големите затруднения при нейното установяване и че постигнатите резултати в изследванията досега са хипотетични. И все пак място за песимизъм няма. Необходимо е обаче да се преосмислят някои факти и заключения при научните проучвания особено въз основа на най-новите археологически находки. При това е наложително във връзка с преводаческата дейност през Златния век на старобългарската книжнина и култура да се проследи и опитът да се "улови" тази редакция.

Работата по отъждествяването на Исихиевата редакция се насочва отначало повече към Новия Завет. Обръща се сериозно внимание на църковните отци и автори от Александрия, които по всяка вероятност ще да отразяват нейния текст в съчиненията си. В началото на нашия век Бъркит смята например, че редакцията е налице в библейските цитати у св.Кирил Александрийски и в първата ръка от кодекс Marchalianus /Q/ от VI в., в който са застъпени пророческите книги.[15] Изтъква се също, че Бохайрският коптски превод общо взето предава правилно редакцията.[16] Алберто Вакари обърна внимание на свидетелството на бл.Йероним,[17] че текстът в Ис.58:11 "et ossa tua quasi herba orientur, et pinguescent, et haereditate possidebunt in generationem et generationes /т.е. καί τὰ ὀστᾶ σου ὡς βοτάνη ἀνατελεῖ καὶ πιανθήσεται καὶ κληρονομήσουσι(ν) γενεὰς γενεῶν/ е налице в александрийски ръкописи, но не и в еврейския текст и в "правилните и верни копия" на Септуагинта.[18] А този лезарт стои преди всичко в редица ръкописи от александрийската група: Alexandrinus /A/, Marchalianus /Q/, 26, 86, 106: в ръкописи, които показват отчасти александрийски текст, но с лукиановско влияние: в поправка към Синайския кодекс /s^{ca}/ и минускулите 198, 239, 410,534, 538,и др.; в коптските преводи и в съчиненията на св.Кирил Александрийски. Лезартът е открит и в арабския превод на Ел Алам /Ватик. рък.Arabic 445/, който бил направен от гръцки унциален манускрипт.

Все пак отъждествяването на който е да е ръкопис от александрийската група с Исихиевата редакция въз основа на този факт би било прибързано. Несъмнено текстовете на всички старозаветни книги в даден гръцки кодекс нямат еднакъв произход. Във Vaticanus /B/ например книгата на пророк Исайя показва традиция често в противовес на A и Q, които са изтъкнати представители на александрийската група, и

според Циглер има хекзапларен характер.[19] Книгата на прор.Даниил в същия кодекс отразява Теодотионовия превод или редакция, а книга Съдии се счита от някои специалисти едва ли не като независим превод,[20] което впрочем е трудно възприемливо. Като взима под внимание всичко това, Джеликоу изразява мнение, че въпросният по-горе лезарт може да е бил налице в по-стар александрийски текст, който Исихий, следвайки принципа за възприемане по-краткото, ще да е съкратил както е във B и при първата ръка на S,[21] които в такъв случай биха могли да бъдат представители на Исихиевата редакция. Според Циглер обаче главен свидетел против тази редакция е папирус 965. Този ръкопис, произхождащ от първата половина на III в. сл.Хр., се съгласува с A и O в противовес на B,[22] независимо от това, че в него също липсва споменатият лезарт.

Старият Завет има своя история на текста, която в редица точки е различна от новозаветната. В последната не би могло да се говори например за протомасоретски текст, рецензия kaige, протолукианова редакция, прототеодотионов текст, и т.н. Необходима е надлеждна предпазливост при използване резултатите от проучванията на гръцкия новозаветен текст.

Редица открития в последните десетилетия надхвърлиха представите на съвременните специалисти за старозаветната история на текста. Тъй като Исихиевата редакция е част от тази история, а и славистите боравят с термини от нея, в следващите страници накратко ще бъдат представени тези открития и свързаните с тях нови познания, проблеми и постановки.

В Кумран, недалеч от Мъртвото море, от 1947 г. насам бяха открити голямо количество старозаветни ръкописи - сравнително цялостно запазени или във фрагментно състояние. На първо място би трябвало да се упоменат онези свитъци от II-I в. пр.Хр., чийто текст не се различава от масоретския. Такива са например вторият ръкопис от книгата на прор.Исаия от първата кумранска пещера /1QIs[b]/[23], ръкописът от книга Битие /1QGen/[24], и др. Наличните в тях варианти спрямо масоретския текст /MT/ са от типа на вариантите, срещащи се след II в.сл.Хр. Това даде сериозно основание да се заговори не само предположително за протомасоретски текст. Стана ясно, че приетият в Ямния около 100 г. сл.Хр. за меродавен еврейски текст, който се превръща в стандартен и впоследствие благодарение на трудовете на фамилиите Бен Нафтали и Бен Ашер - в textus receptus /XIV в./, не е изкуствено създаден от страна на равините по пътя на собствен подбор от различни ръкописи. От не по-малко важно значение са и откритите в Кумран ръкописи на библейско-еврейски език, които

предлагат текст, който е твърде близък до този на Септуагинта. Това са свитъците с книгите на прор.Самуил /= 1-2 Царства 4QSam[a] и 4QSam[b]/, които за съжаление са твърде фрагментни. Би трябвало да се отбележат още ръкописите 4QEx[a], 4QJer[b] и т.н. Така в четвъртата пещера беше открита книгата на прор.Йеремия в двете й версии - подългата, запазена в МТ, и по-късата, налична досега само в Септуагинта /съответно 4QJer[a] и 4QJer[b]/. Разнообразието в Кумран би могло да се дължи на факта, че кумранската община /навярно есейски клон/ отхвърлила авторитета на свещенството в Йерусалимския храм и имала свои свещеници. Поради това ще е могло да се събират текстовете, невзприети от ортодоксалните ръководители на юдейската религиозна общност. Освен това сред тях ще е имало и частни притежания, които не са били сверявани след преписа. От тези ръкописи се заключава, че особеностите в Септуагинта са резултат преди всичко на еврейска текстова традиция, от чиито ръкописи се превежда на гръцки, а не се дължат само на преводачески маниер.

За значително проникване в историята на Септуагинта спомага също така ценният гръцки свитък с текста на книгите на Дванадесетте малки пророци, намерен в Нахал Хевер /Вади Хабра/,[25] който ще е от средата на I в. сл.Хр. Дискусията във връзка с него е твърде оживена и противоречива. Кале положи усилия да привлече данните от този ръкопис в полза на хипотезата си, че първоначално имало много гръцки преводи, тъй като вижда в него именно един от тях.[26] В противовес на това твърдение Бартелми и Крос установиха в него една последователна палестинска редакция на Септуагинта, съобразена с развитите вече равински херменевтически принципи с цел гръцкият текст да бъде приведен по-близо до официалния все още нестандартизиран еврейски текст преди събора в Ямния. Бартелми вижда освен това застъпеното в свитъка да живее нататък като текстова традиция, чиито свидетели са петата колонка на Оригеновата хексапла /седмата респективно в октаплата/ и саидският коптски превод, направен от гръцки, codex Freer и цитатите от Стария Завет в съчиненията на Юстин Философ /+ 165 г.сл.Хр./.[26] При това положение безусловно необходимо е да се определи правилното значение на вариантите сред многообразните възможности. И това е реално, независимо от това, че понякога предложеното от ръкописа е многозначно. Наличното сродство с основната форма на текста на Малките пророци в Септуагинта говори, че би било твърде пресилено да се търси в свитъка от Нахал Хевер нов превод на гръцки. Би могъл да се приеме като трезв и правдив изводът на Джон Уевърс: "Ясно е, че текстът представлява ревизия въз основа

на еврейския /протомасоретски, Н.Ш./ текст, понеже промените вървят в направление към по-буквален превод ... Все също така е ясно, че преработвачът стои на основата на Седемдесетте".[27] Поради всичко това общите заключения на Бартелми и Крос намериха добър прием от страна на специалистите.

Причините за редакция /ревизия/ на първоначалния текст на Септуагинта са разнообразни: нееднакво сполучлив превод, промъкнали се грешки при преписванията, съзнателни изменения от преписвачи, и т.н. В пролога, написан от внука на Иисус син Сирахов към превода на книгата на дядо му, е изтъкната и една друга важна причина. Той пише: "Няма еднаква сила това, което е казано по еврейски, и когато то би се превело на друг език; и това е така не само при тая книга /на Иисус син Сирахов, Н.Ш./, но и при самия Закон и Пророчествата и останалите книги, които, четени в оригинал, съдържат немалко разлика" /21-26 ст./. Във вярната постановка, че преводът не би могъл да замени текста на оригиналния език, се съзира желанието оригиналът да остане единствен меродавен. Същевременно внукът на Иисус син Сирахов отбелязва факта за наличието на различия по негово време между употребявания в обществения му кръг текст на старозаветните канонически книги и текста на Септуагинта. Желанията за текстуално приближаване на гръцкия превод към този еврейски оригинал, по всяка вероятност към протомасоретския текст, а също може би и към протографа на съответната книга от Септуагинта, довеждат до редакции на този гръцки превод.

Редакционната работа в посочения ръкопис на Нахал Хевер /№ 943/ не е изолирано явление. Тя се открива също в ръкописи на Септуагинта, съдържащи историческите старозаветни книги - специално във 2 Цар. 11:2-3 Цар. 2:11 /Βασβχ / и 3 Цар.22 гл.- 4 Цар./Βασβδ /. Коректорската работа на същата група или школа книжовници би могла да се види в бележки по полетата на много книги, които се считат за Теодотионов превод.[28] Подобно е положението при Псалмите, които се считат за принадлежащи към петата колонка на Оригеновата хексапла. И тук се откриват в бележките по полето следите от палестинската редакция от средата на I в. сл.Хр.

Този тип редакция беше наречен kaige, тъй като библейско-еврейската дума gam се предава с καίγε за разлика от съюза w^{e}. Редакцията притежава и други характерни особености, например библ. евр. 'iš в колективно значение се превежда с ἀνηρ и 'anôkî - с ἐγώ εἰμί.

Характерните за въпросната редакция бележки по полетата на

много старозаветни книги в превод на гръцки, за чийто преводач се счита Теодотион /II в.сл.Хр./, дават основание за някои предположения. Бартелми издигна хипотезата, че Теодотион е главният автор на редакцията и е живял по-рано. В случая се прави само уговорка, че т.нар. Теодотионов превод на книгата на прор.Даниил, който постепенно е станал стандартният текст за тази книга в Септуагинта, няма нищо общо с редакцията.[29]

Въз основа на подобни езикови съображения другият известен преводач от началото на II в. сл.Хр. - Акила, се счита за нататъшен редактор, продължител на делото на Теодотион и на неговата група или школа. Акила ще да е извършил ревизия на kaige, водим от разбиранията на своите учители, по-частно на Раби Акиба, известен с атомистическата си херменевтическа постановка. Дали в бъдеще ще бъдат намерени нови основания в полза на тази хипотеза, за да се утвърди тя окончателно, естествено не може да се каже с увереност. Тя и сега обаче трябва да бъде взета под сериозно внимание при изследвания на текста, също така на старобългарския старозаветен превод, още повече че например бл.Теодорит привежда цитати от Теодотион и Акила в коментара си на псалмите, който е преведен през Златния век на старобългарската литература, и сам просветителят св. Константин-Кирил Философ се ползва от текста на Акила, както свидетелствува Пространното житие.[30]

Спечелените нови познания разкриха възможност и за някои заключения по отношение най-напред на трудовете на Ориген и на Лукиан, които ще бъдат отбелязани накратко. В петата колонка /quinta/ на хексаплата на Ориген, както се отбелязва, специално в текста на Малките пророци, се вижда с право редакцията kaige. Положението с Лукиановата редакция е по-сложно. Още през 1895 г. А.Мец е обърнал внимание на факта, че по същина библейският текст на книгите 1-2 Царства /Самуилови - според равинското означение/, който Йосиф Флавий /37-95 г./ привежда в съчиненията си, отговаря на Лукиановия.[31] Бартелми от своя страна посочи, че шестата колонка от Оригеновата хексапла била съдържала текст, който е по-древен и е същият на Лукиановите ръкописи и на цитатите в съчиненията на Йосиф Флавий.[32] Също така някои ръкописи от четвъртата кумранска пещера дадоха доказателства в тази насока. Ф.Крос установи, че те съдържат текст, който за 1-2 Царства отговаря на няколко века по-късния Лукианов.[33] Крос изрази мнение, че въпросният кумрански текст е резултат от преработка на по-стар гръцки превод с оглед приближаването му към палестинския еврейски на книги 1-2 Самуилови, извършена през II-I в.

пр.Хр. Той би могъл да бъде окачествен като "протолукиановски", тъй като по-късно Лукиан го използва.

Въз основа на приведените нови данни се очертава следната хипотетична картина за книгите 1-2 Царства /Самуилови/, която навярно ще е подобна и при други старозаветни книги. 1. Най-древен александрийски текст на 1-2 Царства е налице в кодекс В, именно в 1 Цар. 1 гл. - 2 Цар. 9:13 и 3 Цар. 2:12-21:43. 2. Протолукиановата редакция е обхванала книги Царства /а може би и други/ и е запазена днес в минускулите b, o, c_2, e_2, у Йосиф Флавий и отчасти в шестата колонка на Оригеновата хексапла. 3. За нея е използван еврейски текст, чийто свидетели са някои кумрански ръкописи. 4. Редакцията kaige, която според някои специалисти се базира на Протолукиановата, наречена от Бартелми и други "Прототеодотионова", има за цел да приближи текста на ръкописите към превръщащия се протомасоретски в стандартен /през I в.пр. - I в.сл.Хр./. 5.В такъв случай Ориген ще е използвал в хексаплата си първия текст, а на места, където той не бил запазен - редакцията kaige. Протолукиановата редакция останала в забвение. За съжаление текстът ѝ е представен в хексаплата само в книгите от Изход до Второзаконие.

Във връзка с въпроса за Исихиевата редакция и изследванията на старобългарския превод на Стария Завет би трябвало да се подчертаят още някои резултати. Запазените гръцки ръкописи и кодекси нямат хомогенен текстов материал. 1. В ръкописите с книга Битие Адолф Рапфс различи две големи групи ръкописи: а/ застъпващи Оригеновия текст и б/ по-късна рецензия, налична в катените. Той не намери за възможно да причисли към някоя определена група редица други ун - циални манускрипти /7 на брой/ и минускули.[34] При изследванията си Уевърс, който използва повече ръкописи и също така привлече паремийници, очерта една по-детайлна картина. Той установи извън ръкописите с хексапларен и катенен текст, групите d, b, s, n, f, t, y и s. При това той дойде до заключението, че две от групите /y, z/ са във връзка с cod. 9.[34a] Следователно в случая би могло да се говори за групи ръкописи с александрийска текстуална традиция, без да може да се уточни дали тя има нещо Исихиево. 2. В ръкописното наследство с книгата на прор.Исаия бяха различени от страна на И.Циглер четири групи текстове: александрийски, хексапларен, Лукианов и катенен.[35] Алѐксандрийският текст е застъпен в кодексите Alexandrinus /A/, Marchilianus /Q/, в редица минускулни ръкописи, в съчиненията и по-специално в коментарите на св.Кирил Александрийски, и др. По мнението на Циглер тук е добре запазен първоначалният текст на Септуа-

гинта, но с известно влияние от Оригеновата рецензия. Той сам не се решава в този текст да търси Исихиевата редакция. Обаче още A.M.Geriani видя в Q труда на Исихий, включващ също хексапларен материал с лезарти от Акила /kaige?/, Теодотион /или Прототеодотион/ и Симах.[36] Джеликоу се присъединява към това мнение и прибавя, че също кодекс Q /съдържащ Ис.30-38 гл./ би трябвало да се причисли към ръкописните свидетели на Исихиевата редакция. Тези различия несъмнено говорят, че не е лесно да се намери един сигурен и безспорен критерий. 3. При Псалмите А.Ралфс установи три главни текстови форми: долноегипетска, горноегипетска и западна.[37] И тук на преден план е александрийският текст /в две форми/. Въпреки това не достигат основания, за да се проследи и посочи ясно Исихиевото дело.

Едно заключение на А.Ралфс би могло да послужи за осветление на трудния проблем. В изследването си на ръкописите от Псалтира в Септуагинта той изказва мнението, "че Исихий е положил в основата /на редакцията си, Н.Ш./ същия предхексапларен текст както Ориген и само малко го е променил".[38] Не бива да се забравя при това, че Ориген е виден представител на Александрийската школа. Той борави с александрийски текст; вижда слабостите и преимуществата му. Така се поражда у него желанието да редактира /рецензира/ Септуагинта, което осъществява в Палестина. Нормално е той да вземе под сериозно внимание в редакцията си този александрийски текст. Затова не може да бъде странно, че и друг редактор от Александрия би използвал този текст, който е предхексапларен. Общото у Ориген и Исихий би могло в редица случаи да е свидетелство за общия александрийски текст от по-ранно време.

В тази светлина би трябвало да се вземе като съображение и мнението на Стрийтър. Според него в Александрия имало две редакции с различен метод: на съкращения /B, S/ и на възприемане по-дълги четения, лезарти /C, L, Ψ, 33, 579 и в Бохаирския египетски, коптски, превод/. Изниква въпросът, коя от двете би могла да е Исихиевата. Ето защо Джеликоу изразява предположението, че споменатото четене в Ис. 58:11 било включено в по-стар александрийски текст, който Исихий впоследствие съкращава, както е във B и S.[39] Не бива да се забравя още, че за мнозина /Стрийтър/ код. B предава текст без някакво извънегипетско влияние.[40] С други думи, би могло да се предположи, че Исихий ще е имал пред себе си за рецензиране текст от предхексапларно време, който поради това и има сродство с хексапларния, което Ралфс изтъква. Разбира се, при уточняванията трябва да се имат предвид изследванията на Циглер, които бяха посочени.

Един друг дискусионен въпрос във връзка с Исихиевата редакция е относно нейната хомогенност. Би трябвало да се очаква, че Исихий не е променял основно своя метод на работа при редактирането на различните старозаветни книги. Изтъква се обаче, че в ръкописи, които биха могли да се счетат, че съдържат неговата редакция, предполагаемата необходима хомогенност не е налице. В случая е възможно следното. 1. Не е сигурно, че някой александрийски /респективно, египетски/ ръкопис на Септуагинта би могъл да съдържа изцяло изправения текст от Исихий. В случай, че той е довършвал работата си по време на Диоклетиановите гонения, както се приема от мнозина, надали е имало възможност да се комплектува целият редактиран текст, за да се състави един кодекс. Възможно е поради това материалът да е намирал място частично в различни ръкописи. 2. Джеликоу изтъква друга вероятна причина за разнообразието. Той е на мнение, че няма хомогенност не само в отделните ръкописи, в които се застъпва Исихиевата редакция, а изобщо в нея. Според него редактирането не е извършено единствено от Исихий, но от колектив начело с него, в който ще е влизал споменатият епископ Финеас, за когото Евсевий Кесарийски изтъква, че бил виден учен. Пълната с напрежение атмосфера във времето преди затварянето им ще да е оказало влияние работата да бъде приключена спешно, след като първоначално бил редактиран Новият Завет. Предпочитането на по-кратки лезарти може би е също така следствие от бързането. След затварянето на епископите в тъмница трудовете били прекратени и затова Макавейските книги били изключени от редактиране.[41]

Хипотезата на Джеликоу би могла да изясни някои проблеми и по-частично различията в редакционната работа върху отделните старозаветни книги в кодекс В, някои езикови съкращения и слаби страни. Не бива да се забравя при това обаче, че вековната книжовна традиция на Александрийската школа включва както събиране на ръкописи, така и принципа да се търси по-краткото четене.

От направения преглед може да се направят някои заключения. 1. Църквата в Александрия е притежавала, така да се каже, стандартен гръцки александрийски старозаветен текст, водещ началото си от превода през III-II в. Този текст е засвидетелствуван самопонятно в столетията преди IV в.сл.Хр. Напълно закономерно той би трябвало да влезе в основата на всяка редакция, извършвана в тогавашния египетски главен град и естествено в Исихиевата. Несъмнено в Египет библейският текст преминава през процес, подобен на този в Сирия. Църквата е една. Многократно са документирани живите връзки между двете

църковни области. Както Лукиан има под ръка древна редакция /"Протолукианова"/, логично би могло да се нарече ръкописната традиция, която Исихий използва, "протоалександрийска" или "протоисихиева". 2. Кодексите А и Q, 26, 86, 106, 710 предават александрийски текст за книгата на прор.Исаия и за Малките пророци. 3. Кодекс В понякога предава общ текст на Септуагинта /при Малките пророци/ или хексапларен /Исаия/, но той би могъл също да се окачестви като александрийски. 4. Има предпочитане да се вижда в посочените в т.2 ръкописи Исихиевата редакция, но това не може да се счита за окончателно доказано, а по-скоро като вероятно. 5. Съществуването на Протолукианова редакция и на Прототеодотионова налага да се счита всяка редакция през III-IV в. не като напълно самостоятелен и волен подбор на текст от множество ръкописи под ръка, а издирване и следване на многовековна работа. Поради това са възможни общи лезарти. 6. Все още не е доказана "чистотата" и "задължителността" на Лукиановата редакция в ръкописите, официално употребявани в Константинополска юрисдикция. Патриарх Фотий използва "смесен новозаветен текст". Необходими са допълнителни изследвания на цитатите от Стария Завет както в неговите съчинения, така и в творения на други автори от Константинополската патриаршия през IX в. 7.При това положение подборът на александрийски тип ръкописи не ще е бил труден за българските книжовници през IX-X в.

Задачите по установяване на Исихиевата редакция и относно евентуалното й използване в България през IX-X в. вместо Лукиановата са добре известни. По някои вече се работи усилено, но предстои още твърде много да се извърши. Тези задачи включват преди всичко: 1. Установяване на текстовата традиция в гръцките ръкописи от VIII-X в., като в публикациите се застъпва в необходимата пълнота съответният критичен апарат. 2. Установяване на паримийния и на тълковния старозаветен текст въз основа на по-богат ръкописен материал, при това с всичките му варианти. 3. Изследване на старозаветните цитати в св.отци, и по-частно в съчиненията на византийските автори от IX-X в. 4. Изследване на цитатите в преводната старобългарска литература и в старобългарските оригинални творения и оригинални части от съчинения. 5. Проверка на резултатите от по-раншните изследвания, която би могло да осигури придвижване напред. Работата е трудоемка, но перспективна, както може да се заключи от текстологическите трудове при еврейските, гръцките, сирийските и други ръкописи. Необходимостта от тази проверка се установява веднага при изтъкнати места от Иван Евсеев - например Ис. 1:29 и 9:6. В първия

случай при паримийния текст се забелязва придържане към общата традиция /S/ и хексапларния текст /Q'= B, V/, а при тълковния - александрийска и Протолукианова /Q, α, σ, Ù/. Във втория случай се открива нещо смесено: при паримийния текст има съвпадение със свидетелства на Лукиановата редакция и на александрийска традиция /Q^{mg}, L и A/, а при тълковния - сродство с Лукиановата редакция, хексапларен текст, общоприетото и отчасти александрийска традиция. /S^{ca}, A', V, L/ вар. Q, Syh/.

До извършването на тази огромна работа би било прибързано да се говори за Константинополски текст и да се правят окончателни изводи за съзнателна и целенасочена промяна на използваната гръцка старозаветна ръкописна традиция в България през IX-X в. Трябва да се подчертае още, че за българистиката е от значение преди всичко да се установи историческото развитие на александрийския текст през VIII-X в. Въпросът за Исихиевата редакция е на второ място. Започнатите трудове в България и други страни обнадеждват.

БЕЛЕЖКИ

1. Migne. PL, 28, 1324 sq.
2. В старозаветната текстова и литературна критика под "редакция" се разбира последно литературно оформяне на даден старозаветен текст, а "рецензия" е изправяне на този текст в следващо време. Затова се говори за Исихиева рецензия, Лукианова рецензия, и т.н. В настоящата работа ще се използва терминът "редакция", тъй както той се разбира в славистиката /= рецензия/.
3. Migne. PL, 28, 1324 sq.
4. Евсеев, И. Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. М., 1905, с. XV.
5. Ziegler, Joseph. Zur Dodekapropheton-LXX.-сб., S.905 /588/.
6. Често гръцките лезарти не са дадени в текста или под черта. Срв. големия труд на Роман Бранд върху Паримийника. Дори изследването на Ив.Евсеев върху книгата на прор.Исаия не предлага последователно критически текст със съответните варианти. Значително по-добър в това отношение е трудът на Михайлов, А.В. Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древне-славянском переводе. Варшава, 1912. За съжаление и в него редакциите на Септуагинта са застъпени въз основа на тогавашните познания за тях и базирайки се на Лагарде и на изданията на гръцките ръкописи от Холмс.

/Вж.с.1, заб.1/.

7. Historia ecclesiastica, VIII. 13. 7.
8. Вж.: Kettler, F.H. Der melitianische Streit in Agypten.- Zeitschr.f.neutest.Wiss., 35, 1936, S. 159-162.
9. VIII.13.2. Той поддържа само хекзаплата на Ориген, която е в Памфилиевата библиотека в неговия епархийски център.
10. Kenyon, Fred.G. Hesychius and the Text of the New Testament.- Mémorial Lagrange, Paris, 1940, p.250.
11. Würthwein, Ernst. Der Text des Alten Testaments. 4. Aufl. Stuttgart, 1973, S.61; Ziegler, J.Duodecim prophetae. Götingen, 1943, S.89.
12. Eissfeldt, Otto. Einleitung in das Alte Testament., 3. Aufl., Tübingen, 1964, S. 961.
13. a.a.O., S.406.
14. Алексеев, Анатолий А. О греческой основе славянских библейских переводов. - Старобългаристика, 8, 1984, кн.1, с.12-13, 18.
15. Burkitt, Frederik Crawfoot. Etudes Bibliques, Paris, 1903. cols. 5020 sq.
16. Grossouw, William. Coptic Versions of the Minor Prophets, Rome, 1939, p.18.
17. In Esaia. Migne, PL, 24, 570.
18. Vaccari, Alberto. The Hesychian Recension of the Septuaginta.- Biblica, 46, 1965, 62-65.
19. Ziegler, Joseph. Isaias. Gottingen, 1939, S. 39f.
20. Kahle, P.E. The Cairo Geniza. 2d Ed. Oxford, 1959, p.235f.
21. Jellicoe, Sidney.The Septuagint and Modern Study, Oxford, 1968, 106 ff.
22. Ziegler, Joseph. Isaias. S. 23.
23. Свещ. Шиваров, Николай Ст. Древни библейски ръкописи от Кумран.- Год.Дух.ак./ГДА/, т.X /XXXVI/, 1960-1961, 371-426.
24. Свещ. Шиваров, Николай Ст. Древни библейски ръкописи от Кумран ..., т.XIII /XXXIX/, с.112 сл.
25. Гьотингенска сигла 943, Публикуван е най-напред от Barthélemy, D. Les devancier d'Aquila.-Suppl.Vet.Test., X, 1963.
26. Barthélemy, D. Redécouverte d'un chainon manquant de l'histoire de la Septante.-Revue biblique, 60, 1953, p.18 sqq.
27. Wevers, John. LXX-Forschungen seit 1954.-Theologische Rundschau, 33, 1968, S. 68.
28. За Изход те са изследвани от O'Connell, Kevin G. The Theodonic Rev. of the Book of Exodus, 1973.

29. Schmitt, Armin. Stammt der sog. "Ω"-Text bei Daniel wirklich von Theodotion?.-Mitt. Sept.Untenehmens, 1966.
30. Изх. 34:9 ЖК IX. Климент Охридски. Събрани съчинения. Т.3. Подг. Боню Ст.Ангелов и Христо Кодов. С., 1973, с. 151.
31. Това съобщение не се съобразява достатъчно в текстуалната работа.
32. Skehan, F.W. The Qumran Manuscripts and Textual Criticism.-Vet. Test. Suppl., IV, 1957, p.247-248.
33. Cross, F.M. The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judean Desert.- Harvard Theol. Review, LVII, 1964, p. 281-299.
34. Rahlfs, Adolf. Genesis. Göttingen, 1926.
34a. Wevers, John. Text History of the Greek Genesis, Göttingen, 1874.
35. Ziegler, Joseph. Isaias, Göttingen, 1939.
36. Jellicoe, Sidney. The Septuagint ..., p.156.
37. Rahlfs, Adolf. Psalmi cum Odis. S. 21ff. Göttingen, 1931.
38. Rahlfs, Adolf. Der Text des Septuaginta-Psalter. S.227.
39. Jellicoe, Sidney. The Septuagint ..., p.155.
40. Ср. Ropes, D. The Beginnings of Christianity, III, London, 1926 p. XCII.

FRANCIS THOMSON
(Belgium)

SLAVONIC TRANSLATIONS OF BASIL OF CAESAREA'S "DE ASCETICA DISCIPLINA" AND A SLAV ADAPTATION OF THE FIRST OF THEM

The importance of the existence of two or more translations of the same Greek work for the study of the evolution of the Old Bulgarian language into Middle Bulgarian and of mediaeval translation techniques is obvious.[1] One such work is "Sermo XII. De ascetica disciplina, quomodo monachum ornari oporteat", ascribed to Basil of Caesarea[2], which exists in four translations, two of which on the basis of both textual tradition and translation technique[3] can be dated to the period of the First and two to that of the Second Bulgarian State.

The first[4] translation is found in codices from the XIVth century on[5]. In the XVIth century it is found occasionally in synaxaria[6] and was included in the Macarian menologium for December 8,[7] from where it was taken over under the same date into the printed synaxarium in the XVIIth century[8]. However, the textual tradition of the translation can be traced back indirectly to the XIth century since a Slav adaptation of it, in which the homily is addressed to the laity instead of to monks and the necessary alterations made accordingly, is to be found in the florilegium copies for Knyaz Svyatoslav of Kiev in 1076[9] and many later codices[10].

Most codices of the "Patericon aegyptacum", translated in Bulgaria in the XIth century,[11] contain various appendices, among which in some codices is to be found the second early translation of "Ascetica disciplina".[12] This is hardly sufficient evidence to support the claim that the latter was part of the original corpus of the patericon[13] but the translation technique supports a dating to the period of the First Bulgarian State.

An Old Bulgarian translation of the "Regulae" ascribed to Basil survives only in a Xth century fragment of two folia[14] and it is theoretically possible that the first translation is another surviving part of an early translation of Basilian "Ascetica", but the second translation cannot be such since the "Regulae" are in the Vulgate rescention,[15] whereas the second translation invariably follows another work ascribed to Basil, viz. the "Constitutiones asceticae",

which are in the Nilus recension.[16]

The third translation of the "De ascetica disciplina" is to be found in the translation of the Studite recension of the "Ascetica" made in Bulgaria in the XIVth century,[17] which exists in many codices from that century on.[18] Already by the end of that century the translation as in the "Ascetica" is also found as an individual entry in various florilegia.[19]

The fourth translation is found in various florilegia from the XVth century on.[20] Many passages in this translation are identical to those in the third one but whether this is a coincidence due to two approximately simultaneous translators applying the same literalist approach in their versions of the text or whether the translator of the fourth version was conversant with the text in the "Ascetica"[21] and used it as a guide is uncertain, although the idea of coincidence is more probable: the rendering of κοσμεῖσθαι in the fourth version as оукрашатисѧ may be an "improvement" of оукрашенъ бꙑти in the third, while ꙁапоустѣнне instead of тихость can be explained by the fact that the fourth translator read the Greek variant ἐρημίαν in place of ἡρεμίαν, but this would leave unexplained "improvements" such as благогшвѣнньство instead of оукрашенїе for κοσμιότητα or прѫдерьꙁнивоу instead of готовоу for πρόχειρον where there are no Greek variants.[22]

The style and syntax of the Greek original are fairly simple and thus while all four translations adhere quite closely to the Greek text they all remain fully comprehensible and the translators made only occasional lexical and syntactic errors:

1, 2 and 4 forget the substitution of the dative for the accusative in the beginning of one sentence and render the accusative literally in the second part:

χρὴ μοναχὸν....	κατορθοῦντα
1. достоитъ· чернориꙁьцю	исправлꙗюща
2. лѣпо чернориꙁцъ	оуправавща
3. подобаетъ мниχъ	исправлѣꙗщиꙗ[23]
4. подобаетъ иноκоу	исправлꙗющихъ

1 and 4 confuse the uses of παρά with the dative (= beside) and the genitive (= from):

παρὰ τῷ Πατρί

1. отъ Отца 2. Шгца 3. ѳ Шгца 4. шт Шгца

3 takes μόνον to be an adjective and not an adverb in:

μόνον τὸν παρὰ τοῦ Θεοῦ ἔπαινον

1. токмо шт Бога похвалы
2. тоуїю еже шт Бога хвалы
3. единѫ же шт Бога похвалѫ
4. токмо ѭже шт Бога похвалоу

2 misrelates the beginning of a new clause to the end of the preceding one and hence in order to make sense has to make an addition:

μηδέποτε δικαιοῦν ἑαυτόν· πρὸ πάντων ἁμαρτωλόν

1. николиже себе праведна творити, паче всѣхъ уловѣкъ грѣшна
2. николиже правдива себе глаголати пред всеми, нъ и грѣшна
3. никогда же оправдовати себе, прѣжде въсѣх грѣшна
4. николиже шправдовати себе, прежде всего грѣшника

The opposite is the case where 2 and 3 take the ending of a clause to be the beginning of the next one:

(μονὴ ἀκατάλυτος παρὰ τῷ Πατρὶ.....)τῷ ἐν οὐρανοῖς ἀληθινῷ Θεῷ· ἐμφανισμὸς...

1. иже ѥсть на небесѣхъ истиньныи Богъ, видѣнїе
2. еже въ небесѣх, истинѫномъ Богъ показанїе
3. иже на небесех, и истинномъ Богоу ѩвленїе
4. иже на небеси истиннаго Бога, ѩвление

The first two translations occasionally reveal a degree of liberty towards the next text which the second two with their more literalist approach do not:

ἀκτήμονα βίον

1. жить ѭа, да небрежеть имѣньѭа
2. безъименнаго житїа
3 -4. нестяжателно житие[24]

τυραννεῖσθαι

1 -4. томитисѧ
2. пакости имѣти
3. насиловатисѧ

μηδὲ περιττεύειν ὁμιλίας

1. не претребовати в рѣчех
2. тихо бесѣдовати
3. ниже излишьствовати бесѣдами

θησαυρίζειν

1. сбирати имѣньѥ
2. съкрывати
3-4. съкровищьствовати

σχήματος

1. нравъ
2-3-4. шраза

ἐπίδειξιν

1. видѣньѥ
2-3-4. показаніе

τὰ ἐνδιάθετα βιβλία

1. книги преданыѭа
2. положеныѧ книгы
3. ꙗавѣщанныѧ книгы
4. ꙗавѣщателныѭа кнїгы

The efforts of 3 and 4 to render the form,as well as the sense,can be seen in:

πανοπλία

1. орѫжьѥ
2. оустроенїе
3 -4. въсеоружьство

συγχαίρειν

1 -2.радоватисѧ
3 -4.сърадоватисѧ

εὐπειθῆ

1. послѫшливъ
2. покорнъ
3 -4. благопокорноу

A typical example of the literalist approach is the retention

in 3 and 4 of the exact Slavonic equivalent even when its valence is not the same in the rendering of the casual ἀποστήσουσι:

1.отвращаютъ 2.отстават 3,-4. отстѫпити (съ)творѧт

1 contains an example of an early Graecism later replaced by its Slavonic equivalent:

ἔλαιον 1. елеи 2 -3 -4. масло

Among the traits typical of translations of the Middle Bulgarian period and found in 3 and 4 are:

a. a preference for synthetic as opposed to analytic compounds:

καθημερινῶν	δικαιοῦν
1. по всѧ дьни	1. праведна творити
2. ежедьнь бываютъ	2. праведна глаголати
3 -4. повъседьневныхъ	3-4. оправдовати

ἀντιλογίαις	ἀρετήν
1. -	1. добронравьіе
2. словесьі противьныими	2. добрая дѣланїа
3. прѣкословїемь	3 -4. добродѣтель
4. прерѣканиемъ	

b. a preference for imperfective, iterative and prefixed verbs:

νοεῖν	ὁμολογεῖν
1 -2. разумѣти	1 -2. исповѣдати
3 -4. разумѣвати	3 -4. исповѣдовати

ἀναστρέφεσθαι	νουθετεῖν
1 -2. жити	1. наказати
3. жительствовати	2. ѹчити
4. съвращатисѧ	3 -4. наказовати

c. a preference in 4 for the use of the reflexive to render the passive:

κοσμεῖσθαι	ἀδικεῖσθαι
1 -2. лѣпо бьіти	1 -3. обидимъ бьіти
3. оукрашенъ бьіти	2. въ шбидѣ бьіти
4. оукрашатисѧ	4. шбидѣтисѧ

There are instances in 1 of a possessive genitive rendered by a noun and not by an adjective:

ἐν τῇ ἀσθενείᾳ τῆς σαρκός

1. во изнеможеньіе плоти	2. в немощи плотнѣи
3. въ немощи пльтьстѣи	4. немощью плотьскою

All four translators make their own renderings of Biblical

quotations although the influence of the canonical text is greater in 2, 3 and 4 than in 1:

Psalm XV (XVI), 8: μὴ σαλευθῶ - сѧ не подвіжѫ[25]

1. сѧ не поколѣблю 2-3.-4. сѧ не подвижѫ

Romans VIII, 18: τοῦ νῦν καιροῦ - нынѣшѫнѣаго врѣмени[26]

1. сего времени 2-3 -4. нынѣш'наго времени

I Corinthians IX, 26: οὐκ ἀδήλως - не безъѣстьно[27]

1. не лѣнящесѧ 2. не невѣдыи 3 -4. не безъѣстно

A comparison of the four versions provides useful synonymic material:

διάνοια	1. разѹмъ	2.оумъ	3.мысль	4.смыслъ
το ῥητόν	1. слово	2.рѣчи(pl.)	3.реченїе	4.глаголъ
καιπάλη	1. плищь	2.шюмъ	3.шѣьнаденїе	4. as 3
νήφειν	1. говѣинъ быти	2.трезвовати	3.трѣзвитисѧ	4. as 3
θρασύνεσθαι	1. дерзъ быти	2.гордитисѧ	3.сверѣпитисѧ	4.наглѹтисѧ
εὐλαβεῖσθαι	1. сѹмнѣтисѧ	2.as 1	3.стыдѣтисѧ	4.благогшѣати
ἀπέχεσθαι	1. штвѣгати	2.штыѣтатисѧ	3.оудалѣтисѧ	4.шшаатисѧ
ἐν κρυπτῷ	1. въ таинѣ	2.штан	3.въ скровѣ	4. as 3
μετὰ δόλου	1. лѹкавми	2.с лестїю	3. as 2	4. as 2

κατὰ τὸ δυνατόν

1. по лѣпотѣ 2.по силѣ 3. as 2 4. as 2

However, not all variants may be considered synonyms, since some can be explained by the choice of a different meaning of a polysemantic Greek word:

ἐντυγχάνειν	- to delve into	1. прииицати	2. въникати	
	- to read	3. чьсти	4. прѹчестї	
περιεργάζεσθαι	- to enquire into	1. искати	3. ис'пытовати	
	- to pay attention to	2. зрѣти	4. расматревати	

while others are the result of variants in the Greek text:

πτωχεία 1 -3 -4. нищета but 2. юность, viz. εὐτονία

ἐρημία 1. оудрѹженьие 3. запоустѣние but 4.тихость, viz. ἡρεμία.[28]

The first translation is available in all editions of the synaxarium.[29] In addition the text in the Macarian menologium has been published[30] as has a tentative reconstruction of the original translation.[31] The second translation, hitherto unpublished, is given below in appendix I on the basis of the 1493 Russian codex 710 in the collection of the Trinity Laura of St. Sergius,[32] collated with the XVth century Russian codex 458/635 in the collection of the Transfiguration monastery on Solovki.[33] The third translation,

hitherto available only in the sole edition of the "Ascetica", which appeared at Ostrog in 1594,[34] is published in appendix II on the basis of the XIVth century Bulgarian codex 1045 in the National Library, Sofia,[35] collated with the Ostrog edition. In appendix III is found the fourth translation, hitherto unpublished, on the basis of the XVth century Russian codex 37 in the collection of the Trinity Laura of St. Sergius.[36] It goes without saying that none of these editions makes any pretence at being anything else but a stopgap to provide a knowledge of the texts in the period before the publication of a critical edition.

In appendix IV is given a tentative reconstruction of the original form of the Slav adaptation of the first translation on the basis of the XVIth South Russian codex 119 in the collection of St. Nicholas' monastery at Mel'tsy,[37] collated with four other codices.[38] The purpose of this reconstruction is to reveal precisely the alterations made to the original translation. It has generally been presumed that this adaptation was made in Russia but that depends not only upon the assumption that the 1076 florilegium was compiled in Russia, an assumption recently questioned and a Bulgarian origin posited,[39] a question which cannot be examined here, but also upon the assumption that the 1076 florilegium contains the earliest form of the text, which is not borne out by a comparison with other codices.[40] As yet there is no positive evidence in favour of any specific place of origin.[41]

Abbreviations denoting manuscript repositories

AS	Academy of Sciences, Leningrad
LL	Lenin Library, Moscow
NLB	National Library, Belgrade
NLS	National Library, Sofia
SAS	Serbian Academy of Sciences, Belgrade
SHM	State History Museum, Moscow
SPL	State Public Library, Leningrad
UAS	Ukrainian Academy of Sciences, Kiev



NOTES

1. Cf. the remarks of Ivanova-Mircheva, D. K voprosu o kharakteristike bolgarskikh perevodcheskikh shkol ot IX-X do XIV veka. - In: Palaeobulgarica, I, 1977, No. 1, pp. 37-48, cf. p. 38 and idem. Zadachi izucheniya bolgarskogo literaturnogo yazyka XIII-XIV vv. - In: Yazyk i pis'menost' srednebolgarskogo perioda. Moscow, 1982, pp. 5-19. It is, however, dangerous to identify particular early linguistic features with alleged "schools" at Ochrida and Preslav. Cf. Gălăbov, I. Kliment Okhridski i rannite shkoli na stariya bălgarski knizhoven ezik. - In: Bălgarski ezik, 1966, No. 5, pp. 440-456, cf. pp. 455-456 and idem. Ranni shkoli na stariya bălgarski knizhoven ezik. - In: Bălgarski ezik, 1968, No.No. 2, 3, pp. 141-148, cf. pp. 146-148.
2. Geerard, M. Clavis Patrum graecorum. Vol. 2, Turnhout, 1974, No. 2890. - In: Patrologiae cursu completus... Series graeca et orientalis. Vol. 31, Paris, 1857, pp. 648-652. This edition has been reprinted in Izbornik 1976 goda. Moskow, 1965, pp. 720-723. But unfortunately most of the variants have been omitted. On the textual tradition of the Greek cf. Thomson, F. Prolegomena to a Critical Edition of the Old Bulgarian Translation of the De ascetica disciplina Ascribed to a Basil of Caesarea, Together with a Few Comments on the Textual Unreliability of the 1076 Florilegium. - In: Slavica Gandensia, 1986, No. 13.
3. The limited number of codices available to the author together with their mainly late dating made an analysis of the linguistic forms hazardous.
4. The terms "first" and "second" with regard to the earlier translations and "third" and "forth" with regard to the later do not imply chronological order and are used purely for reference purposes.
5. The most famous of the XIVth century manuscripts is the Barsonuphius nomocanon, codex 4 in the collection of the Monastery of the Miracle of the Archangel Michael at Chonai (now in the SHM), ff. 326v-328v. The best description of the codex is that by Sreznevsky, I. Obozreniye drevnikh russkikh spiskov kormchey knigi. St. Petersburg, 1897. - In: Sbornik otdeleniya russkogo yazyka i slovesnosti Imperatorskoy Akademii nauk. Vol. 65, 2, pp. 90-112. For the various datings of the codex cf. Thomson, F. Prolegomena, No. 41. Another XIVth century MS is the florilegium codex 589 in the

collection of Count A. Uvarov (now in the SHM), ff. 13v-17v. The best description of which is that by Stroyev, P. Rukopisi slavyanskiye i rossiyskiye, prinadlezhashchiye pochetnomu grazhdaninu i Arkheograficheskoy komissii korrespondentu Ivanu Nikitichu Tsarskomu. Moscow, 1848, pp. 339-345. Repeated by Kavelin, L. Sistematicheskoye opisaniye slavyano-rossiyskikh rukopisey sobraniya Grafa A. S. Uvarova. (So vklyucheniyem 750 nomerov sobraniya I. N. Tsarskogo, opisannykh P. M. Stroyevym v alfavitnom poryadke). Vol. 4, Moscow, 1984, pp. 7-12.

6. The Russian codex IX.A.44 in the National Museum, Prague, ff. 323v-324v. Cf. Vasica, J., J. Vajs. Soupis staroslovanskych rukopisu Národního musea v Praze. Prague, 1957, p. 33.
7. Dormition copy, viz. codex 989 in the Synodal collection (now in the SHM), ff. 210v-211v. Cf. Iosif. Podrobnoye oglavleniye Velikikh Chetiikh Miney vserossiyskogo mitropolita Makariya, khranyashchikhsya v Moskovskoy patriarshey (nyne sinodal'noy) biblioteke. Vol. 1, Moscow, 1892, p. 232. Imperial copy, viz. codex 177 of the Synodal collection (now in the SHM), ff. 291v-292v. The description of September 1 to May 26 of this copy by Gorsky, A., K. Nevostruyev. Opisaniye Velikikh Chet'iikh-Miney Makariya mitropolita vserossiyskogo. - In: Chteniya v Imperatorskom Obshchestve istorii i drevnostey rossiyskikh, CXXVIII, 1884, I-XIX, 1-64; CXXXVI, 1886, 65-184, does not list all the entries and omits this one, cf. ibid., 87. The December volume of the Sophia copy has been lost. There is no obvious reason for the selection of December 8 as the inclusion date.
8. Petrov, N. O proiskhozhdenii i sostave slavyano-russkogo pechatnogo prologa. (Inozemnyye istochniki). - In: Trudy Kievskoy Dukhovnoy Akademii. Vol. 2, pp. 39-92, 300-359, 588-657; Vol. 3, pp. 3-41, 230-289. 325-372, 1875, cf. Vol. 3, pp. 237-238. For the inflence of the Macarian menologium on the printed synaxarium cf. ibid., Vol. 3, pp. 353-356. Most later manuscripts are mere copies of the printed synaxarium text, e.g. XVIIth panegyricon codex 222 in the collection of the Archaeographic Commission, ff. 87r-91r. Cf. Barsukov, N. Rukopisi Arkheograficheskoy Kommissii. St. Petersburg, 1882, p. 138. XVIIIth century florilegia codex 220 in the collection of I. Vakhrameyev (now in the SHM), ff. 172r-176r. Cf. Titov, A. Rukopisi slavyanskiye i russkiye prinadlezhashchiye Deystvitel'nomu Chlenu Imperatorskogo Russkogo Arkheologicheskogo Obschestva I. A. Vakhrameyevu. Vol.

1, Moscow, 1888, p. 151, and codex 703 of the Northern Collection (now in the AS), ff. not specified. Cf. Sreznevsky, V. Opisaniye rukopisey i knig, sobrannykh dlya Imperatorskoy Akademii nauk v Olonetskom kraye. St. Petersburg, 1913, p. 345. Not all late codices are, however, such copies, cf. the 1682 Serbian codex 408 in the NLB, ff. 2v-5v. Cf. Stojanović, Lj. Rukopisi i stare stampane knjige. Belgrade, 1903. - In: Katalog Narode Biblioteke u Beogradu. Vol. 4, p. 255 (the codex was destroyed in World War II. Cf. Bogdanović, D. Inventar ćirilskih rukopisa u Jugoslaviji (XI-XVII veka). Belgrade, 1982. - In: Zbornik za istoriju, jezik i knjizevnost srpskog naroda, prvo odeljenje. Vol 31, pp. 197, 273.) To judge by the incipits some late codices contain revisions of the text, e.g. the XVIIIth century Bulgarian codex 692 in the NLS, ff. 128r-134v. Cf. Tsonev, B. Opis na slavyanskite râkopisi v Sofiyskata Narodna Biblioteka. Vol. 2, Sofia, 1923, p. 284.

9. Codex 20 in the Hermitage collection (now in the SPL), ff. 101v-108v. For a complete bibliography on this codex down to 1981 cf. Svodni katalog slavyano-russkikh rukopisnykh knig, khranyashchikhsya v SSSR. XI-XIII vv. Moscow, 1984, pp. 41-43.

10. The most important of these is the XVIth century South Russian florilegium codex 119 in the collection of St. Nicholas' monastery at Mel'tsy in Volhynia (now in the UAS), ff. 60v-62v, which in spite of later interpolations corrects many corrupt readings of the 1076 florilegium. On this codex cf. Petrov, N. Opisanye rukopisnykh sobraniy, nakhodyashchikhsya v gorode Kiyeve. Vol. 1. - In: Chteniya v Imperatorskom Obshchestve istorii i drevnostey rossiyskikh, CLX, I-VIII, pp. 1-174; CLXI, pp. 175-240; CLXII, pp. 241-321, 1892, cf. 220-230. Veder, W. Meletsky sbornik i istoriya drevnebolgarskoy literatury. - In: Palaeobulgarica, VI, No. 3, 1982, pp. 154-165. The XIVth century Serbian florilegium codex 54 in the State Library, Berlin, f. 135r-v, has only preserved the beginning, on this codex cf. Jagić, V. Opisi i izvodi iz nekoliko juznoslovinskih rukopisa. - In: Starine, No. 5, 1873, pp. 1-108, cf. 43-55. Yatsimirsky, A. Opisaniye yuzhno-slavyanskikh i russkikh rukopisey zagranichnykh bibliotek. Vol. 1, Petrograd, 1921. - In: Sbornik otdeleniya russkogo yazyka i slovesnosti Rossiyskoy akademii nauk. Vol. 93, pp. 418-427. Miklas, H. Einige Bemerkungen zum sogenannten "Berlinski Sbornik". - In: Die slawischen Sprachen, No. 1, 1982, pp.

39-41, but its entire text has been preserved in a XVIth century Serbian apograph, codex 42 in the collection of A. Hilferding (now in the SPL), ff. 77v-81r, on which codex cf. Jagić, V.Opisi 43-47 (its orthography is atrociously barbaric). A revised version of the adaptation is in the XIVth century Catena aurea codex 11 in the collection of the Trinity Laura of St Sergius (now in the LL), ff. 41r-43v, on which codex cf. Ilary and Arseny. Opisaniye slavyanskikh rukopisey biblioteki Svyato-Troitskoy Sergiyevoy Lavry. Vol. 1. - In: Chteniya v Imperatorskom Obshchestve istorii i drevnostey rossiyskikh, CV, 1878, I-XIX, pp. 1-221, cf. 15-18. Petukhov, Y Materialy i zametki po istorii drevney russkoy pis'mennosti, pt. 2. - In: Izvestiya Istoriko-filologicheskogo instituta Knyazya Bezborodko v Nezhine, XIII, 1894, pp. 33-60. Ponomarev, L. K literaturnoy istorii drvenerusskikh sbornikov "Zlataya Chep'". - In: Uchenyye zapiski Imperatorskogo Kazanskogo universiteta, LXXXIII, 8, 1916, pp. 1-32. Other XIVth century codices include two Russian synaxaria, codices 17.11.4, ff. 98r-99v, and 4.9.25, f. 2v (only the beginning has been preserved) in the AS. Cf. Pergamennyye rukopisi biblioteki Akademii nauk SSSR. Opisaniye russkikh i slavyanskikh rukopisey XI-XVI vekov. Leningrad, 1976, pp. 138, 160. For later codices cf. Thomson, F. Prolegomena. No. 53.

11. Its 62 chapters are taken from the Historia monachorum in Aegypto (cc. I-XXXII), Palladius' De gentibus Indiae et Bragmanibus (cc. XXXIII-XXXV), an epitome of Palladius' Historia lausiaca (cc. XXXVI-LX) and the Patericon alphabeticum (cc. LXI-LXII). No Greek codex with identical contents has been traced but there is no reason to consider it a Slav compilation, see Wijk, N. van. O proizkhozhdenii Yegipetskogo paterika. - In: Sbornik v chest na profesor L. Miletich. Za sedemdesetgodischninata ot rozhdenieto mu (1863-1933). Sofia, 1933, pp. 361-369. Yeremin, I. K istorii drevnerusskoy perevodnoy povesti. - In: Trudy otdela drevnerusskoy literatury. Vol 3, 1936, pp. 37-57. Capaldo, M. Caratteristiche strutturali e prototipi greci dell' azbuznoierusalimskij e dell'egipetskij paterik. - In: Cyrillo-methodianum. Vol. 3, 1975, pp. 13-27. Although the earliest codices date from the XVth century, e.g. the 1487 codex 232/657 in the collection of the Dormition monastery of St. Joseph of Volokolamsk (now in the LL), cf. Iosif. Opis' rukopisey, perenesennykh iz biblioteki Iosifova monastyrya v biblioteku Moskovskoy Dukhovnoy akademii. - In: Chteniya v Imperatorskom Ob-

shchestve istorii i drevnostey rossiyskikh. CXVIII, 1881, I-II, pp. 1-315, I-XIV, cf. pp. 307-309, and the 1493 codex 710 in the collection of the Trinity Laura of St Sergius (now in the LL), cf. Ilary. Opisaniye. Vol. 3. - In: Chteniya, CIX, 1879, pp. 1-267, pp. 1-44, cf. pp. 99-104, the textual tradition indirectly goes back to the XII-XIIIth century since excerpts from a later abridged version of the translation, itself only traced in the XIV-XVth century codex 37 of the Trinity Laura of St. Sergius, ff. 230v-238v. edited by Veder, W. Paterik Yegipetsky kratky. Peredelka Paterika Yegipetskogo do 1076 goda. - In: Palaeobulgarica, III, No. 1, 1979, pp. 8-34, cf. pp. 10-34, are to be found in both the XII-XIIIth century Russian synaxarium codex 1324 in the Sophia collection (now in the SPL), for a bibliography of this codex cf. Svodny katalog, pp. 177-178, and the XIIIth century Russian patericon codex 74 in the Scaliger collection, Leiden University Library. Edited by Veder, W. The Scaliger Paterikon Accompanied by Four Earlier Studies. Vol. 2. Zug, 1976. /Early Slavic Texts, Vol. 1, pt. II), 1v-200r. On these excerpts cf. Veder, W. Scaliger. Vol. 1. Zug, 1976 (ibid., Vol. 1, pt. 1), pp. 90-98.

12. It has been traced among the appendices in five codices, viz. the 1493 codex, ff. 123v-124v (see above note 11). The XVthe century codex 458/635 in the collection of the Transfiguration monastery on Solovki (now in the SPL), ff. 287r-290r, cf. Opisaniye rukopisey Solovetskogo monastyrya nakhodyashchikhsya v biblioteke Kazanskoy Dukhovnoy Akademii. Vol. 2. Kazan, 1885, p. 160, and the three copies of the Macarian menologium, where it is found for 30 June, viz. Dormition copy, Synodal codex 995, ff. 945r-947v, cf. Iosif. Oglavleniye. Vol. 2. Moscow, 1892, p. 282. Sophia copy, Sophia codex 1322 (now in the SPL), ff. 350v-352v, see Abramovich, D. Opisaniye rukopisey S. Peterburgskoy Dukhovnoy Akademii. Sofiyskaya biblioteka. Vol. 2. St. Petersburg, 1907, p. 130. Imperial copy, Synodal codex 181 (this codex has not as yet been described in detail, see the brief notice in: Protasyeva, T. Opisaniye rukopisey Sinoda'nogo sobraniya (ne voshedshikh v opisaniye A. V. Gorskogo i K. I. Nevostruyeva). Vol. 1. Moscow, 1970, pp. 202-203. In each case "De ascetica disciplina" follows a translation of "Constitutiones asceticae" also ascribed to Basil (see below note 16).

13. As Capaldo, M. Caratteristiche 22., alleges with a reference to

the fact that the XVIth century Greek codex 112 on the collection of the Jerusalem patriarchate, ff. 184v-208v, contains some of Basil's Ascetica. Infortunately the brief description of that codex does not specify which Basilian works it contains, see Papadopoulos-Kerameus, A. Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη ἤτοι Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἁγιωτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθοδόξου πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων Ἑλληνικῶν κωδίκων. Vol. 1. St. Petersburg, 1891, p. 198. Most Slav MSS of the patericon do not in fact contain this appendix, e.g. the 1487 codex (see above note 11). Of the codices only briefly described or completely undescribed it is not in the following: codices 21.6.4 and 33. 5.7. in the AS; 3/1242 in the collection of the Dormition monastery of St. Cyril of Beloozero (now in the SPL); 318b in the collection of the monastery of the Miracle of the Archangel Michael at Chonai (now in the SHM); 513 in the Archives of the Ministry of Foreign Affairs; 751 in the Yaroslav-Rostov Museum of History, Art and Literature, all inspected by Professor W. Veder of Nijmegen, letter to the author dated 30 August 1985.

14. The Folia Zographensia which contain the end of Regula XXXIV fusius tractata and the beginning of Regula XXXV. There are various editions the best being those by Lavrov, P., A. Vaillant. Les règles de saint Basile en vieux slave: les Feuillets du Zograph. - In: Revue des études slaves, No. 10, 1930, pp. 5-35, cf. pp. 8-11. Mincheva, A. Starobălgarski kirilski otkăsletsi. Sofia, 1978. - In: Bălgarski ezikovi pametnitsi. Vol. 1, pp. 40-42 (with illegible facsimiles after p. 111). Lysaght, T. A Selection of Ancient Slav Literary Monuments Incorporating Monumenta minora palaeobulgaricae (sic.). Vienna, 1982, pp. 153-158 (with facsimiles of ff. 1r-v and 2r, ibid., pp. 152-156).

15. Viz. where the Regulae are divided into two series, 55 fusius tractatae and 315 brevius tractatae. On this recension see Gribomont, J. Histoire du texte des ascétiques de saint Basile. Louvain, 1953, (Bibliotèque du Muséon, Vol. XXXII), pp. 13-25, pp. 230-235. The Folia Zographensia belong to family Vb, see ibid., pp. 89-90.

16. The Vulgate recension of the Constitutiones is in the form prologue, then cc. I-XXXIV; the Nilus recension takes the form of the prologue, then cc. II, XVII, III-V, VII, XIII-XVI (with XIV-XVI combined as one), XVIII, XXII-XXIII, XXVII-XXIX, XI-XII (combined as one) XIX, VI, VIII-X, XX-XXI, XXIV-XXVI, XXX-XXXIV. This

form is found in the Nilus recension of the Ascetica and in some codices of the Studite recension, although the commonest form in the latter is the prologue, then cc. II, XVII, VII-XVI (with XIII-XVI combined as one), XVIII-XXXIV. On the various recensions of the Constitutiones see Gribomont, J. Histoire, pp. 304-306; on the Nilus recension of the Ascetica see ibid., pp. 46-52, 222-226; on the Studite recension see ibid., pp. 26-43, 219-222.

17. The corpus is made up as follows: Epistola XXII, Prologi VI-VIII, Moralia, Prologi V, IV, Regulae, Constitutiones asceticae (in the Nilus recension, see above note 16), Sermones XII (viz. De ascetica disciplina), XI, Epistola CCXCV, Poenae in monachos delinquentes (both series, viz. 11 then 53 poenae), Epitimia in canonicas and Praecepta de refectorio. Fedwick, P. The translations of the Works of Basil before 1400. - Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Symposium. Vol. 1 in 2 pts. Toronto, 1981, pt. II, pp. 439-512, cf. p. 507. Claims that the closest Greek corpus to the Slavonic one is that in the XIIIth century codex Vaticanus graecus 431. However, that does not contain the Moralia, Sermo XII, Epistola CCXCV, Epitimia in Canonicas or the Praecepta de refectorio, while it only has the first series of the Poenae in monachos deliquentes. Moreover, the Constitutiones asceticae are in the Studite not the Nilus recension. On that codex see Gribomont, J. Histoire, pp. 29-30 and Devreesse, R. Codices Vaticani Graeci. Vol. 2. Vatican City, 1937, pp. 155-157. A far closer codex is the Xth century codex Mosquensis Synodalis graecus 122, which has the same entries in the same recensions as the Slavonic translation but with a slight variation in the order, viz. the Poenae followed by the Epitimia and the Praecepta come between the Regulae and the Constitutiones. On this codex see Gribomont, J. Histoire, p. 32 and Vladimir. Sistematicheskoye opisaniye rukopisey Moskovskoy Sinodal'noy (Patriarshey) biblioteki. Vol. 1. Moscow, 1894, pp. 117-118.

18. To give but a few of the XIVth century alone: the Bulgarian codices 1045 in the NLS (the De ascetica disciplina is on ff. 173v-175r), see Stoyanov, M., Kh. Kodov. Opis na slavyanskite răkopisi v Sofiyskata Narodna biblioteka. Vol. 3. Sofia, 1964, pp. 291-295, and p. 129 in the collection of the Trinity Laura of St. Sergius, ("De ascetica disciplina" is on ff. 175r-176r),

see Ilary. Opisaniye. Vol. 1, pp. 95-96; the Russian codices 506 in the Uvarov collection (it is on ff. 413r-415v), see Kavelin, L. Opisaniye. Vol. 1. Moscow, 1893, pp. 116-117; 10 in the collection of the monastery of the Miracle of the Archangel Michael at Chonai, undescribed in detail, see the brief notice in Protasyeva, T. Opisaniye rukopisey Chudovskogo sobraniya. Novosibirsk, 1980, p. 9; F. p. I. 40 in the SPL, also undescribed in detail, see the brief notice in Granstrem, Y. Opisaniye russkikh i slavyanskikh pergamennykh rukopisey. Rukopisi russkiye, bolgarskiye, moldovlakhiyskiye, serbskiye. Leningrad, 1953, pp. 38-39. Some of the codices, eg. Sofia 1045 and Uvarov 506, do not contain the Moralia but whether this is an omission or whether they are an early addition to the corpus is uncertain. In the XVIth century the Ascetica were included in the Macarian menologium for St. Basil's day (January 1), viz. Dormition copy, Synodal codex 990, ff. 173v-174v, see Iosif. Oglavleniye. Vol. 1. p. 373; Imperial copy, Synodal codex 178, ff. 215v-217r, see Gorsky, A. Opisaniye. p. 99; the January volume of the Sophia copy has been lost.

19. E.g. the XIV-XVth century Bulgarian florilegium codex 105 in the collection of the New Jerusalem monastery of the Tesurrection (now in the SHM), ff. 108v-110r, see Amfilokhy (Sergiyevsky). Opisaniye rukopisey Voskresenskoy Novoiyerusalimskoy biblioteki. Moscow, 1875, p. 148; the XIV-XVth century Serbian florilegium codex 88/62 in the SAS, ff. 153r-155r, see Stojanović, L. Katalog rukopisa i starih stampanih knjiga. Zbirka Srpske Kraljevske Akademije. Belgrade, 1901 (Posebna izdanja Srpske Kraljevske Akademije nauka, Vol. 15), p. 66. Details of many later codices cannot be given here; see, for instance, in the collections already quoted Stroyev, P. Rukopisi. pp. 26, 166. Leonid (Kavelin). Opisaniye. Vol. 1. pp. 115, 525 and Sreznevsky, I. Opisaniye. p. 324.

20. E.g. the XVth century florilegia codices 37 in the collection of the Trinity Laura of St. Sergius, ff. 161r-162v, see Ilary. Opisaniye. Vol. 1, p. 45 and 367 in the Synodal collection, f. 212r-v, see Gorsky, A., K. Nevostruyev. Opisaniye slavyanskikh rukopisey Sinodal'noy biblioteki. Vol. 2, pt. II. Moscow, 1859, p. 634. Details of later codices cannot be given here; see, for instance Stroyev, P. Rukopisi, p. 407. Occasionally it is ascribed to other Fathers, e.g. to St. Poemen in the XVIIth century florilegium codex 1586 in the collection of M. Pogodin (now in the SPL)

ff. 357r-362r, see Bychkov, A. Opisaniye tserkovno-slavyanskikh i russkikh rukopisnykh sbornikov Imperatorskoy Publichnoy Biblioteki. Vol. 1. St. Petersburg, 1882, p. 27

21. It is highly improbable that the translator(s) of the Ascetica used the fourth version.
22. On the Greek variants see Thomson, F. Prologomena.
23. 3 and 4 imply a Greek variant κατορθοῦντας.
24. When two translations are the same differences in orthography are not noted.
25. Thus the XIth century Sinai psalter, Severyanov, S. Sinayskaya psaltyr', glagolichesky pamyatnik XI veka. St. Petersburg, 1922. - In: Pamyatniki staroslavyanskogo yazyka. Vol. 4, p. 15. So too the Gennadian Bible, Freidhof, G. Aussüge aus der Gennadius-Bibel (1499). Pt. 1. Frankfurt, 1974. - In: Specimina philologiae slavicae. Vol. 5, p. 7.
26. Thus the XIIth century Ochrida epistolary, Kulbakin, S. Okhridskaya rukopis' apostola kontsa XII veka. Sofia, 1907. - In: Bălgarski starini. Vol. 3, p. 29. Also the XIIIth century Matica epistolary, Bogdanović, D. Matičin apostol (XIII vek). Belgrade, 1979. - In: Zbornik za istoriju, jezik i knjizevnost srpskog naroda, prvo odeljenje. Vol. 29, p. 151, and the Gennadian Bible, Freidhof, G. Op. cit. Vol. 21, p. 14.
27. Thus the Matica epistolary, Bogdanović, D. Op. cit., p. 192, and the Gennadian Bible, Freidhof, G. Op. cit., p. 34. The Ochrida epistolary has the variant не бєзвѣстенъ, , Kulbakin, S. Op. cit., p. 117.
28. The free rendering постно in 2 leaves it unclear which Greek variant is reflected.
29. E.g. Moscow, 1774. Vol. 1, 413v-415r. Moscow, 1817. Vol. 1, 152r-153r.
30. Velikiye Minei Chetii sobrannyye vserossiyskim mitropolitom Makariyem. Dekabr' dni 6-17. Vypusk odinadtsfiy Moscow, 1904, pp. 755-758.
31. Thomson, F. Prologomena. It is based on the Barsonuphius nomocanon collated with the Macarian menologium and printed synaxarium texts as well as with five codices of the Slav adaptation, viz. the 1076, Mel'tsy, Berlin, Hilferding and Trinity codices, see above notes 9-10. With such a narrow textual basis the reconstruction makes no claim to be other than tentative and to serve as a stopgap until the publication of a critical text by a scholar with access to all the manuscripts.

32. On this codex see above note 11.

33. On this codex see above note 12. I am obliged to Professor W. Veder of Nijmegen for transcripts of both texts.

34. Кнїга иже въ сты҃хъ ѡ(т)ца нашего Василїа великаго архіеп(с)па Кесаріа Каппадокінскіа. The De ascetica disciplina is on 78r-81r of the third foliation. I must thank Dr. M. Spasova from Veliko Tarnovo for a photocopy of this text.

35. On this codex see above note 18. I must thank B. Taykov from the Bulgarian Archaeigraphic Commission for allowing me to make a transcript of this text.

36. On this codex see above note 20. I am obliged to Professor Veder for a photocopy of this text.

37. On this codex see above note 10, where for selecting this manuscript and not the 1076 florilegium as the basis of the reconstruction is given. I must thank Professor Veder for a transcript of this text.

38. Viz. 1076 florilegium, Berlin 54, Hilferding 42 and Trinity 11, on which MSS see notes 9-10. For the collation the edition of the 1076 florilegium by Kotkov. Izbornik, pp. 460-474, was used, together with photocopies of the Berlin and Hilferding texts kindly supplied by Dr. H. Miklas of Freiburg im Breisgau. The text in the Trinity codex has only been edited in modified orthography by Ponomarev, A. Pamyatniki drevne-russkoy tserkovno-uchitel'noy literatury. Vol. 3. St. Petersburg, 1897, pp. 20-23, and so for the collation a photocopy of the text made available by Professor Veder was used.

39. Veder, W. Der "sündige Johannes" und das Russisch des II. Jahrhunderts. - In: Studies in Slavic and General Linguistics, No. 1, 1980, pp. 433-437; idem. De vele boeken van de vorst. - In: Handelingen van het 36e Nederlandse Filologencongres. Amsterdam, 1980, pp. 223-226; idem. The "Izbornik of John the Sinner": a Compilation from Compilations. - In: Polata knigopisnaja, No. 8, 1983, pp. 15-37.

40. To give one flagrant example: οἰνοποσίας in the original translation was винопитїа, whereas in the 1076 florilegium it has been altered to медъ. A better reading is found in the Mel'tsy codex: медопитїа, while the Hilferding codex preserves the original винопытиꙗ. .

41. Fedotov, G. The Russian Religious Mind. Cambridge (Mass.), 1946, p. 254, considers that the adaptation could be Byzantine in origin but since it is based upon a Slavonic translation this pos-

sibility may be excluded.

APPENDIX I

The second Translation

(Found as an Appendix in Some Codices of the Patericon aegyptiacum)

Basic codex: 1493 codex 710 in the collection of the Trinity Laura of St. Sergius, ff. 123v-124v (=T).

Collated codex: XVth century codex 458/635 in the collection of the Transfiguration monastery on Solovki, ff. 287r-290r (=S).

N.B. The following principles apply to all the texts edited here:

1. The orthography of the basic codex has not been altered by the addition of modern punctuation.
2. The orthography of all variants is that of the codex involved.
3. All readings of the basic codex replaced by variants have been given in the footnotes so that by reintegration a complete edition of the basic codex is obtained.
4. Orthographic variants irrelevant to the text have not been listed.
5. General remarks applying to all texts, e.g. Biblical references, are given for the first text.
6. G denotes the Greek text ed. Migne. Patrologiae. Vol. 31, pp. 648-652.
7. L denotes the V-VIth century Latin translation of De ascetica disciplina ed. A. Wilmar. Le discours de saint Basile sur l'Ascèse en latin. - In: Revue Bénédictine, XXVII, 1910, pp. 226-233, cf. 228-231.

(123v) ѡ[1] житїи,[2] како лѣпо бытн чернори(ꙁ)цѣ

Лѣпо бво[3] чернориꙁцѣ пре(д) всѣми бе(ꙁ)именна(г) житїа[4] имѣти, тѣлѣ[5] постнѣ и красотѣ шбр(ꙁ)а, гласа[6] не лиха но в мѣрѣ и слово[7] буннено; пищѣ и питїе бе(ꙁ) говора и съ оуставленїемъ; при старцѣ(х) млꙗути, премѣдрыіх послѣшати; и[8] к точныи(м) любовь имѣти, къ мен'шїимъ любеꙁнаго съвѣта,[9] ѡ(т) ꙁлыи(х) и[10] плотныи(х)[11] ѡ(т)ходити, ваще раꙁбѣти, а мало вѣщати; и[12] не гордити(с̃) слово(м), тихо бесѣдовати, ни въ скорѣ въсиѣатисѧ, сраио(м) краситисѧ, долѣ

шуи имѣти, горѣ[13] же[14] дш҃ю; не противити(с҃) словесы противными, покорнѡ
быти; трѣдити(с҃) рѣкама, поминати послѣ(д)нам вины,[15] радовати(с҃) ш надеж(д)и,[16]
непрестающе Бг҃а[17] млити, ш всемь хвалити, въ[18] скорби терпѣти,[19] къ всѣ(м)
смиреномъ быти, ненавидѣти[20] величїа, треѕвовати и блюсти ср(д҃)ца ш(т)
лѫкавыи(х) помыслъ, съкрыѣвати на нѣсѣ ѕаповѣдьми, себе сдити ш помыслѣ(х)
и ш[21] дѣлѣ(х) ежедн҃ь[22] бываю(т),[23] не съплѣтати(с҃) лихотныимъ житїемъ.
Не ѕрѣти житїа лѣнивыи(х), но ревновати тѫжїю стыи(х) шц҃ь житїю;
радоватисѧ съ оуправлш҃їи(м) добраѧ дѣѭанїа и не ѕавидѣти; страдати съ
страж(д)ыимъ[24] и прослеѕити(с҃) съ[25] нимъ[26] и сѣло тѣ(х) (124г) плакати(с҃),
а не шсѫж(д)ати, не поносити шбращаюшдѣ(с҃) ш(т) грѣха, николиже правдива себе
гл҃и пре(д)[27] всѣми, нъ и[28] грѣшна пре(д) Бг҃омь и ѹлкы исповѣдан себе, ѳунти
ненаказаныа; оутѣшати тшивыѧ; слѫжити болемъ, нозѣ стыи(м) мыти и[29]
стран'ныимъ и ѣратїею попеши(с҃); съ своими вѣрныими миръ имѣти; еретика
ѹла ш(т)вращати(с҃); положеныѧ книгы поунтати, къ таинамъ бѫшїю не вьникати;
ш оц҃ѣ и о[30] сн҃ѣ и ш[31] ст҃ѣмь дх҃ѣ не възискати, но нетворено и единосдшьство[32]
Тр(ѳ)цѣ съ ѳпованїемъ гл҃ати и вѣровати, и к вопросащи(м) гл҃ати, ꙗко:
"Кр(с҃)титисѧ лѣпо, ꙗкоже прїаѧхо(м); вѣровати же, ꙗкоже кр(с҃)тихомсѧ,
славити(ж), ꙗкоже вѣроваѧхо(м)." В дѣлѣ(х) и въ словесе(х) блг҃ыи(х)
жити, не клати(ж) николиже, не дати(ж) сребра в лихвѣ, ни пшеница, ни вина,
ни масла;[33] ш(т) шюма и ш(т)[34] пїаньства и пеуалїи ѕемльныихъ ш(т)мѣтати(с҃);
с лестїю не бесѣдовати, и никако вѣщати[35] на кого; бошїю[36] же[37] не клеветати,
ни[38] сла(д)цѣ слышати клеветѣ; ни въ скорѣ вѣровати[39] на кого; ни пакости
имѣти ш(т) гнѣва, ни дръжати(с҃) похот'ми,[40] ни ѣздма гнѣватисѧ на ближьнаго,
ни дръжати гнѣва на ко(г), ни ѕла противѣ ѕлѣ ш(т)давати; но[41] шклеветаватисѧ
а не шклеветати, ѣ҃енѣ быти а не бити, въ шбидѣ быти а не шбидѣти, лихованѣ
быти а не лиховати.

Прежде же всѣ(х) лѣпо чернориѕцѣ въѕ(д)ержати(с҃) ш(т) женьскыѧ бесѣды и
ш(т) вин'наго питїа, ꙗко: "Вино и жены ш(т)ставѧ(т) и[42] смыслены,"[43]
и оуправлща[44] по силѣ къ[45] Гн҃ѣмъ ѕаповѣде(м), не лѣновати(с҃), нъ и мьѕ(д)ы
и хвалы ш(т) него шжидати и вѣчныѧ жиѕни любити наслажен҃їе, рѣчи(ж)
Ав(д҃)ы пре(д) шчїю(124v) пр(с҃)но имѣти и гл҃ати: "Пре(д)зрѣ(х) Г҃а предо[46]
мною выин(ѳ),[47] ꙗко щдесню мене е(с҃), да сѧ не по(д)вижѫ."[48] Да ꙗко(ж)
сн҃ѣ ш(т) все(го) ср(д҃)ца и крѣпости и оума и силы любити Бг҃а,[49] ꙗкоже
рабѣ сынѣти(с҃) и боатисѧ и послѣшати,[50] "съ страхомъ и с[51] трепето(м)
сп(с҃)нїе совѣ сдѣловати";[52] дх҃омь горѧ и[53] шболуенѣ быти оустроенїемъ
ст҃ыѧ дх҃ѣ, и теши не невѣдыи и искати, а не ꙗко въздѣ(х) бити,[54] и сдолѣвати[55]
врагоу в немощи плотнѣи и юности дѣшнѣи, и вса ѕаповѣди творити, и себе
неключима гл҃ати;[56] хвалити ст҃аго и славнаго и страшнаго Бг҃а, и "ничто(ж)[57]
величїа ради"[58] творити, но Бг҃а ради и ѳгож(д)енїа емѣ творити, "ꙗко Въ
расыпа кости ѹлкѣоуго(д)никѣ."[59] И[60] не хвалити(с҃) бѫшїю, ни похвалъ

свои(х) гл҃ти, ни иномꙋ тл҃щꙋ сла(д)цѣ послꙋшати; шта и(ж) все работати, а не на показаніе ꙋ҆ко҃мъ творити; но тоу҆ію е(ж)[61] ш(т) Бг҃а хвалы искати, и страшнаго и славнаго емꙋ пришествіа помышлѧ҆ти,[62] престꙋпаніе ш(т)сюдꙋ, и[63] лежащаѧ бл҃гаꙗ праведникомъ, тако(ж) и ѹготованыи шгнь[64] дїаволꙋ и ап҃ломъ его. Ш всѣ(х) же си(х) ап(с҃)льстѣи рѣчи поминати: "Ꙗко недостоины стр(с)ти нн҃ѣш'наго времене къ бꙋдꙋщіи славѣ ш(т)крыти(с҃) в насъ."[65] И с дв҃домъ пре(ж҃) гл҃ти : "Хранащіи[66] заповѣди его възданіе много,"[67] и[68] мьзда многа,[69] вѣнци правдѣ, вѣчнаа шбителища, жи҃знь бесконечнаа, радость нем(з)гл҃аннаѧ, сꙋщи[70] селище нераздроꙋшено[71] Ш҃а и Сн҃а и Стго Дх҃а, еже въ нб҃сѣ(х), истин'номꙋ[72] Бг҃ꙋ показаніе[73] лице къ лицꙋ; съ аггл(с҃)ны ликы, и[74] съ ш҃ми, съ патрїархи, съ прр(о)кы, съ ап(с҃)лы и мч҃ники, и съ[75] исповѣдники и еже ш(т) вѣка[76] ꙋгодившими, с ними шкрѣсти(с҃) да сѧ потщи(м) бл҃годатію Гс҃ нш҃его Іс҃ Хс҃а, емꙋже слава и дръжава въ вѣкы вѣко(м), ами(н).

1. It is appended to the Constitutiones asceticae and hence the ascription to Basil is assumed. See also note 2.
2. The first two words are not in G.
3. Not in G.
4. See note 7.
5. See note 7.
6. See note 7.
7. The alternating use of the dative, genitive and accusative may perhaps be the result of later scribal error.
8. Not in G.
9. See note 7.
10. S adds ш(т) not in G.
11. Omits καὶ φιλοπραγμόνων
12. Not in G.
13. See note 14.
14. From S; T has гор(ж).
15. S has altered to всегда.
16. See note 19.
17. Not in G.
18. See note 19.
19. In G from 18 to 19 comes after 16 but the position here is found in all four Slavonic translations as well as in L and is thus a variant not recorded in G.
20. From S; T has ненавидити.
21. Not in G.
22. See note 23.
23. τῶν καθημερινῶν. Perhaps иже has been omitted before 22.
24. It should be plural: τοῖς πάσχουσι.

25. See note 26.
26. From S. Perhaps a later addition although it renders the prefix of συνδακρύειν.
27. See note 28.
28. In G. πρὸ πάντων is the beginning of the next clause and because it has been misconstrued the translator has added нъ и in order to make sense.
29. Not in G.
30. Not in G.
31. Not in G.
32. The translator has translated the adjective ὁμοούσιον as though it were a noun.
33. Omits ἐπὶ πλεονασμῷ.
34. Not in G.
35. S adds here ни.
36. Not in G here but at 38.
37. See note 36.
38. See note 36.
39. From S; T has вѣровти.
40. ἀθυμίας. The translator has rendered ἐπιθυμίας, a reading followed by all four Slavonic translations, cf. L concupiscentia mala, and this is probably a variant not recorded in G.
41. μᾶλλον, perhaps read as ἀλλὰ.
42. Not in G.
43. Ecclesiasticus XIX, 2.
44. It should be dative.
45. The use of this preposition is strange, perhaps it should be construed with the following лѣноватиса, although that takes о or на.
46. From S; T has передо.
47. See note 15.
48. Psalm XV (XVI), 8.
49. Cf. Luke X, 27.
50. Omits αὐτῷ, καὶ.
51. Not in G.
52. Philippians II, 3.
53. Not in G.
54. Cf. I Corinthians IX, 26.
55. From S; T has сѣдѣловати.
56. Cf. Luke XVII, 10.
57. Omits ἐριθείαν καὶ.

58. Philippians II, 3.
59. Psalm III (IIII), 6 (5).
60. Not in G.
61. Translation of the article τὸν.
62. From S; T has помышлѧть.
63. Not in G.
64. From S; T has шт.
65. Romans VIII, 18.
66. It should be dative plural: τοῖς φυλάσσουσι.
67. Psalm XVIII (XIX), 12 (11).
68. Not in G.
69. Omits καί.
70. S has соуше; not in G.
71. From S; T has нераꙁдрѣчено, and παρά omitted.
72. See note 73.
73. ἀληθινῷ Θεῷ is in apposition to the preceding τῷ ἐν οὐρανοῖς and not, as the translator construed it, to ἐμφανισμός, which begins a new phrase.
74. Not in G.
75. Not in G.
76. Omits Θεῷ.

APPENDIX II

The Third Translation

(Found in the XIVth Century translation of the Ascetica)

Basic codex: XIVth century codex 1045 in the National Library. Sofia, ff. 173v-175r (=S)

Collated edition: Ostrog, 1594 (=O).

(173v) Тогѡ⟨ж⟩[1] сѣго Василїа о постнич⁹ствѣ, како подобае⟨т⟩ оукрашенꙋ бꙑти ѵноѵ⟨ѕ⟩.[2]

Достоитъ иноѵꙋ прѣж⟨д⟩е вꙑсѣ⟨х⟩ нестяжателно житїе имѣти; тѣлесе тихость,[3] и[4] ѻкрашенїе шꙁраꙁа, гла⟨с⟩ оумѣрень и[5] слово бл҃гоумно; пищ и питїе немятежно и съ бл҃гостоанїемь; при старѣиши⟨х⟩ мльчати, при мл҃дѣиши⟨х⟩ послꙋшати; къ равнꙑимь любовь имѣти, къ меншимь же[6] любовно съвѣтованїе, ш⟨т⟩ злꙑи⟨х⟩ и пл⟨т⟩ьскꙑ⟨х⟩ и любопꙑтнꙑ⟨х⟩ ш⟨т⟩ходити, множашаа раꙁꙋмѣвати, мала же провѣщавати; не сверѣпитисѧ словомъ, ниже ѵзлишьствовати (174r) бесѣдами, не готовꙋ бꙑти на смѣ⟨х⟩, стꙑдѣнїемъ ѻкрашатисѧ, долѣ ꙁрѣнїе имѣти, горѣ же дш҃ж; не[7] прѣрѣковати прѣкословїемь,[8] бл҃гопокорноꙋ бꙑти;[9]

трѣж(д)атисѧ рѧкама, поминати послѣднѣа вьсегда, вповањемь радоватисѧ, бес прѣстанїа[10] мл҃тисѧ, въ вьсѣкомь[11] бл҃годар҃ствити,[12] въ[13] скрьби трьпѣти, къ вьсѣмь смѣреноу бьіти, ненавидѣти грѣдьінѫ, трѣзвитисѧ и блюсти ср(д)це ѡ(т) помьішленїи лѫкавьі(х), скровищовати[14] на нб҃си заповѣдми, себе истазовати о помьісло(х) повседн҃евньі(х) и дѣани(х), не съплѣтатисѧ житейскьі(м) лихогланїемъ. Не нс҃пытовати разлѣненьі(х) житїе, нѫ ревновати тъчїа[15] стьіи(х) ѡ(т)ц҃ъ; сърадоватисѧ исправлѣщи(м) доброд(т҃)ѣль, а не завидѣти; састрадовати[16] страж(д)щимъ и съслъзити и вѣло сих плакатисѧ, а не оубо[17] шсѧж(д)ати; не понашати шбращающомьсѧ ѡ(т) грѣха, никог(д)а же оправдовати себе; прѣж(д)е вьсѣ(х) грѣшна[18] прѣ(д) Бг҃омь и оубіи себе[19] исповѣдовати, наказовати безоумнььіѫ; оутѣшати малодшньіѫ; слѫжити болящи(м), ногы стьіимь бьівати; странноприем҃ствѫ и братолюбїю прилежати; съ присньіми вѣры мировати; еретика[20] оубка ѡ(т)вращатисѧ; завѣщанньіѫ книгы проучитати, скровньіѫ[21] же[22] ѡ(т)нѫ(д) не оьсти; о[23] ѡ(т)ц҃и и сн҃ѣ и ст҃ѣмь дх҃ѣ не съвъзьісковати, нѫ несъзданнѫ и единосщнѫ[24] Троицѫ съ дръзновенїем҃ глати и мдрьствовати, и[25] въпрашающи(м) глати, ꙗко: "Крѫщатисѧ до(с)ить, ꙗкоже прѣахш(м); вѣровати же, ꙗкоже крщаемсѧ; славити же, ꙗкоже вѣроваxш(м)". Въ дѣлѣ(х) и словесе(х) бл҃гьіи(х) жител҃ствовати, не клѧ(174v)тисѧ ѡ(т)нѫ(д), не даати сребра въ лихвѫ, ниже пшеницѫ и вино и масло въ оумноженїе; ѡ(т) обьѧденїа и пиѧн҃ства и печалїи житенскьі(х) оудалѣтисѧ; съ льстиѫ не бесѣдовати, ниже ѡ(т)нѫ(д) вѣщати на кого; не клеветати, ниже ѡ(т)нѫ(д)[26] сладостнѣ послоушати клевету; не скорѣ вѣровати на кого; не насиловатисѧ ѡ(т) ꙗрости, не дръжимь бьіти ѡ(т) похоти, не тбне гнѣватисѧ на искрънѣго, не дръжати мсть на ко(г҃), не зло въ мсто зла въз(д)аати; паче же бкарѣемь бьіти а не бкарѣти, бнемь[27] бьіти а не бити, обидимь бьіти а не обидѣти, лишаемь бьіти а не лишавати.[28]

Прѣж(д)е же вьсѣ(х) по(д)баеть мниѫ въз(д)ръжатисѧ ѡ(т) бесѣдь женскьіи(х) и ѡ(т) винного питїа, ꙗко: "Вино и жены ѡ(т)стѫпити сътвора(т) разоумьіѫ;" и исправлѣщимь елико по силѣ Г(с҃)на запов҃ѣди, не бньівати, нѫ мъздѫ и похвалѫ ѡ(т) него ѫждати и вѣчньіѫ жизни желати въспрнатие, и[29] р(ѵ҃)енїе же[30] дб҃дово[31] прѣ(д) оумьіа пр(с҃)но[32] имѣти и глати: "Прѣ(д)зрѣ(х) Г҃а прѣ(д) мноѫ вьіѫ, ꙗко здесняа мене е(с҃), да сѧ не по(д)вижѫ." И ꙗко обо сѧ ѡ(т) вьсего ср(д)ца и крѣпости и мьісли и силы любити[33] Бг҃а, ꙗко же рабь стьідѣтисѧ и боатисѧ и послоушати его и "съ страхо(м) и трепето(м) спс҃енїе свое съдѣловати;" дх҃омь горѣти,облъченъ бьіти въсѡшаж҃ствомь Сг҃го дх҃а, и тещи не безвѣстно и трж(д)атисѧ, не въздѣ(х) бящь, и боритисѧ съ врагш(м) въ немощи пль(т)стѣи и въ нищетѣ дш҃евнѣи, и вьсѣ заповѣданнаатворити, и непотребна себе глати; бл҃годар҃ствити[34] сг҃го и славнааго и страшнаго Бг҃а, и "нищтоже по прѣпиранїю и тщеславїю" творити, нѫ ради Бг҃а и къ того бгож(д)енїю творити[35] "ꙗко Бг҃ъ расьіпа кости (175r) ѹгкоѳбгодника(м)!"[36] Ни похвалы себе глати, ниже иного похвалѣща сла(д)цѣ послоушати; въ скровѣ же[37] вьсѣ работати, а не къ показанїю

ѹл҃ьскомѹ[38] творити;[39] нж единѣѧ[40] же[41] ѡ⟨т⟩ бг̃а похвалѣ искати, и[42] страшное и славное его[43] пришествїе[44] помышлѣти, прѣхож⟨д⟩енїе е҃е[45] ѡ⟨т⟩сѣдѹ, цѣдимаа бл҃га праве⟨д⟩нымь, по⟨д⟩бнѣ и[46] ѹготованьи шгнь дїаволѹ и агг̃лому его. На⟨д⟩ въсѣми же сими апл⟨с̃⟩кое ре⟨ѵ⟩нїе помнати:[47] "Ꙗко недо⟨с̃⟩нна стр⟨д⟩анїа нн҃ѣшнѣго врѣмене къ хотѧщїи славѣ ꙗвитисѧ въ на⟨с̃⟩." И съ дв҃до⟨м⟩ прѣ⟨д⟩гл҃ати, ꙗко:[48] "Хранѧщи⟨м⟩ заповѣди его въздаанїе много," мъзда многа и[49] вѣнци правды, вѣунїи крови, жизнь бесконечнаа, радо⟨с̃⟩ неизг̃ланнаа, обитѣль нераз⟨д⟩рѣшимаа ѹ ѿц҃а и сн҃а и с҃тго и с҃тго дх҃а, иже на н҃бсе⟨х⟩;[50] истинномѹ[51] бг̃ѹ[52] ꙗвленїе[53] лицемь къ лицѹ; съ агг̃лы ликованїа,[54] съ цц҃ы, съ патрїархы, съ пр⟨о̃⟩рокы, съ ап⟨с̃⟩лы и м⟨ѵ⟩нкы и исповѣдникы,[55] съ нимиже обрѣстисѧ потщи⟨м⟩сѧ влг⟨д⟩тнѫ г̃а нашего і҃ѹ х҃а, емѹже слава[56] и дръжава въ вѣкы вѣкѡ⟨м⟩ амнь.

1. See note 2.
2. The title is from O, with which many MSS of the Ascetica with minor variants agree, e.g. the XIVth century codex 128 in the collection of the Trinity Laura of St. Sergius and the Dormition and Imperial copies of the Macarian menologium (on these MSS see note 18 on the text), as do many florilegia which contain it as an individual entry, e.g. the XIV-XVth century codices 105 in the collection of the New Jerusalem monastery of the Resurrection and 88 (62) in the SAS (on these see note 19). There can be no doubt that this is the original version, cf. G: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου λόγος περὶ ἀσκήσεως, πῶς δεῖ κοσμεῖσθαι τὸν μοναχόν. Already in the XIVth century some codices of the Ascetica, including S, have altered this to: с҃тго Василїа великаго сло⟨в⟩, како до⟨с̃⟩нтъ иноко⟨м⟩ бꙑти нестяжателно⟨м⟩ thus also the XIVth century codex 506 in the Uvarov collection (on which see note 19). Some later florilegia have retained the original title but have substituted достоитъ for подобаетъ, not under the influence of the alternative title but of the incipit, cf. Stroyev. Rukopisi, 26; Bychkov. Opisaniye, Vol. 1, 376.
3. The final three letters сть have been added above the line by the same hand.
4. καί, omitted in O.
5. καί, omitted in O.
6. Not in G.
7. See note 8.
8. μὴ ἀντιλέγειν ἀντιλογίαις. O has simplified to не пръкословноу бꙑти.
9. εἶναι, omitted in O.

10. O: беспрестани.
11. O: всемъ.
12. O: блгдарити.
13. Omitted in O; it represents the dative case of τῇ θλίψει.
14. O: съкровищьствовати.
15. Omitted in O. Some G codices also omit μόνον and this could indicate that at some stage the Slavonic has been checked against a variant Greek text, although it is more probably coincidence. See also notes 35 and 54.
16. O: състрадати.
17. μέντοι, omitted in O.
18. See note 19.
19. This is the place as in G; in O it has been moved to 18, an obvious stylistic change.
20. The final two letters ка have been added above the line by the same hand. After this word S adds и, unjustified by O or G.
21. O: съкровен'ньıѧ.
22. Not in G.
23. In both S and O this is a capital letter beginning a new sentence but the modern punctuation here is the same for all the texts to facilitate comprehension.
24. O adds и нераѯдѣлноу unjustified by G, an obvious automatism.
25. O adds къ unjustified by G, an obvious stylistic alteration.
26. ὅλως, omitted in O.
27. O: вїеноу.
28. O: лишати.
29. See note 30.
30. In τό τε ῥητόν, τε has been translated twice.
31. See note 32.
32. This is the place as in G; in O it has been moved to 31, another obvious stylistic alteration.
33. ἀγαπᾷν, altered in O to искати (a Bulgarism?), which elsewhere is used to translate ζητεῖν.
34. εὐχαριστεῖν. The abbreviation бл(ѣ)вити in O is misleading.
35. Omitted in O. Some Greek codices also omit πράττειν. See remark in note 15.
36. Μὴ καυχᾶσθαι τὸ σύνολον is omitted.
37. S adds here и, unjustified by G and not in O.
38. See note 39.
39. ἀνθρώπων ποιεῖν, omitted in O.
40. μόνον is wrongly construed as an adjective instead of as an

adverb.

41. Not in G.
42. καί, omitted in O.
43. This is the place as in G; in O it has been moved to 44, a stylistic alteration.
44. See note 43
45. A translation of the article τήν.
46. Not in G.
47. O: помнити.
48. Not in G.
49. καί, omitted in O.
50. S adds here и, unjustified by G and not in O.
51. See note 52.
52. An error as ἀληθινῷ θεῷ is in apposition to the preceding τῷ ἐν οὐρανοῖς and not the following ἐμφανισμός.
53. In O corruptly навленїемь.
54. O: ликованіе. G has the variants χορεῖαι and χορεία. See remark in note 15.
55. καί τῶν ἀπ'αἰῶνος εὐαρεστησάντων θεῷ is omitted.
56. O ends here.

APPENDIX III

The Fourth Translation

(Found in florilegia as an individual entry)

Basic codex: XVth century codex 37 in the collection of the Trinity Laura of St. Sergius, ff. 161r-162v.

(161r) Сл(ѣ)о сѵ̃го великаго Василїа ѡ постнїѵьствѣ, како подобаетъ оукрашати(с̃) иноцѣ.

Подобаетъ иноцѣ прежⷣе всѣхъ нестяжателно житие имѣти; телесе ꙁапоустѣние,[1] бл҃гоⷭвѣиньство[2] шраꙁа, гласъ смѣренъ и слово бл҃гоу҃ѣ҃но; пищоу и пиво безмолвноу и съ оумѣрениемь; при старѣишихъ молчати, при прѣмоудрѣишихъ послоушати; къ точныимъ (161v) себѣ любовь имѣти, къ меншимъ любеꙁенъ с҃вѣтъ, ѡ(т) ꙁлыихъ и плотныихъ и любовещныихъ ѡ(т)ходити, множае раꙁоумѣвати, мала на[3] вѣщати; не наглитисѧ словомь, ниже излишьствовати бесѣдами, не прождерьꙁливоу[4] ѡ смѣсѣ, стыдѣниемь оукрашатисѧ, стоудшихъ оукрашатисѧ,[5] дшѣ шуи имѣти, гнѣ же дш҃ю; не прерѣкати прерѣканиемъ, бл҃гопокорноу быти; троудитисѧ роуками, помнати послѣдняѧ выноу, оупованїемъ радоватисѧ, беспрестанї молитисѧ, во всемь бл҃годарити, скорби терпѣти, къ всѣмъ смѣреноу

быти, ненавидѣти гордыню, трѣзвитися и съблюдати ср(д)це ѡ(т) помыслъ лоукавыхъ, съкровищьствовати на нѣси заповѣдьми, себе посяж(д)ати ѡ помыслѣхъ повседневныхъ и дѣяниихъ, не съплѣтатися житейскыими излишнослоувиї. Не расматревати лѣнивыхъ житїа, нѡ ревновати токмо сѣтыхъ ѡц҃ь; сърадоватися исправляющимъ добродѣтель, а не завидѣти; съ страж(д)оущими страдати и слезити с[6] ними[7] и зѣло сихъ плакати, а не оубо тѣхъ[8] ѡскоуж(д)ати; ниже поносити ѡбращающомоуся ѡ(т) грѣха, николиже ѡправдовати себе; преж(д)е всего грѣшника предъ Бг҃омь и оумьными исповѣдовати, наказѡвати бесоумныихъ; оутѣшатї малодш҃ныихъ; слоужити болныимъ, ногы сѣтыхъ оумывати; странꙋнопримьствоу и братолюбию прилежати; съ свѣтыми вѣрѡю мирѣ имѣти; еретика оумка ѡ(т)вращатися; завѣщателныихъ книгы проучитати, скровенꙋныихъ ѡ(т)коудь не прѡчестї; ѡ Ѡц҃и и Сн҃ѣ и Ст҃ѣмь Дх҃ѣ не стазѡватися, но несъзданꙋнꙋ и единосщноу Тр(о҃)цю съ дерзновеннемь глати и моудрьствовати, и въпраша(162r)ющимъ глати, ꙗко: "Крщаватися подобаеть, ꙗкоже прияхомъ; вѣровати же, ꙗкоже крщаемся; славити же, ꙗкоже вѣрѡвахомъ." Въ дѣлесехъ и словесѣхъ благыихъ съвращатися, не клатися ѡ(т)коудь, не даватї сребро въ лихвоу, ни пшеницю и вино и маслѡ въ оумьноженне; ѡ(т) обыѧданїа и пиѧньства и печали житейскыихъ ѡшаатися; съ лестию не бесѣдовати, никакѡже вѣщати на кого; не клеветати, ниже ѡ(т)коу(д) сладостнѣ послоушати клеветоу;[9] не томитися ѡ(т) гнѣва, не оудержанноу быти желанием, не гнѣватися[10] всоуе[11] на искренаго, не держати вражьдоу на кого, не зло за зло въздавати; паче же оукоренноу бытї а не оукарати, бненоу быти а не бити, ѡбидѣтися неже ѡбидѣти, лишенꙋноу быти нежелиїшати.

Преж(д)е же всѣхъ пѡдобаеть иноком҃ъ въздержатися ѡ(т) бесѣды женьскыѧ и ѡ(т) винопитїа, ꙗко: "Вино и жены ѡ(т)стоупити твѡрять съмыслены҃ѧ;" и исправлающихъ по силѣ Г(с҃)нда заповѣди, не оунывати, но мъздоу и похвалоу ѡ(т) Г(с҃)а[12] уаати и вѣчнаго живота желати наслаж(д)енна, глъ Двдвъ предъ шчима прїсно имѣти и глати: "Предъзрѣхъ Г(с҃)а предо мною выноу, ꙗко ѡдесноую мене есть, да ся не подвижю." И ꙗко оубо снъ ѡ(т) всего ср(д)ца и крѣпкости и смысла[13] любити Ба҃, а ꙗкоже рабъ влг҃огвѣати[14] и послоушати его, и "съ страхомъ и трепетомъ свое спс҃ние сдѣловати;" дх҃омъ горѣти, ѡбленченоу быти въ всепрожьство Ст҃го Дх҃а, и теши не[15] безвѣстнѣ и троужатися, не во[16] въздоухъ биющоу, и побеж(д)ати врага немощью плотьскою и нищетою дш҃евною, и всѧ повелѣн҃на творити, и непотрѣбна себе глати; блг҃одарити ст҃го и славнаго и страшьнаго Бога, и "нимтоже по[17] авленню творити, по противлению[18] (162v) ли тщеславию"творити, но Ба҃ ради и къ того бгож(д)енню "ꙗко тъ[19] расыпа[20] кости влкоѡдогнїкомъ." И[21] не хвалитися ѡ(т)коудь, ниже похвалы себе глатї, ниже иномоу похвалающоу сла(д)цѣ[22] послоушати;[23] въ скровѣ же всѧ работати, а не къ показанию влѣуьскомоу творити;[24] но токмо ѡже[25] ѡ(т) Ба҃ похвалоу искати, и страшное и славное его пришествне помышлати, прехожение еже[26] ѡ(т)соудѣ, предълежащаѧ блага праведныихъ, такоже и[27] оуготованꙋныи ѡгнь дїавлоу и аггломъ его. Надъ всѣми же сими ап(с)льскыи глъ пшминати: "Ꙗко недостоина

страданна нѣшнѧго времене къ хотѧщем славѣ ѡ(т)крытисѧ в насъ."
И съ Давыдшмъ предъглати : "Хранѧщимъ заповѣди твоѧ въздание много," мъзда многа и вѣнци правды, вѣунии крови, жизнь бесконечнаѧ, радость неизглаголанная, ѡбитѣль нераз(д)рушаемаѧ ѡ(т)[28] Ѿца и Сна и Стго Дха, иже на нбси истиннаго Ба; явление лица къ лицю; съ аггелы[29] ликъствованиѧ, съ Ѿцы,[30] патрнарси,[31] прр(о)кы,[32] аплы,[33] мчнки,[34] исповѣдникы и иже ѡ(т) вѣка блгооугож(д)шими емоу,[35] с нимиже ѡбрѣстисѧ потщимсѧ блг(д)тию и[36] улвколюбиемъ[37] Г(с)а нашего І(с)у Х(с)а, емоуже слава и держава нѣ и присно и в вѣки вѣко(м).[38]

1. Omits καί.
2. κοσμιότητα. The Slavonic implies εὐλάβειαν, but no such variant is known.
3. Omits δέ.
4. Omits γίνεσθαι.
5. A second rendering of the same phrase αἰδοῖ κοσμεῖσθαι.
6. See note 7.
7. This phrase renders the prefix of συνδακρύειν.
8. Not in G.
9. Omits μὴ ταχέως πιστεύειν κατά τινος.
10. See note 11.
11. In G the order of these two words is inversed.
12. G: αὐτοῦ.
13. Omits καὶ τῆς δυνάμεως.
14. Omits καὶ φοβεῖσθαι.
15. Added above the line by the same hand.
16. See note 15.
17. See note 18.
18. This entire phrase translates κατ' ἐριθείαν. It could be taken as a wrong repetition but since the Greek can mean both by (selfish)ambition and by intriguing it is probably an attempt to render both meanings, viz. a doublet, on which see E. Hansack. Der Übersetzungsstil des Exarchen Johannes. - In: Palaeobulgarica, I, No. 3, 1977, pp. 33-59.
19. G: ὁ θεός.
20. Sic, not расыпа.
21. Not in G.
22. See note 23.
23. This phrase comes at 24, an obvious copyist's error, and has hence been restored to its correct place.

24. See note 23.
25. Translation of the article τὸν.
26. Translation of the article τὴν.
27. Not in G.
28. A mistranslation: the confusion of the uses of παρά with the dative and the genitive.
29. The addition of the ὅ was probably an automatism.
30. Omits μετά.
31. See note 30.
32. See note 30.
33. Omits καί.
34. See note 33.
35. θεῷ, which comes before the preceding word.
36. See note 37.
37. Not in G.
38. Omits ἀμήν.

APPENDIX IV

A Tentative Reconstruction of the Original Form of the Slav Adaptation of the First Translation.

Basic codex: XVIth century codex 119 in the collection of At. Nicholas' monastery at Mel'tsy, ff. 60v-62v (=M).

Collated codices:
1. 1076 codex 20 in the Hermitage collection, ff, 101v-108v (=F).
2. XIVth century codex 54 in the State Library, Berlin, f. 135r-v (=B).
3. XIVth century codex II in the collection of the Trinity Laura of St. Sergius, ff. 41r-43v (=T).
4. XVIth century codex 42 in the collection of A. Hilferding, ff. 77v-81r (=H).

N.B.
1. The reasons for the selection of M as the basic text are given in note 10 to the article.
2. All variants of M not in the reconstruction are given in the footnotes so that by reintegrating them into the text a complete edition of M is obtained.
3. Variants in the collated codices are only noted where relevant and given in their own orthography.
4. Unbroken underlining denotes deliberate alterations

made to the wording of the text in order to adapt it as a homily addressed to the laity.

5. Broken underlining denotes accidental or purely stylistic alterations.
6. Dotted underlining denotes later variants already found in some codices of the original translation.
7. The words and phrases of the original which have been replaced are given in the footnotes in square brackets.
8. The reconstruction is tentative, see note 31 to the article, and is only intended to give a rough indication of the alterations made and not to be a critical edition.
9. The text of the original translation used for comparative purposes is that edited by Thomson. Prologomena.

(60v) Слово стго Василїа, [ ][1] како есть оу҃кѡ[2] лѣпо бытн

Лѣпо есть оу҃кѡ[3] имѣти паче всего житїа, да небреже⟨т⟩[4] имѣнїа ѡ⟨т⟩нѡ⟨д⟩; телеси оудобуенне.[5] оудобренїе нравѡ, гла⟨с̃⟩ѡ оумиленїе, [ ][6] наденїе и питїе без говора[7] и[8] съ оудьржанїемь;[9] пре⟨д⟩ старци молуанїе, пре⟨д⟩ мѡдрѣи⟨ши⟩ми послѹшанїе;[10] с точными любовь имѣти, съ меншими любовное съвѣщаніе,[11] ѡ⟨т⟩ плъ⟨т⟩скихь и[12] любосластныхъ вещей ѡ⟨т⟩бѣгати,[13] мало[14] гл҃ати,[15] а мншае[16] разѹмѣвати;[17] не дрьзѡ бытн словомь, не прерѣковати въ рѣчехъ, не[18] скоро въ смѣхъ въпадати,[19] сраме҃жливѡ бытн, долѣ шуи имѣти, а дш҃ѡ горѣ; не противѡш⟨т⟩вѣщавати, послѹшливѡ бытн до[20] см҃рти;[21] трѡж⟨д⟩атисн рѡкама, поминати[22] пр⟨с̃⟩но[23] страшное[24] второе пришествїе (61r) и[25] дн҃ь съмр҃тныи, о надеж⟨д⟩и радоватисл,[26] молитисн непрестан'но, при всемь Бг҃а хвалити,[27] къскрьбе⟨ж⟩ тръпѣти,[28] къ[29] всѣмь съмѣреноу бытн,[30] величанїа ненавидѣти,[31] говѣйнѡ бытн,[32] блюсти ср⟨д⟩це[33] ѡ⟨т⟩ помыслъ злыхъ,[34] събирати имѣнїе на нб҃сехъ [ ],[35] законъ[36] хранити, любити Га҃ всѣмь ср⟨д⟩цемъ[37] и ближнѣаго[38] нако самь себе,[39] самоѡ сн испытовати о помыслѣхъ по[40] всл дни и о дѣлѣхъ,[41] не оплѣтатисн житейскими и[42] лихими рѣ⟨ч̃⟩ми. Не искати жнтїа лѣнивьіхъ, но токмо подражати житїа стыихъ[43] ѡ⟨т̃⟩цъ; радоватисн съ исправлшими добронравїе и не завидѣти; съ страждѹщими страдати[44] и с плачущими вѣло плакати, осжден'нѡ[45] бытн а[46][47] не всжати,[48] и[49] нн[50] поносити шбращающтжсл[51] ѡ⟨т⟩ грѣхъ, николиже себе праве⟨д⟩на творити; [ ][52] но грѣшна[53] себе имѣти[54] пре⟨д⟩ Бг҃омь и оу҃кы, оуунти[55] ненаказан'ныа; оувѣщати малодшныа; слѡжити блънымъ, нши (61v) стыхъ оумываати; страньныихъ[56] пр҃ннмати и[57] братолжьи[58] прилѣжати; съ единовѣр'ными мирь имѣти; еретикь оу҃кь ѡ⟨т⟩вращатисн; книги преданныа почитати, а[59] въ съкрѣвеныа[60] ѡ⟨т⟩нюⷭ⟩ не приницати;[61] ѡ Оц҃и и Сн҃ѣ и

сѣмъ дѣ̀ не пытати, но [ ][62] единосо҃щнꙋю тр⟨о҃⟩цю съ дръзновенїемъ глаголати [ ]: "кр҃щатисѧ ѥсть[63] лѣпо,[64] ѩкоже прїахомъ;[65] вѣровати же, ѩкоже [ ][66] жити.[67] Не клѧтисѧ ш⟨т⟩ню⟨д⟩,[68] не даати сребра своего[69] въ лихвꙋ, ни иного[70] ничьсоже[71] на ꙋнижденїе;[72] ш⟨т⟩[73] пище[74] и[75] ш⟨т⟩[76] пїан'ства и ш⟨т⟩ печали житїа[77] сего[78] штвѣгати;[79] не бесѣдовати лоукави, не[80] глти ш⟨т⟩ню⟨д⟩ ни о комъ же,[81] [ ][82] никаконе[83] въ сласть послꙋшати клеветанїѧ,[84] но[85] все съ испытанїемъ творити;[86] никомꙋже скоро ѩти вѣры; ни[87] томитисѧ гнѣво⟨м⟩, не быти дръзкимꙋ похотїю, не безꙋмна гнѣватисѧ на[88] ближнѧаго, с⟨л⟩нце[89] да не ѕайдеть о[90] гнѣвѣ вашемь,[91] не дръжа(62r)ти гнѣва ни на когоже, ни[92] въздати[93] зла ѕа зло, ни[94] клеветы ѕа клеветꙋ;[95] паче же похвленꙋ быти а[96] не[97] хꙋлити, [ ][98] обидимоу[99] быти а[100] не[101] шбидѣти, отъцетитисѧ а не ш⟨т⟩щетити.

Паче же въсего достоитъ ѹ҃лкꙋ[102] въздрѣжатисѧ ш⟨т⟩ бесѣ⟨д⟩ женьскы⟨х⟩ и ш⟨т⟩ винопытитиѧ:[103] " Выно[104] бо и жены отъвраштаютъ[105] съмысльныа." [ ].[106] Въ ѕаповѣди не стꙋжитиси, но м'ѕ⟨д⟩ы и похвалы ш⟨т⟩ него ѹаати и вѣчныа жизни [ ] прїати.[107] Имѣти[108] бг҃а пре⟨д⟩ шчима вѣнноу,[109] [ ] [ ][110] .[ ] и ѩко сѧ ш⟨т⟩ всего ср⟨д⟩ца и крѣпости и разꙋма лѧбити[111] бг҃а и[112] ѩко рабꙋ боатисѧ[113] и сꙋмнѣтисѧ[114] и слꙋжити[115] емꙋ,[116] "страхомь и трепетомь сп⟨с҃⟩нїе свое съдѣвати;"[117] а҃хо⟨м⟩ горѣти и[118] ѥшь не дѣнѧшисѧ, оболъщенꙋ быти въ ѻбщїе с҃тго а҃ѳа,[119] [ ][120] и[121] боротисѧ съ врагъмь въ изнеможени плъти и въ мнитетѣ а҃ѳѣ,[122] и все повеленїе[123] творити, и непотрѣбьна[124] себе гл҃ати; и[125] блгдарити[126] [ ][127] бг҃а, и "ничесоже съ ѕависти" [ ][128] творити, [ ][129] "ѕане бг҃ рас'сыпа кости ѹ҃лкоꙋгодникꙋ."[130] Не хвалитисѧ ш⟨т⟩ню⟨д⟩, ни похвалы себе гл҃ати, ни иномꙋ хвалѧщꙋ [ ] послꙋшати; въ таинѣ все[131] творити[132] и[133] (62v) не на виденїе ѹ҃лко⟨м⟩ творити; но токмо ш⟨т⟩ бг҃а похвали[134] и[135] мл⟨с⟩ти[136] просити, и[137] [ ][138] помышлѧти прѣшьствиѥ[139] отъсоудоу,[140] приготована блгаа праве⟨д⟩ныхъ, також⟨д⟩е оуготованыи огнь дїаволꙋ и ан'гелмъ его.[141] По васꙋ[142] [ ] ап⟨с҃⟩лъское слово помнѣти: "ѩко достойны страсти сего времене противоу[143] бꙋдꙋщей славѣ гл҃атисѧ[144] въ[145] насъ."[146] И съ дв҃домъ гл҃ати: " хранѧщїимъ ѕаповѣди его въз⟨д⟩аанїе мнюго," и вѣнци праве⟨д⟩нїи, вѣчныи[147] крови,[148] жизнь безъ конца,[149] радос⟨т⟩ неизгл҃ан'наа [ ][150] ш⟨т⟩ оц҃а и сн҃а и с҃тго д҃ха, [ ][151] съ цр҃и[152] и съ[153] патрїар'хи, съ пр⟨о҃⟩роки и съ[154] апо҃лы[155] и мочюченикы[156] и [ ][157] съ всѣми оугож⟨д⟩ьшїими бо҃ꙋ,[158] с нимиже шбрѣстисѧ[159] потъщїйм'сѧ ш҃[160] хр҃ѣ і҃сѣ гн҃и нашемъ,[161] емꙋже слава[162] въ вѣкы вѣкомъ, аминъ.

1. [ѡ наказанїи]. It is possible that it may have been in the original adaptation since the XIVth century codex 4.9.25 in the AS (on which see note 10 to the article) has Сло⟨в⟩ и наказанию.
2. [чернориꙗцемь]. ВН: хр⟨с̃⟩тианинъ.
3. [чернориꙗцю].
4. M adds: лихо.
5. From T. MFBH: въздръжанїе.
6. [и слово бл̃гоумн҃но].
7. From F, so too BH. M: клиуа, so too T.
8. M adds: без лихїа рѣуи и съ бл̃гопохваленїемъ и.
9. [оутверженїемъ]. M: въздръжанїемъ, so too BHT.
10. [послѣшати].
11. M adds: имѣти.
12. Added from F.
13. From B, so too H. M: бѣгати, so too FT.
14. See note 15.
15. In the original translation this comes at 16.
16. See note 15.
17. See note 18.
18. Added from F, so too BHT.
19. From F, so too T. M: имѣа.
20. See note 21.
21. An interpolation.
22. From F, so too BH. M: помнѣти.
23. [воинъ].
24. See note 25.
25. An interpolation.
26. M adds: присно.
27. M adds: в҃ добрѣ и въ зл҃ѣ.
28. M adds: крѣпко.
29. See note 30.
30. Added from F, so too BHT.
31. M adds: высокорѣуїа бѣгати.
32. M adds: и срамна⟨ж⟩ливъ.
33. M adds: свое, so too BH. B breaks off here.
34. M adds: тѣло свое чисто съхранити ѡ⟨т⟩ ѹл̃ка ухождаго.
35. [заповѣдьми].
36. See note 39.
37. M adds: свои⟨м⟩, so too T.
38. M adds: своего.
39. An interpolation, cf. Matthew XXII, 37-39; Mark XII, 29-31; Luke

X, 26-27.

40. See note 41.

41. From T apart from и, which is added from M where the order has been inverted: и о дѣлѣхъ по всѣ дни, so too FH.

42. An interpolation.

43. From F, so too TH. M: добрыихъ.

44. From F, so too TH. M: пострадати.

45. See note 46.

46. An interpolation.

47. See note 48.

48. From T, so too H. The first word а is an interpolation. M: паче нежели осѫдити.

49. From H.

50. [не]. From H. M: ниже, so too FT.

51. From F. M: обращающасѧ, so too T. H: шбращажщомъсѧ.

52. [паче всѣхъ у҃вкъ].

53. From T. M: грешника, so too FH.

54. From F, so too TH. M: творити.

55. [каѕати].

56. From F. M: страныа.

57. From F.

58. From F. M: братолюбїю, so too T. H: братолюбые.

59. From F, so too HT. M: и.

60. From F. M: сиверныа (!), so too H.

61. M adds: а.

62. [несоѫданьнѹю и].

63. See note 64.

64. From F, so too HT. M: лѣпо ес(т҃).

65. M adds: и, So too F.

66. [кр҃стихомсѧ, славити же, ѭкоже вѣровахомъ." В҃ дѣлѣхъ и въ словесѣхъ бл҃гихъ].

67. From T. M: наѹчени быхомъ. F and H omit this too.

68. M adds: именемъ с҃тго ни иною коею клѧт҃вою. T adds: имене(и) его.

69. An interpolation.

70. See note 71.

71. [пшеници, ни вина, ни елеа].

72. M adds: ил(с҃)тивѹ быти на ѹбогїа и стран҃ныа въводи, вдовица ѕащищай, сироты помилѹи, ѭкоже можеши по силѣ своеи, сътвори.

Cf. James I, 27; Zechariah VII, 9-10 etc.

73. See note 74.

74. From H. S has the unrelated пиштѧ, so too T.
75. From H
76. See note 79.
77. See note 78.
78. [житѣискы⟨х⟩].
79. This is a reconstruction of the adaptation and is the word in the original translation. M: ѡ⟨т⟩вѣгай; S: вѣгаи, but this replaces ѡ⟨т⟩ at 76; T: вѣгати, so too H.
80. From F, so too T. M: лѣкавыми (!), cf. H: са лоукавыимь.
81. See note 82.
82. No codex has the original word order: [ни о коньже отинѣдь не гл̃ати]; S: отинѣдь ни ѡ коньже гл̃ати, so too T; H: ни ѡ коньже гл̃ати.
83. [не клеветати].
84. From F, so too TH. M: николиже.
85. From F, so too H. M: клеветника, so too T. [оклеветанию].
86. See note 87.
87. An interpolation.
88. From H. M: не, so too FT.
89. From F, so too HT. M: ни (!).
90. See note 92.
91. From F, so too HT. M: въ, probably a later emendation based on the Biblical text, cf. Freifhof. Beiträge, Vol. II, 69; Bogdanović. Apostol, 265.
92. Ephesians IV, 26. An interpolation.
93. From T, so too H. M: не, so too F.
94. From F, so too HT. M: ꙁ⟨а⟩ати.
95. See note 96.
96. An interpolation.
97. See note 98.
98. From T. M: неже, so too FH, cf. note 102.
99. [бъıенѣ бъıти а не бити].
100. From F, so too HT. M: шбидѣнѣ.
101. See note 102.
102. From F, so too HT. M: неже, cf. note 98.
103. [уєрноиꙁъцю].
104. See note 105.
105. From H. M: медѣпитїа: 'Ме⟨а⟩, so too T.
106. From F. M: съвращае⟨т⟩ and then adds и.
107. [исправлꙗюща по лепотѣ гп̃а].
108. M adds: оу него.

109. From T, so too H. M: имѣи, so too F, and see note 111.

110. From F, so too H. M: всегда, so too T.

111. [Слово Дв҃дво пре⟨д⟩ оумма воинъ имѣти: "Предъзрѣхъ Г҃а предо мною воиноу"].

112. From F, so too HT. M: люби.

113. From F, so too H.

114. See note 115.

115. [събимѣти⟨с҃⟩ и богатиса].

116. See note 117.

117. [слъшати его]. M adds: съ любовїю, "съ.

118. From F, so too T. M: съдѣловати and then adds и.

119. See note 120.

120. In the original translation the order of the phrases is inverted.

121. [и работающе, а не яко въздъ⟨х҃⟩ бити].

122. See note 123.

123. From F, so too H, except that it begins with the conjunction ни, and T, except that it omits the conjunction и.

124. [повелѣноу]. M then adds: съ любовїю.

125. From F, so too TH. M: недостойна.

126. See note 127.

127. From F. M: при всемь хвалити.

128. [с҃тго и славнаго и дивнаго].

129. [но еже есть оугодно емоу, то творити]. T simply omits this but at an early stage an interpolation was made based upon the following phrase. However, its precise wording cannot be established as the three codices all differ:

M : ѵ҃лкооугож⟨д⟩енїа ненависти

F : и ѵ҃лкооугождениꙗ бѣгаи

H : и ѵ҃лкоѳгодиꙗ бѣгати.

130. From T, so too H. M: ѵ҃лкооугодникомъ.

131. M adds: бл҃гое.

132. M adds: единомъ свѣдѹщѹ Бг҃ѹ, яко да въз⟨д⟩асть ти навѣ.

133. From F. [а].

134. From H. M: хвалы, so too FT.

135. See note 136.

136. An interpolation.

137. From H.

138. [страшное и славное его пришествиꙗ].

139. From F. M: пришествїе (!), so too HT. [ш⟨т⟩шествиꙗ].

140. From F, so too H. M: ш⟨т⟩ню⟨д⟩ (!).

141. M adds: и непокоривыимъ, an early interpolation since T has: и непокоривыı⟨ы⟩ правдѣ and H: и васѣмь непокоривыимь.

142. From H. M: всемъ and adds и, so too F.

143. From F, so too H. M: пръмо, so too T.

144. From F, so too HT. [навитисѧ].

145. See note 146.

146. From F, so too H.

147. See note 148.

148. From F, so too T.

149. M adds: и, so too H.

150. [обитель нераꙁрѣшимаѧ].

151. [иже ѥсть на нб̃сѣхъ истиньныи Бг̃; видѣнїе лице в лице; съ агг̃лы ликоствованьѥ].

152. [оц̃и]. Whether this alteration is deliberate or accidental is uncertain.

153. From H.

154. From H.

155. See note 156.

156. From F, so too HT. M: мѫченикы и ап⟨с̃⟩лы.

157. [исповѣдникы и].

158. From H.

159. From H. M: обрѣсти, so too FT.

160. See note 161.

161. [влг⟨х̃⟩ью и улб̃колюбьѥмь г⟨с̃⟩а нашего і⟨с̃⟩са х⟨с̃⟩а].

162. From here the doxologies in the codices of both the original translation and the adaptation vary, see Thomson. Prologomena, n. 165.

ДИМИТЪР КЕНАНОВ
/НРБ/

СИМЕОН МЕТАФРАСТ И СТАРОБЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА

Като дял от средновековната религиозна култура, агиографията е натоварена с важни идеологически задачи. Те пряко се поемат от метатекста /надтекста/[1] в биографичната събитийност на агиографско-реторическата проза: животът на светеца се представя за част от свещеното теологическо време-пространство на Библията. В нейната ценностна йерархия най-високо стои архитипът - митологемата Исус, следван от апостоли, мъченици, преподобни отци, йерарси, и т.н. С тази галерия от обожествени герои се съпоставят или отъждествяват отделните светители. Писателите-проповедници са задължени да прилагат композиционно-изобразителни канони, поощрява се заемането на цитати и подражанието на съчинения от осветените с безгранично признание авторитетни художници на словото /през VII век Трулският събор настоятелно изисква от свещениците в проповедите да се опират предимно на творенията, написани от патристите[2]/. В съгласие с жанровите предписания често самите автори представят творческия процес като пресъставяне, моделиране върху основата на предходни литературни образци.[3] Подобни особености изграждат атмосферата на кодификаторското направление /метафрастиката/ във византийската агиография. Легендите за деянията на светците носят в себе си класовите защитни функции на официалната феодална култура. В даден стадий от живота на обществото обаче се откроява несъответствие между "неподвижното" идейно-художествено съдържание на сказанията и новите идеологически изисквания на обстановката, преобразена от промените в социалните групи, от непрестанната революционна критика срещу светската и духовната аристокрация, провеждана от сподвижниците на еретическите учения, от политическите противници на православието и християнството. Обективно се налага необходимостта от всеобхватна ревизия, която да зачертае остарялото, нефункционалното в съдържанието и формата на литературата, да внесе догматични попълнения - "всеоръжия" против антиканоническото и антифеодалното недоволство. В областта на агиографията този реформаторски процес може да се изрази в тенденция към синтез, към съставяне на еднородни монументални чети-минейни сводове,[4] както е в случая със Симеон Метафраст и неговите последователи във Византия, Грузия, България.

Жанрът на "парафразите", на "метафразите" съществува още в

зората на византийската литература,[5] ала за родоначалник на системното кодификаторско направление се приема логотетът Симеон, живял в края на X век. Към неговото име времето налага названието Метафраст /от μεταφράζω - преразказвам, претворявам, пресъставям/. Най-ранни сведения за писателя-реформатор се срещат в Похвалното слово и Канона за Симеон от Михаил Псел /XI век/, в "Кратко възпоминание за Симеон Логотет..." от грузинския писател и преводач Ефрем Мцире /Младши/ - XI-XII век и в "Доклад към великия цар Алексей" от философа Йоан Ксифилин.[6] Последният довършва прекъснатото дело на Симеон и променя в известна степен агиографските легенди за месеците от февруари до август. Според тия източници, Симеоновите съвременници съзнават, че в сказанията за мъчениците, отците и йерарсите преписвачите са добавили много нови текстови структури, повечето от които са с еретически разсъждения. Самият художествен език е бил остарял и често слушането на такива повествования възбуждало смях, вместо благочестиво умиление /ἔλεος/, тоест не се постигало определеното катарзисно въздействие, което се изисквало от църковната литература, от цялостното храмово богослужение.

Подобни проблеми се изправят пред старобългарската литература след византийското владичество и особено през XIV век, когато в политическата и идеологическата обстановка се зараждат и разгръщат остри сблъсъци. В борбата против ереста на Варлаам и Акиндин исихастите се опират на преработените от Симеон Метафраст слова на Макарий Египетски: "Главизны прѣподобнаго ѡца нашего Макарїа, ѡт словестъ его, прѣтворена Логоѳетомь. PN/150/ главизнь".[7] Веднага след като е актуализиран подборът във Византия между 1360 и 1375 г. се появява и среднобългарски превод /ГПБ-Ленинград, сб. на Ал.Ф. Гилфердинг, № 47, л.241-308/.

Исихастът Евтимий Търновски създава българска метафрастика, която е идейно и художествено превъоръжаване на официалната литература, с цел да се освежи нейното въздействие върху човека. За разлика от византийския кодификатор у Евтимий подчертано се налагат пределната идеологизация, догматичната пристрастеност, търсенето на единство и съвършенство на славянобългарската литература в съгласие с високите естетически схващания на исихастите. Патриарх Евтимий се разграничава от грубия и прост /естествен/ стил и узаконява крайно усложнения реторически възвишен стил "плетение словес",[8] като го обвързва с култа към словото и сърцето в исихастkото движение.[9] В Житието на Петка Епиватска /Търновска/ и в "Похвално слово за великомъченица Неделя" от Патриарх Евтимий се забелязват общи мес-

та с житията на Симеон за Николай Мирликийски и Стефан Нови Изповедник. В търновските Велики Чети-Минеи[10] се внасят Метафрастови творения - житията на Сава Освещени, Теодосий Велики, Йоаникий Велики, Стефан Нови Изповедник, Николай Мирликийски, Йоан Златоуст, Йоан Колебник, за мъченията на Никита, Димитър, Евстратий, Авксентий, Евгений, Мардарий, Орест, и други. От края на XIV век са преводите на три Метафрастови молитви, прилагани в Чина на причестяването,[11] а на българския читател става известна и Хрониката на Симеон Логотет за събитията до 948 година.[12]

В литературата на Търновска България се създава общославянска православна метафрастика, градят се мостове към творческата съкровищница на Симеон Метафраст. Търновската книжовна школа със своите художествени върхове, с идейно обновената система от жанрове се превръща в пътеводен маяк за официалната славянска култура в Югоизточна Европа през XV-XVIII век.

За популярността на византийския писател допринася и налагането на Ерусалимския устав, където под 1 септември четивата се подвеждат с общото заглавие: "Метафрази на Симеон Логотет".[13] В старуруския "Азбуковник" думата "Метафраст" се пояснява: Книга торжественных святых слов, содержащая жития".[14] Названието "Метафраст" онасловява специални сборници, както е в ръкописа на Стефан Доместик от около 1465 г., в търновско-ресавската редакция, където се намират подбраните от Симеон Логотет слова на Йоан Златоуст /"Еклога"/.[15]

Историята на високата Евтимиева метафрастика през XV-XVIII век не е само изучаване на съдбата и литературния живот на Евтимиевите съчинения, а и разкриване на метафрастичните традиции в творчеството на митрополит Киприан, Григорий Цамблак, Константин Костенечки, Владислав Граматик, Димитър Кантакузин и други техни съидейници на Балканите и в Русия. Софийската книжовна школа от XVI век има също пряко отношение към метафрастиката - достатъчно е да се посочи "Житие на Никола Нови Софийски" от Матей Граматик, където се срещат заемки от житийните повести за Стефан Нови Изповедник и Николай Мирликийски.[16]

С метафразите на Дамаскин Студит /XVI век/ се поставя началото на низовата, народната метафрастика. В условията на робство поробените балкански народи загубват повечето от своите образователни средища. Обикновеният човек се отчуждава от изящния литературен език. И идва времето на култа към простия /естествен/ език - оръжие за обединяване /консолидиране/ на етноса. Да си припомним една аналогия -

идеите на Новия завет завладяват робите на Римската империя. Сред причините за това е обстоятелството, че книгите на евангелистите и апостолите са написани на "койне", на говоримия гръцки език, общ за разноезичните народи, колонизирани от Александър Македонски.[17] Принципът на стиловата и езиковата достъпност при Студит всъщност социализира литературното съдържание, в което започват да проникват реалните проблеми на робския живот. Култът към простия /говорим ия/ език съзнателно се подчертава в самите надслови - ето как е озаглавена Дамаскиновата преработка на Метафрастовото житие за Николай Мирликийски в сборника "Съкровище", издаден за първи път във Венеция през 1558 година: " Βίος καὶ πολιτεῖα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νικολάου... μεταφρασθεὶς εἰς την κοινὴν γλῶσσαν."[18] Някои наши дамаскинари извършват смели метафрази и твърде много се отдалечават от оригинала /срв. явлението "побългаряване" във възрожденската книжнина/. За пример може да се посочи приспособяването на Евтимиевото житие за св.Петка. Неговите трансформации преминават на два етапа: на книжовен език - с придържане към авторовия текст в Ханджарския ръкопис /1686/, и на новобългарски език - със свободно отношение към авторовия текст, както е в Тихонравовия дамаскин /XVII век/.[19]

Откритата социална енергия на народния език се осъзнава от първоапостола на българското възраждане Паисий Хилендарски и неговите следовници.[20] Така чрез дамаскинарите и първите ни възрожденци народната метафрастика запалва огъня на Новото време.

Безспорно е, че метафрастиката е ключова и същевременно непроучена област от византийско-българските културни взаимоотношения. Делото на Симеон Метафраст присъствува дейно до XIX век в литературното развитие на европейския Югоизток. За дълготрайния интерес от значение са и редица фактори като четиминеите на митрополит Макарий, Дмитрий Ростовски, Агапий Критски /Ландос/, и други.[21]

В заключение нека обобщим направените по-горе наблюдения:

1. Обществените си функции средновековната литература актуализира с помощта на метафрастиката чрез всеобхватна преоценка на естетическите ценности, на художествената форма и съдържание. Симеон Метафраст запазва основното ядро на текстовете и ги идеологизира. В стилистичен план метафразите му са средина между високия и народния стил.

2. През XIV век създател на общославянската православна метафрастика е Патриарх Евтимий Търновски. Той обръща особено внимание

на правописа. Неговите съчинения са предълно идеологизирани, като в тях е разработен и наложен високият художествен език и стил "плетение словес", съобразен с култа към словото и сърцето в исихастkото учение.

3. За консолидирането на поробените етнически общности на Балканите през XVI-XVIII век изключителна роля изиграва народният език и низовата метафрастика на Дамаскин Студит и българските дамаскинари.

БЕЛЕЖКИ

1. Срв. Зарев, П., Теория на литературата. Т.1, С., 1979, с.214-217.
2. Иванова-Мирчева, Д. Йоан Екзарх Български. Т.1. Слова, С., 1971, с.8.
3. Срв. Симеон Метафраст. "Житие на Николай Мирликийски". - В:Византийские легенды. Л., 1972, с.140: "Житие божественного Николая нам должно по мере своих сил пересказать его и представить словом".
4. Берман, Б.И. Читатель жития /Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия/. - В:Художественний язык Средневековья. М., 1982, с.160.
5. Нонн Панополитански /V век/ преразказва Евангелието от Йоан в хекзаметри с Омировски обрати. Вж.: Аверинцев, С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с.145-147. Метафрастиката преди Симеон Метафраст - това е тема за друго изследване. Изключителни заслуги тук имат първите старобългарски писатели /Кирил и Методий, Климент Охридски, Йоан Екзарх, Константин Преславски/. Сигурно е, че ще се забележат аналогии и връзки със следващите поколения славянски творци на словото. Срв. Mulič, M. Srpski izvori "Pletenia sloves". - Djela, Kn.L.2, Saraevo, 1975. Вж. и уточняващите бележки на Георгиев, Е. Основи на славистиката и българистиката. С., 1979, с.157-158.
6. Подробно за тези източници и библиография вж. Кенанов, Д. Симеон Метафраст и Търновската книжовна школа. - В:Търновска книжовна школа. Т.4, С., 1985, с.27-30.
7. Пак там, с.31-34.
8. Поетичният език чрез "отстранение" преодолява автоматизма, с който се възприемат обектите на действителността, или с други думи - езикът на литературата трябва да носи със себе си удиви-

телното.: Шкловски, В. Изкуството като похват. - Факел., кн.1, 1986, с.174, 178.

9. Друг е въпросът, че принципът за уместност на речта предполага стилово и езиково съобразяване с обекта на повествование и със социологическия контекст, т.е. с особеностите на възприемателите, за които е предназначен художественият текст.
10. Zamfiresku, D. The great reading menologies of Tirnovo. Bucharest, 1982; Русев, П. Естетика и майсторство на писателите от Евтимиевата книжовна школа. С., 1983, с.21-22.
11. Кенанов, Д. Симеон Метафраст..., с.34-35.
12. Речник на българската литература. Т.3, С., 1982, с.546-547.
13. Виноградов, В.П. Уставные чтения. Вып.1. Уставная регламентация чтений в греческой церкви. Сергиев Посад, 1914, с.172.
14. Карпов, А. Азбуковники или алфавиты иностранных речей. Казань, 1878, с.195.
15. Богдановић, Д. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978, с.157, ркп.400; Срв. Мошин, Вл. ћирилски рукописи у повјесном музеју Хрвтске. - В:Копитарева збирка словенских рукописа и Цојсов ћирилски одломак у Лоублоани. Београд. 1971, с.88-95.
16. Вж. Райчинов, С. Софийският книжовен център и Рилският манастир през XVI век. - Старобългарска литература, кн.11, 1982, с.71-77.
17. По Косидовски, З. Евангелски сказания. С., 1982, с.38-39.
18. Θησαυρός Δαμασκηνοῦ Στουδίτου, /1806?/, σ. 272, НБКМ-София, R.гр.806.10.
19. Вж.: Драгова, Н. Жанрова трансформация на Евтимиевото житие за Петка Търновска през XVI-XVIII век. - В:Търновска книжовна школа. Т.4, С., 1985, с.93; В сравнение с Дамаскиновата преработка на Метафрастовото житие за Николай Мирликийски преводът в Тихонравовия дамаскин е подложен на значителни изменения. Срв.Демина, Е.И. Тихонравовский дамаскин. Т.1, С., 1968, с. 130-131.
20. Вж. Ничев, Ал., За израза "прост български език". - Език и литература, кн.5, 1984, с.91-93.
21. Преводач на Агапиевите метафрази е Йосиф Брадати. Вж.:Петканова, Д. Хилядолетна литература. С., 1974, с.192-193, 196-209.

ХРИСТО ТРЕНДАФИЛОВ
/НРБ/

СКАЗАНИЕ ЗА БУКВИТЕ НА ЧЕРНОРИЗЕЦ ХРАБЪР. РЕЦЕПЦИЯ И ФУНКЦИЯ

Известно е, че от откриването през 1824 г.[1] за науката, съчинението "За буквите" на старобългарския писател Черноризец Храбър постави пред медиевистичната наука цял кръг трудни за разрешаване въпроси. Те бяха свързани преди всичко с идентифицирането на неговия автор, с времето и мястото на написване, с уточняването на жанра и азбуката, която се отстоява. Излизането на пространната и изчерпателна монография на К.Куев през 1967 година[2] придвижи решаването на тези проблеми значително напред и облекчи в голяма степен по-нататъшното проучване на творбата. Въз от обстоятелствения анализ на главните проблеми ученият публикува и 73 преписа и 2 преправки на "За буквите"[3]. Както подчертава Д.Петканова, "Като чете човек богатия с фактически материал труд на К.Куев, струва му се, че всичко около Храбър е вече казано ..."[4].

Действително с монографията на Куев въпросът бе поставен на много здрава фактическа основа, която можеше само да импулсира към нови изследвания. Така съвсем естествено се появи и нов засилен интерес към различни аспекти на творбата. През 1980 г. се появи монографията на А.Д.Косова,[5] посветена главно на текстологическо-едиционни въпроси; през 1981 г. излезе съветски превод на съчинението с хубав коментар от Б.Н.Флоря,[6] а през 1984 г. и книгата на Д.Петканова.[7] Могат да се отбележат и някои статии, отнасящи се до отделни негови страни.[8] Всички тези разработки, независимо от тяхната гледна точка, имат една обща основа - монографията на К. Куев. Очевидно изследването на "За буквите" навлиза в период на нова интензивност, която може би заслужава отделен форум.

Между въпросите, които не изглеждат в нужната степен решени, продължава да предизвиква интерес изначалното предназначение на съчинението. То от своя страна е свързано с уточняването на неговия жанр и автор. Сложната взаимовръзка между тези проблеми много добре е доловена и посочена от Б.Н.Флоря: "Пъстротата от атрибуции /на "за буквите" - б.м.Х.Т./ е свързана преди всичко с това, че сред изследователите няма единство относно целта на написване на трактата "За буквите", а без определянето на тази цел естествено не може да бъде решен окончателно и въпросът за авторството.[9] Приемайки

обобщението на съветския изследовател, ще направим опит да разгледаме отново два въпроса, към които в последно време науката или е прибавила малко, или не е засягала въобще източниците на съчинението и функционалността на неговата рецепция в исторически слагащата се ръкописна традиция. Тези въпроси са свързани помежду си и на свой ред пораждат нов кръг проблеми от различно естество. Първото обстойно уточняване на изворите на Храбровата творба прави В.Ягич.[10] Той доказва, че така съществените сведения за произхода на гръцкото писмо, които се съдържат в нея, водят своето начало от схолията към Граматиката на Псевдо-Теодосий. Ягич посочва също така, че известията за приоритета на сирийския език възхождат към Теодорит Кирски, а за превода на Стария завет на гръцки език към Епифаний Кипърски и Евсевий Кесарийски. Много важен принос представлява статията на А.Достал,[11] в която аргументирано е изведен друг източник на Храбърохомията към Граматиката на Дионисий Тракийски. Рекапитулация на въпроса е направена в книгата на К.Куев, който добавя и други предполагаеми източници.[12] Последен с изворите на Храбър се занимава Ст.Гечев.[13] Според него най-старият ръкопис, който съдържа схомията към Граматиката на Дионисий Тракийски, е т.нар. Венециански кодекс от X век, където се намират и най-старите преписи на "Илиада" и "Одисея". Кодексът е бил съставен от известния преподавател в Константинополския университет Комитес, при когото вероятно се е учил и бъдещият български цар Симеон.[14]

Прави впечатление, че два от основните източници на "За буквите" представляват схолии към граматически трактати. Казвам основни, защото те са значителни по обем за размерите на текста и защото именно чрез тях Храбър гради своята идея за съизмеримостта и превъзходството на славянската азбука пред гръцката. Както е известно, схолията /от σχόλια/ е късноантичен жанр, който играе ролята на кратък въвеждащ коментар към друга изучавана дисциплина, т.е. той се е сложил исторически с чисто педагогическа цел. /В началото това са били мартикалии по полето на ръкописа, които впоследствие са събирани и преписвани/. Значителна част от средновековните схолии са анонимни.[15] Възниква въпросът - ако главен извор на "За буквите" са били встъпителни коментари към филологико-граматически трактати, то не е ли било замислено и самото съчинение в своя пръв вариант като въвеждащ коментар към някакъв друг филологически труд?

Естествено само на базата на тези съображения не биха могли да се правят особени изводи. Затова би трябвало да се потърсят и други доводи.

Много показателна за възможността да бъде разкрито изконното предназначение на "За буквите" е рецепцията му в ръкописната традиция. Как старите книжовници са прочели творбата, коя от нейните функции са счели за доминираща и как в крайна сметка са я превели на езика на своето време? Литературната рецепция през Средновековието въобще не е изучена, макар че самото ръкописно битуване на изследвания материал съдържа почти готови резултати. Нашите наблюдения се опират изцяло на публикуваните в монографията на К.Куев 73 преписа, без новооткритите преписи и преправките. Трябва да се отбележи, че при публикуването на преписите не навсякъде пълно е отбелязано ръкописното обкръжение, в което се е намирало съчинението на Храбър.

За около 20 преписа ние нямаме достатъчно пълна представа. Въпреки това наблюденията дадоха резултати, които изглеждат показателни. Възприемането на "За буквите" в славянската ръкописна традиция е вървяло главно в три направления:

I. Летописна рецепция.

В 5 случая "За буквите" попада в ръкописи, съдържащи различни видове летописни съчинения.

II. Догматико-богословска рецепция. В 13 случая съчинението на Храбър е в обкръжение с преобладаващо догматично и богословско съдържание: "Шестоднев" и "Небеса" на Йоан Екзарх, "Написание за правата вяра" на Константин-Кирил Философ, Диалектиката на Йоан Дамаскин и други трудове на отците на църквата.

III. Филологическа рецепция. В най-много случаи "За буквите" се намира в обкръжение на учебно-филологически и граматически съчинения, на съчинения, даващи сведения за славянската писменост:

-С граматически трактат на Константин Костенечки-3 пъти;
-С първата славянска граматика /За осемте части на речта/, приписвана на Йоан Екзарх-6 пъти;
-С предисловието на Йоан Екзарх към превода на "Небеса"-6 пъти;
-С компилацията "Сказание за славянските книги"-2 пъти;
-С алфавит-4 пъти;
-Със статии с общограматическо съдържание-2 пъти;
-12 пъти влиза в състава на руските азбуковници, като в 5 от тях Храбровото съчинение е поставено в самото начало на ръкописа като встъпление;
-С граматиката на Лаврентий Зизаний-1 път;
-С кратката композиция "За началото на руската писменост"-1 път;
-Влиза в състава на първите руски буквари.

От направения преглед се вижда, че старите славянски книжовници са схващали съчинението на Черноризец Храбър преди всичко от неговата филологико-граматическа страна, оценявайки сведенията за гръцката и славянската азбука. Поставянето му в обкръжението на богословски и догматични трудове е узаконявало свещеността на славянската азбука с книги от най-висока инстанция. А поставянето му редом с историко-летописни съчинения говори за това, че творбата на Храбър е била схващана като история на създаването на славянската писменост. И в трите случаи обаче е налице мощна политическа актуализация, която е била особено силна при неговото първоначално написване. Но този полемичен или дори публицистичен според някои[16] патос е бил по всяка вероятност вместен в други рамки; налице е още един пример на така характерния за средновековната литература синкретизъм.[17]

Трите потока на рецепцията на "За буквите" всъщност отразяват три идейно-тематични пласта в творбата. Съобразно идеологическите императиви на епохата си книжовниците са давали в своя прочит приоритет на един от пластовете. Както бе показано, най-масово се оказа възприеман филологическият пласт; обстоятелство, което хвърля още увереност на предположението за изначално граматико-педагогическо назначение на съчинението. Особено насочващо в това отношение е окръжението на "За буквите" в Почаевския препис от XVI в.[18] В него влизат Граматиката на Йоан Екзарх и извлечение от граматическия трактат на Константин Костенечки. Показателни също така са други преписи - Музеен от 17 в. /тук имаме Граматиката на Йоан Екзарх, "Небеса" в превод на Йоан Екзарх, "За буквите", алфавит, правописни правила/[19] Синодален от 17 в. /Граматиката на Йоан Екзарх, Граматиката на Лаврентий Зизаний, Диалектиката на Йоан Дамаскин, Реторика/.[20]

И така изнесените съображения около източниците и рецепцията на "За буквите" водят към предположението, че съчинението е имало първоначално назначение да въведе към определена дисциплина или сборник от буквварен тип, като същевременно отговаря на най-важните обществени въпроси на своето време. В този план от известно уточнение се нуждае и жанровото диференциране на творбата като апология, т.е. защита и възхвала на славянската писменост. Това определение се е наложило в науката.[21] Трябва да се каже, че този жанр няма традиции в старите славянски литератури и Храбровото съчинение стои изолирано, вън от системата. Дефинирането му като антигръцко полемично слово също води към прецедент. Известно е, че жанрът вер-

ска полемика е силно развит в старите славянски литератури - антиюдейска, антиислямска, антиеретическа, антилатинска. Но антигръцки полемики няма, ако изключим някои акценти в двете преправки на Храбровата творба. Това се потвърждава, струва ми се, от съдържателния разбор. По С.Г.Вилински тя се разделя на 10 глави, чиято проблематика може да се резюмира по следния начин:[22]

1. Писмото при славяните езичници.
2. Необходимост от собствено славянско писмо.
3. Славянско писмо в сравнение с еврейското и гръцкото.
4,5. Славянското писмо в съпоставка с гръцкото.
6. Славянското писмо в световен план.
7. Славянската азбука и превод на свещените книги в сравнение с гръцките.
8. Етапи на гръцкия библейски превод в съпоставка със славянските.
9. Отношение към създателите на писмото при гърци и славяни.
10. Обещание, че ще бъдат разгледани и други въпроси на друго място.

С други думи Сказанието на Храбър разкрива историята и особеностите на славянското писмо в съпоставка с писмото на други народи, преди всичко на гръцкото, утвърждавайки с полемичен тон на редица места правото на неговото съществуване.

За изначална педагогическа функция на "За буквите", за това, че то би могло да предхожда друго съчинение, говорят още някои места в неговия текст. Най-напред това е известното сравнение, което Храбър прави между осведомеността на гръцките книгъчиа и славянските Боукара : аще въпросиши книгъчиа гръчьскыа гл҃а. кто вы єсть писмєна створилъ или книгы прѣложилъ или въ коє врѣма, то ꙗзы҆ц҃и ѡ҃ нихь вѣдать. аще ли въпросиши словѣнскыа боукара гл҃а. кто вы писмєна створилъ єсть, или книгы прѣложилъ, то вьси вѣдать, и ѡвѣщавше рєкѫть, стыи Кѡстантинъ философъ нарицаємыи Кирилъ тъ намь писмєна створи и книгы прѣложи. и Мєѳодие братъ єго. нако въ... въ лѣта же ѡ҃ създанниа въсєго мира ,ѕ҃ т҃ ѯ҃ г҃.

Това е едно от малкото свидетелства за характерана учебното дело в ранносредновековна България. То отразява както наблюденията на автора над начина на преподаване у нас, така и погледа му върху византийското /може би начално/ образование. С други думи, този училищен фрагмент е намек за предназначението на Сказанието. Пак в тази връзка може да се погледне още веднъж и към заключителните думи на Храбър: Сѫть же и ини ѡ҃вѣти,[23] аже и индє ꙗрєчемь. а минѣ нѣсть врѣма. Според някои изследователи изразът нѣсть врѣма е еквивалентен на съответния гръцки израз ἄνευ καιροῦ, т.е. не е

подходящ случаят, не е удобен моментът. Вероятно по този начин Черноризец Храбър е ограничил своите отговори с оглед на тяхното пълно излагане в друго, по-пространно и свързано с неговото съчинение.

Ако приемем, че "За буквите" подобно на своите източници и както сочи рецепцията му в славянската ръкописна традиция, е било написано като политически актуализирано предисловие към определен граматически труд, то естествено възниква въпросът: какъв е бил този труд? И най-вече каква е била необходимостта от този труд в ранния етап на българското просвещение?

Преди всичко изучаването на граматиката е било задължително за нуждите на средното образование, за т.нар. тривиум. В него, както е известно, са влизали граматиката /разбирана в по-широк, общофилологически смисъл/, реториката и философията /диалектиката/. По всяка вероятност на един пръв стадий от развоя на славянското образование са били използвани . гръцки граматики.[24] Но със засилване на стремежа към политическа и културна еманципация е започнало и славянизирането на възприеманите ценности. Издигането на старобългарския език като свещен и богослужебен език е налагало и неговата кодификация в неизбежния сравнителен план с гръцкия. Ако, както ни съобщава Пространното житие на Константин-Кирил,[25] славянският първоучител е превел еврейско граматическо пособие с оглед само на предстоящата дискусия с юдеисти в Хазарския хаганат, то колко по-необходимо е било едно такова ръководство за бързо развиващите се старобългарски език и литература. В старобългарската и старославянските литератури въобще, до появата на граматическия трактат на Константин Костенечки, има само едно съчинение с подчертан граматически характер - Граматиката на Йоан Дамаскин /За осемте части на речта/ в превод на Йоан Екзарх. С възможната връзка на Храбровата творба с този граматически труд ще се занимаем в друга работа. Сега само ще се ограничим с предположението за предисловна функция на "За буквите" и в тази връзка само да се обърне внимание на въпроса за първата славянска граматика.

БЕЛЕЖКИ

1. Калайдович, К.Ф. Йоанн Ексарх Болгарский. М., 1824, с.189-192.
2. Куев, К. Черноризец Храбър. С., 1967.
3. Куев, К. Цит.съч., с.167-172; 187-418.
4. Петканова, Д. Черноризец Храбър. С., 1984, с.23.

5. Косова, А.Д. Черноризец Храбър. О писменех. С., 1980. Авторката говори за 5 новооткрити преписа от сбирката на М.Н.Погодин /с. 77/, за което се готви и специална публикация. Нов препис публикува и М.Дамянова. Об одном интересном моменте в неисследованом списке сочинения Черноризца Храбра "О письменах".- Старобългаристика, кн.3, 1978, с.80-86.
6. Сказания о начале славянской письменности. Вступительная статья перевод и коментарии Б.Н.Флоря. М., 1981, с.175.
7. Петканова, Д. Цит.съч.
8. Срв. Джон-ити, Сато. По поводу состава алфавита в списках сочинения Храбра "О писменехъ".- Старобългаристика, кн.4, 1981, с.50-55; Р.Марти. Стилистические особености апологии Храбра-старобългарска.
9. Сказание о начале словянской письменности..., с.175.
10. Ягич, В. Рассуждения южно-славянской и русской старины о церковно-славянском языке.- Исследования по русскому языку. т.I, СПб., 1895, с.297-302.
11. Dostál, A. Les origines de l'apologie slave par Chrabr.- Byzantinoslavica, XXIV, 2, Praha, 1963, p. 236-246.
12. Куев, К. Цит.съч., с.56-71.
13. Гечев, Ст. Към въпроса за авторството на Храбровата апология. - Лит.мисъл, 1975, кн.4, с.87-102.
14. Гечев, Ст. Цит.съч. Авторът актуализира популярната концепция на В.Н.Златарски за Симеоновото авторство. Срв. Златарски, В.Н. История на българската държава през Средните векове. Т.I, Ч.2, С., 1971, с.820-829.
15. Краткая литературная энциклопедия. Т.VI, М., 1972, с.286.
16. Ср. Динеков, П. Особености на старобългарската публицистика. В : Похвала на старата българска литература. С., 1979, с.128-146.
17. Лихачев, Д.С. Поэтика древнорусской литературы. Издание третье дополненое. М., 1979, с.55-79; Срв. Станчев, Кр. Стилистика и жанрове на старобългарската литература. С., 1985, с.57-58. От своя страна К.Куев дори изцяло свързва "За буквите" с борбата против триезичната ерес; според него произведението е отговор на нападки, а не история на славянската писменост. Срв. Куев, К. Цит.съч., с.151.
18. Куев, К. Цит.съч., с.217-218.
19. Куев, К. Цит.съч., с.278.
20. Куев, К. Цит.съч., с.309.

21. Като аналогия се приема съчинението от К.Куев, А.Достал, Д.Петканова, А.Косова, В.Велчев и др.
22. Вилинский, С.Г. Сказание Черноризца Храбра о письменах славянских. Одесса, 1901; Срв.Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1970, с.442-446.
23. Косова, А.Д. Цит.съч., с.9.
24. Срв.Успенский,Б.Я. Языковая ситуация Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка. М., 1983, с.20.
25. Климент Охридски. Събрани съчинения. Т.III, Пространни жития на Кирил и Методий. С., 1973, с.95.

КОНСТАНТИН МЕЧЕВ
/НРБ/

"СКАЗАНИЕ ЗА БУКВИТЕ" И РЕШЕНИЯТА НА ПРЕСЛАВСКИЯ НАРОДЕН СЪБОР ОТ 893 ГОДИНА

Знаменателна е в средновековната българска история 893 година. Под ръководството на княз Борис Първи тогава се състоял всебългарският Преславски народен събор, който взел решения с дълготрайни положителни последици за целия български народ. Бил свален от престола княз Владимир /889-893/, опитал се да възстанови като официална държавна религия езичеството. "Пред всички" княз Борис повелително заявил на сина си Симеон, комуто поверявал властта, че ако върви по пътя на по-големия си брат, го очаква същата участ. От историческите извори се знае, че Владимир не само бил отстранен от княжески пост, но бил ослепен и хвърлен в затвор: така пише съвременникът на събитията, западният летописец Регино. В също съвременния на станалото домашен писмен извор - т.нар."Разказ за чудото на св.Георги с българина" - се съобщава, че Симеон заел престола "сгнав брата", т.е. той завзел властта насилствено.

Съборът, проведен в новата столица Преслав, за да се даде и по този начин отпор на вътрешната реакция, а също така и на византийската църковна и културна експанзия, узаконил т.нар. в научната литература "ПРЕЛОЖЕНИЕ КНИГЪ", което както установява акад.В.Н.Златарски /"История на българската държава през средните векове", том I, част 2, С., 1927, с.253-258/, може едновременно да означава "превод на книгите" от гръцки на български" и "замяна на книгите", т.е. въвеждане на славянобългарския език като литературен вместо гръко-византийския. Тъкмо при тази напрегната обстановка е било нужно решението на събора да се обоснове идейно-исторически. И като такава защита се възприема стигналото до най-ново време в десетки преписи /досега са издирени повече от осемдесет/ "Сказание за буквите", което по същината на съдържанието си е прослава на славянската писменост и на нейните създатели Константин-Кирил Философ и неговия брат Методий.

Преди повече от десет години /сп."Литературна мисъл", кн.4 от 1975 година/ Стефан Гечев изнесе нови убедителни доказателства в полза на схващането, че автор на това уникално произведение на средновековната българска литература е княз Симеон, възглед, въведен в българската историческа и литературна наука от акад.В.Н.Златарски.

Дълбоките и точни познания на книжовника, съставил "Сказание за буквите", из историята на средиземноморските и близкоизточните писмени култури, наистина, твърде много подхождат на онзи, когото мнозина от съвременниците му наричат "емиаргос", т.е. полугрък и който с решение на Преславския народен събор бил провъзгласен за български княз. При такова народно и бащино доверие пред събора княз Симеон е бил длъжен да "покаже", че е достоен за оказаната му чест и да излезе пред всички със своя културно-строителна програма.

Добре известно е, че в "Сказание за буквите" с необорими аргументи и логика се отстоява гледището за постоянното развитие на културата, за заемките на една цивилизация от друга - заемки, които са естествени в хода на историческия процес. Върху тази здрава идейна основа авторът се противопоставя на византийските нападки срещу славянобългарската писменост - че тя не била "законна", че нямала "богоустановен характер", както се смятало, че били "признати" старите езици на евреи, гърци и римляни. В "Сказанието" подобни разбирания са съкрушително оборени, като по този начин били отречени и доводите на ония вътрешни и външни дейци, които били привърженици на мисълта, че в Българската държава трябва да се чете и пише на гръко-византийски.

С такава трудна за решение задача е можел да се заеме най-вече княз Симеон /до поемането на властта монах/, получил образование във Византия - там, където бил учил и създателят на славянското писмо Константин-Кирил Философ. Впрочем в "Сказание за буквите" се атакува триезичната теория почти със същите доводи, с които си послужил Константин-Кирил Философ при диспута си с латинските богослови във Венеция през есента на 867 година. В този смисъл "Сказанието" е в еднаква степен възхвала на славянобългарското писмо и на неговия създател Константин-Кирил.

Наистина подходящо е било именно на Преславския народен събор да се прославя Първоучителят, чието дело е било оспорвано в България и извън нея от гръцкото духовенство, което повече от двадесет години е било "наставник" на българския народ в новата християнска вяра. Това и обяснява защо в "Сказанието" се уточнява, че са били още "живи, които са виждали" Кирил и Методий. Тази подробност, позната засега само по няколко от многобройните преписи на текста, е органична съставка на първообраза, а не интерполация в него, както твърдят някои слависти. На събора са присъствували поне някои от учениците на Кирил и Методий /Климент, Наум, Константин Преславски/, които през 886 година са пристигнали от

Моравия в България. Уместно е било пред тях като живи свидетели на пътя, извървян дотогава от славянското писмо, да се прославят ония, които са го създали и с които те в продължение на много години са работили съвместно.

Ето защо има основание гледището, че надсловът на някои от най-старите преписи /"О писменехъ чрънъризца храбра"/ е по-вярно да се предава на сегашен български език като "За буквите на храбрия черноризец", а не като "За буквите" от Черноризец Храбър, както е общоприето в научната и в популярната славистична и българистична литература. Ако заглавието се възприеме и изтълкува в този смисъл, излиза, че "храбрият черноризец" е не който и да е, а създателят на славянското писмо Константин-Кирил Философ, а не съставителят на Апологията. На една стъгда като Преславския държавен и църковен народен събор, където писмото на Кирил и Методий е било възприето като официален държавен и културен език, подходящо е било създателят на това писмо да бъде наречен "храбър черноризец". Защото смелост е било в противоречие и борба срещу вековноустановени правила да се създаде ново писмо, а смелост е било също така това писмо да се наложи за официално в Българската държава, след като Византия е била против. По този начин се получава едно "равенство" с историческо измерение - храбрецът да бъде възхваляван от храбрец: храбрият млад княз Симеон да слави храбрия млад монах Константин Философ, дръзнал през 855 година да постави началото на третата класическа литература на народен език в Европа - старобългарската, да я постави наравно с литературите на древните гърци и римляни. Образованият млад княз сполучливо е характеризирал Константин като "черноризец", какъвто сам той е бил до свикването на събора в Преслав.

Не без връзка с всичко това в началото на "Сказанието" е изтъкнато, че след като се ползвали за писмени цели "черти" и "резки", славяните също така продължително са използвали за същата цел римски и гръцки букви. Знае се, че именно така е било в България: от 866 до 870 година в нейните предели са проповядвали римски свещеници, а от 870 година насетне - гръцки. Затова и така убедено се сочи, че с тези две азбуки не е възможно да се записват и изписват добре думи като "бог", "живот", "юност" и много други подобни на тях. Подбирането на думата "бог" е направено не току-така: както е казал Константин-Кирил Философ при спора си във Венеция, "бог" трябва да се слави от всички народи на свой език, както е препоръчано в Псалтира: "Хвалете бога всички народи".

Оспорва се също така и твърдението на гръцките духовници и

на съгласните с тях, че било възможно азбуката да се състои само от 24 букви - колкото на брой били гръцките. Авторът на "Сказанието" обаче привежда данни, според които излиза, че и гръцките букви били тридесет и осем - толкова, колкото били и славянските. При това гръцките букви били плод на дългогодишни усилия и техните съставители били седем писатели-езичници, докато славянската писменост Константин-Кирил Философ създал сам и за кратко време му помагал само неговият роден брат Методий. Освен това преводачите на Светото писание от еврейски на гръцки били седемдесет души, а превода от гръцки на славянски Константин-Кирил, подпомогнат само от брат си Методий, извършил сам. Как тогава той да не е "храбър черноризец", поел върху себе си задължението на десетки.

Тази прослава на славянското писмо и на неговия създател е била прогласена на едно всебългарско народно събрание, което е направило своя исторически избор. И този избор е бил правилен, щом като след 893 година започва "Златният век" на българската писмена култура, период, свързан пряко с името на княз /сетне цар/ Симеон, който още в началото на своето управление говори, че малцина от образованите гърци знаят кога и кой е създал писмото, докато славянските азбукарчета /първолачета/ запитат ли ги за същото, знаят и отговарят: - славянското писмо е било изнамерено по времето на гръцкия цар Михаил, на българския княз Борис, на моравския княз Растица и на блатненския /нанонски/ княз Коцел в годината от сътворението на света 6363. Не могат да се възприемат за окончателно решение на въпроса твърденията, че тук става дума за 863 година, защото авторът на "Сказание за буквите" бил използвал в своята хронология александрийското летоброене, което оперира с коефициент от 5500 години от "Сътворението на света" до "Рождество Христово", а не с коефициента, който ползва цариградската хронологическа система - 5508 години. Тук не се отчита и важният в историческо отношение факт, че ако писмото е било създадено в 863 година, то е било "поръчано" на Кирил, докато другото изчисление се свързва с духа на неговата личност: да състави писмото по собствен почин - поради което и надсловът на "Сказание за буквите" го нарича "храбър черноризец". Такъв осъществен замисъл е бил наистина по силите само на титан, на "исполин", както нарича не един път Константин-Кирил Философ академик Д.С.Лихачов.

По-близо до истината ще бъде, ако се каже, че в България през IX в. най-добре са знаели кога е възникнало писмото, защото от текста на "Сказанието" не е трудно да се установи, че в него

се възхвалява кирилската азбука, а не глаголицата, която братята са сътворили през 863 година, за да отидат в Моравия с едно "неутрално" по външна форма писмо, което да не наподобява нито гръцката, нито латинската писмена система. Славянските първоучители отлично са знаели, че Моравия и Панония са спорна зона между Римската и Цариградската църква. Един такъв подход също е израз на умение и храброст и още повече на предвидливост, която е едно от имената на храбростта. При това със своите тридесет и осем букви двете славянски азбуки резонират на писмената традиция на прославянчените прабългари, които подобно на другите тюркски народи са използвали като писмени знаци тридесет и осем руни.

Ето защо основателно са постъпвали ония средновековни славянски книжовници, главно руски, които в по-късните преписи на "Сказанието" предават надслова "О писменехъ Чрънориза Храбра" като "Слово как Константин-Кирил Философ създаде славянското писмо и книгите преведи от гръцки на славянски език". Това тълкуване е по същество описателен преразказ на сбитата стара форма. Чрез това осмисляне на стария надслов е била подкрепяна и мисълта на "Сказанието", че славянското писмо е било израз и проява на "божията милост към СЛАВЯНСКИЯ РОД", за да се приобщи и той към великите народи, притежаващи свое писмо, както се е изразил император Михаил III в отговор на посланието, изпратено му от моравския княз Ростислав. В "Сказанието" пък точно така е казано: Константин-Кирил Философ е бил създал своите 38 славянски букви, като с тях бог се смилил над славянския род /"Помиловав родъ словенскии"/. По този начин отново е нанесен удар на отрицателите, които във Венеция упреквали Кирил, че сам е изнамерил писмото си, което не било от бога, не било изнамерено от св.Йероним, или от римския папа и така нататък.

Нужно е още да се добави, че през 893 година ученикът на Кирил - Климент, бил провъзгласен за пръв български епископ на тогавашните български земи в Македония. Има много основания да се приеме, че около това време, в съгласие и в подкрепа на "Сказание за буквите", той е написал Краткото житие на Константин-Кирил Философ /т.нар. "Успение Кирилово"/, в което пряко и недвусмислено е записано, че учителят му бил българин и преди да замине за Моравия в 863 година, е проповядвал "със славянски книги" между българските славяни по долината на река Брегалница. По този начин на княз Симеон е било действено съдействувано, за да се превърне неговата прослава на славянското писмо и на неговия създател Константин-Кирил Философ в общобългарска културно-строителна програма, в мани-

фест на българославянската културна самобитност.

Всичко това следва отново да се припомни, защото от историческите решения на Преславския народен събор от 893 година скоро ще се изпълнят пълни единадесет века. Изнесените данни и съображения са от естество да подкрепят изказаната през 1933 година теза от акад.Иван Гошел /статията му: "Монашеско храбро воюване" и Черноризец Храбър - сб.Л.Милетич. С., 1933/, че наистина надсловът на "Сказанието" е възможно и основателно да се тълкува и по друг начин. Както е известно, и Григорий Илински търсеше автора на "Сказанието" - той смяташе, че е възможно прочутата Апология на славянската писменост да е написана от Йоан Екзарх.

Предлаганото обяснение не обеднява представата за българската литература от края на IX и началото на X век. То само уточнява името и заслугите на един автор, който наистина много е скъпял времето си, но все пак то му е било достатъчно да обезсмърти името си в няколко десетки реда, с които по своему се изравнява с "храбрия черноризец", пред когото се прекланя.

ДИМИТРИОС ГОНИС
/Гърция/

СВ.РОМИЛ ОТ ЖИТИЕТО НА РОМИЛ БДИНСКИ И МОНАХ РОМАН ОТ ЖИТИЕТО НА ТЕОДОСИЙ ТЪРНОВСКИ

Един от най-интересните проблеми, свързани с историята на исихастkото движение в България оkоло средата на XIV век, е проблемът за отъждествяването или не на монаха Роман и на монаха Роман-Ромил, kоито се споменават съответно в Житието на преп.Теодосий Търновски /произведение на вселенския патриарх Калист I/[1] и в Житието на преп.Ромил[2] /произведение на монаха Григорий/[3]. Този проблем ще се постарая да представя и разгледам в настоящия доклад. За да бъда по-добре разбран, ще опиша бегло /в едри черти/ kak се появяват тези две лица в двата горепосочени източниkа.

Според Житието на преп.Теодосий Роман бил благородниk и произхождал от семейството на забележителни и прославени родители. Kakто изглежда, бил монах в някой си манастир във Велиko Търново. Когато се появил преп.Теодосий в Търново с цел да уреди дела на преп. Григорий Синаит, Роман с много усилия успял да убеди Теодосий да го вземе заедно със себе си в Парория. Taka действително и станало. Впоследствие Роман отишъл в град Сливен по работа на манастира. Оттам го взел Теодосий след смъртта на Григорий. И двамата заедно се отправили kъм Света гора. Поради османските нашествия Теодосий го убедил да се върне в България. По-kъсно и двамата се срещнали в Сливен. За един kратък период от време те били монаси в Емонската планина близо до град Несебър и след това, почти 15 години - в Килифаревския манастир kрай Търново.[4] Когато се появила еврейската ерес, Роман придружил Теодосий при неговото отиване в двореца.[5] Живели заедно в Търново до заминаването на Теодосий за Цариград. В XXX-та глава, kоято явно е по-kъсна прибавkа, съществуват следните сведения за Роман: Теодосий,преди заминаването си, определил Роман за игумен на манастира. Последният заместил успешно Теодосий. Починал на 17 февруари, след kато предварително събрал братята от манастира и им оповестил последните си завети.[6]

Според Житието на преп.Ромил, Роман /= Ромил/ бил роден в град Видин от баща ромей и майkа българkа и носел светското име Райko. Въпреки че родителите му го били предопределили за брачен живот,[7] той напуснал дома си и постъпил в манастира на св.Богородица Пътеводителkа в Търново. Там бил подстриган за монах и получил мона-

шеското има Роман.[8] Когато научил за построяването на манастир от Григорий Синаит в Парория с разрешение на игумена си заедно с монаха Иларион напуснали манастира и отишли в Парория.[9] От Парория се отдалечил три пъти.[10] По време на последния си петгодишен престой в Парория получил великата монашеска схима и новото име Ромил.[11] След това дошъл в Света гора /Атон/,[12] където останал до 1371 г. Поражението на сърбите през тази година[13] предизвикало паника между монасите. Ромил потърсил убежище в Авлона на Адриатическо море[14] и впоследствие в Сърбия - в манастира Раваница, където починал след 1381 год.[15] Такава е картината на Романовците в двете жития.

Много изследователи, пряко или косвено, заеха позиция по проблема и застанаха на страната на отъждествяването или на разграничаването на двамата Романовци от двете житиета.[16] Най-изтъкнатият привърженик на отъждествяването на двамата Романовци е В.Сл.Киселков.[17] Според него двамата Романовци трябва да се отъждествят по следните причини: 1. И двамата Романовци произхождат от България; 2. И двамата носят същото духовно име /Роман/; 3. И двамата живеят през същата епоха; 4. И двамата, преди заминаването за Парория, живеят в манастира на св.Богородица Пътеводителка в Търново; 5. И двамата били послушници по същото време в Парория; 6. И двамата били заведени там по същото време и даже от Теодосий; 7. И двамата напуснали по същото време Парория, върнали се в България и впоследствие заминали за Атон.[18]

Тези свои позиции Киселков излага в добре познатата си работа: "Житието на св.Теодосий Търновски като исторически паметник" /София 1926 г./. Цялата негова аргументация цели от началото да докаже, че Житието на преп.Теодосий не е дело на патриарх Калист, а на някой по-късен български книжовник /Псевдокалист/. Отъждествяването на двамата Романовци обслужва неговата цел, защото между двете жития съществуват неизгладими противоречия. Всички различия приписва за сметка на съставителя на Житието на преп.Теодосий. Киселков характеризира като "чист мит" и творчество на Псевдокалист завръщането на Роман от Атон в България и по-нататъшната му дейност в тази страна. Говори също за хронологични неточности в Житието на преп. Теодосий и на базата на вътрешни свидетелствувания поставя заминаването на Теодосий за Цариград най-рано през 1365 год., смъртта му - най-рано на 27 ноември 1365 год., смъртта на Роман - най-рано на 17 февруари 1366 год. Калист обаче починал през 1364 год. Следователно никой не можел да твърди, че Роман бил починал през 1366 год., след като е живял след тази дата най-малко още 15 години.[19]

Но време е да изложа личните си възгледи по този въпрос. Не съм съгласен с отъждествяването на дзамата Романовци от двете жития. Аргументацията на Киселков е слаба, обща и неопределена. От седемте аргумента, които той привежда, за да подкрепи своя възглед, само три отговарят на истината, т.е. 1, 2 и 3 точка, според които и двамата Романовци произхождат от България, носят същото духовно име и живеят през тази епоха. Но не е възможно такива аргументи да поддържат цялата постройка на Киселков. По-долу ще изложа систематично причините за моето противоположно мнение. За да се избягнат обърквания и повторения, единият Роман от Житието на преп.Ромил ще се нарича Ромил, а другият Роман от Житието на преп.Теодосий ще се назовава Роман.

Отъждествяването следователно на Ромил и Роман е невъзможно по следните сериозни причини:

1. Истина е, че и двамата произхождат от България, но докато за Ромил е ясно, че произхождал от град Видин от заможни, но не много богати родители /бащата - ромей, майката - българка/,[20] за Роман знаем просто, че е бил благородник и произлизал от семейството на благородни и прославени родители.[21]

2. Истина е, че и двамата носят същото духовно име - Роман, но това важи само за един определен период от време. Роман от Житието на преп.Ромил, когато пристигнал за последен път в Парория, построил колибата си във вътрешността на планината и там живял като монах. Тогава получил и великата монашеска схима и съгласно с монашеската традиция променил духовното си име. Приел името Ромил.[22] Този акт отговаря на твърдата традиция, която е надделяла в Православната църква. Когато един човек от народа /лаик/ става монах, или когато един малосхимник става великосхимник, променя името си. В повечето случаи тази промяна не е своеволна, но следва един канон. Новото име носи същата начална буква с тази на предишното име. Така и в настоящия случай лаикът Райко,[23] когато се постригва за монах, става Роман,[24] и по-късно, когато става великосхимник, се нарекъл Ромил.[25] Като великосхимник значи Роман приел името Ромил. Затова и Житието му носи наименованието "Житие и жизн и отчасти разказ за чудеса на новопросиялия се отец наш Ромил",[26] и двете му монашески имена /Роман - Ромил/ се сменят не своеволно в текста. Роман[27] или Калороман[28] се нарича от деня на постригването му в манастира на св.Богородица Пътеводителка в Търново почти до деня, в който получил великата монашеска схима и новото име /Ромил/. Само един път през този период, може би от невнимание или от грешка на

преписвача е наречен Ромил.[29] Ромил се нарича в заглавието,[30] в началото на разказа[31] и от деня на получаването на великата схима и след това.[32]

И тъй, докато Роман от Житието на преп.Ромил се преименувал Ромил и така бил познат, Роман от Житието на преп.Теодосий носел винаги същото това име.[33]

3. Не е истина, че и двамата живеели в манастира на св.Богородица Пътеводителка преди заминаването си за Парория. Докато за Ромил е доказано, че бил послушник в този манастир, където бил постриган за монах и бил преименуван Роман,[34] за манастира на покаянието на Роман в Търново нищо не ни е известно. Истина е, че при срещата си с Теодосий Роман му говорил за старата им дружба,[35] но това не доказва, че и двамата били живели в манастира на св.Богородица Пътеводителка, както твърди Киселков.[36]

4. Не е истина, че били доведени и двамата по същото време в Парория и при това от Теодосий. Ромил не е имал никаква връзка с Теодосий. Името на Теодосий не се споменава нито един път в Житието на преп.Ромил. Не мисля, че този факт е случаен. Изключва се също предположението, че биографът е могъл да не знае за връзките на Теодосий и Ромил, ако действително съществували такива. Според източниците Ромил отишъл в Парория, придружен от съасkета си Иларион,[37] докато Роман се придружавал от преп.Теодосий.[38]

5. Не е истина, че и двамата били монаси по същото време в Парория. Според житието на преп.Ромил той отишъл в Парория малко време след пристигането на Григорий там,[39] помогнал дори и при построяването на манастира[40] и заминал от Парория за Могрин след смъртта на Григорий или поради глад, или поради грабителски нашествия.[41] След това Ромил отново се върнал в Парория,[42] за да я напусне пак по причина на османските нашествия.[43] Накрая се настанил отново в Парория,[44] за да остане там още пет години.[45] Според Житието на преп. Теодосий Роман се настанил в Парория много по-късно - след построяването на манастира, на кулата и на храма, за които изпратил помощ и българският цар Иван Александър.[46]

6. Не е истина, че и двамата по същото време напуснали Парория. Ромил напуснал окончателно Парория доста години след смъртта на Григорий,[47] след като междувременно се отдалечил за малко на два пъти от нея,[48] и след като последния път останал там 5 години.[49] Като причина за напускането на Парория се съобщават османските нашествия, които принудили монасите да подпалят кулата и да заминат.[50] Горните факти обаче не важат за Роман. Малко преди смъртта на

Григорий последният бил изпратен по работа на манастира в Сливен и никога след това не се върнал в Парория.[51]

7. Истина е, че и двамата след заминаването си от Парория се върнали в България и впоследствие се отправили към Света гора /Атон/, но колкото мястото, в което намерили убежище след напускането на Парория, толкова и времето, и целта на заминаването им за Света гора не съвпадат в двете житиета. Доста години след смъртта на Григорий Ромил намерил убежище в Загора и оттам, поради завистта на другите монаси, заминал сам за Света гора.[52] Роман, обратно, малко време преди смъртта на Григорий, отишъл по работа в Сливен. Оттам го приел Теодосий, малко време след смъртта на учителя им, и двамата заедно се отправили към Света гора, за да влязат във връзка с прочутите аскети на тази метрополия на монашеството.[53]

8. Значителна разлика между Ромил и Роман е и фактът, че, от една страна, Ромил от настаняването си в Света гора /Атон/ се представя като учител, старец, заобиколен от множество ученици,[54] а, от друга страна, Роман - изключително и само като ученик и придружител на Теодосий.[55] Изключение представлява XXX-та глава от Житието на преп. Теодосий, според която Роман става игумен и приемник на Теодосий в манастира му.[56] Образът на Ромил като старец - учител се е запазил и в една значителна приписка на Славянския кодекс № 8 в Националната библиотека в Париж. На лист 226[a] писачът на кодекса отбелязва: "Дѡѡннсїе грѣшнн пнса на Какнплацѣ подъ Аѳонѡмъ. Тоу же прѣбывахъ с ѡц҃емъ монмь кѵръ Ѳеоктнстом, н съ Братїамн монмн СЇммонѡмъ н съ Ѳомомъ, по повѣлѣнїю ѡц҃а н г҃дна нашего кѵръ Ромнла старца" /"Дионисий грешни писа на Какиплака под Атон. Тук пребивавах с моя отец кир Теоктист и с братята си Симон и Тома, по нареждане на отец и господар наш кир Ромил старец"/.[57] В миналото написването на кодекса се поставяше в XV или XVI век.[58] Днес обаче се приема, че ръкописът е съставен през третата четвърт на XIV век /1350-1375/.[59] През тази епоха Ромил се намирал в Света гора, след като се настанил там след опустошаването на Парория, т.е. най-рано след 9 март 1355 год.[60] и я напуснал след сражението при река Марица /1371 год./. Поради печалните резултати за християните от това сражение, както казва биографът на Ромил, "Всички монаси в Света гора и най-вече монашествуващите и населяващите пустинните места, бяха изпълнени от объркване и страх, затова и повечето от отшелниците тогава избягаха от планината. По подобен начин и този светец, след като беше подбуден от тях, напусна Света гора".[61] През дадената епоха действително Ромил се бил настанил под Атон, и то в северните поли на та-

зи планина. В началото бил се настанил с последователите си в планината Мелана, близо до Великата Лавра.[62] Но тъй като на това място се събирали много монаси, Ромил не е имал желаното спокойствие, поканил монаха и биографа си Григорий и му казал: "Иди, брате, в полите на Атон в северната част и след като проучиш околността с внимание, да изследваш и да намериш равно място, за да устроя там моето пребиваване". Действително Григорий намерил място, подходящо за построяване на килии, близо до което имало извор с бистра вода. Там пристигнал скоро Ромил с няколко братя и за кратко време построил килия.[63] На това място, изглежда, Ромил не е живял дълго време, защото според биографа му "след малко време" последвало бягството му от Света гора.[64]

9. Гореказаното поставя един съществен въпрос: Кога точно е бил монахът Ромил в Света гора? Отговорът на този въпрос ще ни помогне не само да определим най-точно времето на съставяне на горния ръкопис, но и да установим дали през този период имаме данни, свидетелстващи за успоредна едновременна дейност на Роман в България. Това не е лесно от гледна точка на терминус анте квем, защото терминус пост квем е познат. Ромил се намирал в Света гора до 1371 год. и малко време след сражението при река Марица.[65] Единственият факт за определяне на терминус пост квем е времето на разрушаването и напускането на Парория. Парория била унищожена след възкачването на Калист на вселенския престол /1350 г./, защото през това време бил патриарх и пишел Житието на преп. Григорий Синаит и монашеския живот в Парория се намирал в разцвет. Казва характерно, че Григорий Синаит успял "да опитоми" пустинята на Парория "и да я превърне в свято място и убежище на монасите, за слава и непрестанна възхвала на Бога, както по благодатта на Христос виждаме да става днес".[66] И "както точно се вижда и досега от всички ония, които пристигат там, за духовна облага и поклонение".[67] Една приписка на гръцкия ръкопис № А 1 3 на Biblioteca Communale dell'Archigimnasio в Bologna от XIV век ни помага за по-точното определяне времето на разрушаването на Парория. Разрушаването станало след 9 март 1355 год., защото на този ден бившият игумен на манастира на Пресветатата Богородица Катакекриомени в Парория - Герасим, подарил на манастира си един ръкопис, който съдържал четирите евангелия в катена и тълкувания на посланията на апостол Павел от Теофилакт Охридски.[68] Следователно окончателното напускане на Парория и опустошаването ѝ трябва да се постави след тази дата. След тази дата напуснал и Ромил Парория и намерил убежище в Света гора. Няма да се отдалечим

много от истината, ако кажем, че Ромил бил монах в Света гора от 1356 год. почти до 1371 год. През същия период от време и ученикът му Дионисий в местността Какиплаце написал горепосочения ръкопис. Това отговаря и на датата на хартията на ръкописа. На базата на данните, които ни дава C.M.Briquet за водния знак на ръкописа /ключ/, установяваме, че хартията на ръкописа произхожда от 1340-1370 год.[69]

10. Едно ново датиране от J.Darrouzès на писмото на вселенския патриарх Калист I и на Синода в Цариград до монасите и йереите в Търново отваря нови хоризонти за разрешаване проблема относно отъждествяването или не на Роман и Ромил. От това писмо се осведомяваме, че по време на патриаршеството на Калист I /1350-1353 и 1355-1363/1364/ български монаси били изпратили писмо до вселенския патриарх с цел да го осведомят за каноничните и литургичните нередности на Търновския патриарх Теодосий. По-точно тези монаси съобщават: 1/. Че Търновският патриарх при извършване на светите служби не споменава името на вселенския патриарх и на другите православни патриарси на Изтока; 2/. Че българските йереи извършват тайнството на кръщението с едно само потапяне и поръсване с вода; 3/. Че при извършването на тайнството на миропомазването Българската църква не употребявала светото миро, приготвено от благоуханни вещества, а миро от мощите на св.Димитър и св.Варвар. Едновременно, изпратилите писмото монаси, искали от вселенския патриарх от, една страна, да им опише правилната позиция на Православната църква по тези въпроси и, от друга – да им даде указания за позицията, която трябва да спазват в България. Патриарх Калист внесъл това писмо в Светия Синод за разискване и впоследствие изпратил познатия документ до монасите и йереите в Търново.[70]

Както е известно, в гръцкия текст на мястото на получателите съществуват празноти. Обратно, в среднобългарския превод на документа[71] като получатели се споменават йеромонахът Теодосий и монахът Роман.[72] Този факт не е бил оспорван сериозно от изследователите[73] при условие , че е известно и от други източници, че българските исихасти имали панортодоксални наклонности и се интересували за запазване чистотата на вярата в България и имали връзки с исихастките кръгове във Византия, които всъщност управлявали съдбините на църквата в Цариград през тази епоха /Патриарсите Исидор, 1349-1350, Калист, 1350-1353 и 1355-1363/1364, и Филотей 1364-1376 били исихасти/.

В миналото по правило всички изследователи, базиращи се на датирането на текста, направено от издателите на гръцкия оригинал

Fr.Miklosich и J.Müller, приемаха, че това писмо било написано през месец декември 1355 год.[74] Палеографското и кодикологичното изследване обаче показва, че хронологичният показател μηνὶ δεκεμβρίῳ ἰνδικτιῶν θ'[75] /Месец декември, индикт IX-и/, който се намира в края на издадения текст /№ 186/ не се отнася за този текст, но за следващия /№ 187/.[76] По-точно нещата стоят, както следва: Текстът на писмото на Калист до двамата български монаси се е запазил в ръкописа Vindobonensis hist. gr. 47[77] и на листовете 224б - 226а/.[78] Текстът завършва правилно на л.226а и заема само една четвърт от тази страница. Три четвърти от л.226а са без текст. Хронологичният показател "Месец декември индикт IX" се намира в горната част на л.226б - и веднага след него започва текстът на следващия документ /№ 187/.[79] Това означава, че този хронологичен показател се отнася за документа № 187, а не за писмото на Калист. След тази констатация единствен критерий за поставяне датата на писмото на Калист е мястото на неговия опис в кодекса. И тъй като документът се намира между документи от годините 1361 и 1363, без съмнение съставянето на писмото трябва да се постави или във второто шестмесечие на 1361 год., или в течение на 1362 год. Не представляват проблем документите под № 185[80] и № 187[81] /според изданието на Miklosich-Müller/, произхождащи от 1355 год. /август и септември съответно/, защото изглежда, че тези места са преписани по-късно. Текстовете са независими и различни, както независими и различни са техните преписвачи.[82]

Според гореказаното значи текстът трябва да е написан през годините 1361-1362. Това отговаря и на съдържанието на Житието на преп.Теодосий, според което отношенията на Теодосий към едноимнника му Търновския патриарх Теодосий започнали да се нарушават и да стават лоши малко време преди заминаването на първия за Цариград. Търновският патриарх дори не се поколебал да забрани на йеромонах Теодосий да замине за Цариград.[83] Разбира се, причина за забраната било и писмото на Теодосий и Роман до патриарх Калист, в което се излагали канонични и литургични нередности на патриарха им Теодосий. Припомняме, че заминаването на Теодосий за Цариград станало през лятото на 1362 год. или лятото на 1363 г.[84] Новото определяне на датата в писмото на Калист отговаря и на събитията от политическата история на епохата. Недопустимо е да приемем, че това писмо било написано през декември 1355 год. от вселенския патриарх Калист I при положение, че същият патриарх и Синодът в Цариград на 17 август същата година /1355/ с официален документ били одобрили

и благословили брака на Андроник Палеолог[85], син на византийския император Йоан Палеолог, и Керенца[86], дъщеря на българския цар Иван Александър. Цариградският синод считал този брак и като успешен политически акт, който щял да бъде от "полза за християните, ромеи и българи, и за вреда на безбожниците". Документът на Синода бил изпратен и на българския цар като уверение и гаранция.[87] Ако патриарх Калист бил изпратил известното ни писмо в Търново през месец декември 1355 год., той би разрушил автоматично всичко, което в сътрудничество с императора бил изградил през същата година - възстановяването на добрите отношения със съседката България.

Новото определяне на датата в писмото на Калист до монасите Теодосий и Роман по отношение на въпроса, третиран в настоящия доклад, сочи две неща: 1/. Че Роман през 1361-1362 година се намирал в Търново. По това време обаче, както доказахме по-горе, Ромил бил монах в Света гора Атонска /около 1356-1371/. По този начин тезата за невръщането на Роман от Света гора в България, поддържана от Киселков, излиза неточна; 2/. Че получател на писмото е Роман от Житието на преп. Теодосий, а не Роман от Житието на преп. Ромил, защото последният вече носел новото си духовно име Ромил. Ако Калист бил се обърнал към Ромил, той сигурно би си послужил с новото му духовно име, а не със старото.

11. Прибавянето на XXX-та глава в Житието на преп. Теодосий не буди съмнение, след като съдържанието ѝ е естествено продължение на събитията, които описахме в предшествуващия параграф. Какво по-естествено би очаквал някой от това да бъде определен за игумен на манастира любимият другар на Теодосий - Роман, който, изглежда, не бил последвал Теодосий в неговия поход /заминаване/ за Цариград. Ако било се случило нещо подобно, то сигурно Калист не би се въздържал да го спомене. Без съмнение XXX-та глава изцяло и отчасти е една по-късна прибавка. Този факт обаче не ни позволява да се съмняваме в истинността на сведенията в XXX-та глава, защото тя е била написана малко време след смъртта на Калист от преводача на среднобългарски език. Както изглежда, преводачът е принадлежал към кръга на учениците на Теодосий и познавал добре не само живота на Роман, но и точната дата на неговата смърт - факт, който се оспорва от Киселков.[88]

12. По отношение на анахронизмите, за които говори Киселков,[89] мисля, че те отпадат, когато приемем, от една страна, че XXX-та глава е по-сетнешна прибавка, и, от друга, - че хронологичните показатели в Житието не трябва да се разчитат по математически начин.[90]

На базата на вътрешни свидетелства от Житието не се променя времето нито на заминаването на Теодосий от Търново за Цариград, нито на смъртта му след 1362 или 1363 г. /вероятни дати на заминаването и смъртта му/.[91] Според Житието на Теодосий последният преди заминаването си за Цариград живял в продължение на три години в нов манастир близо до Търново.[92] По-големия период /повече от 20 месеца/ на това тригодишно пребиваване близо до Търново прекарал като тежко болен.[93]

Дори и ако приемем, че напускането на Килифаревския манастир и настаняването в новия манастир станало след събора в 1359 год. /есента/, пак ще констатираме, че от есента на 1359 год. до 27 ноември 1362 или 1363 год. /най-вероятна дата на смъртта му/ се получава един период от 4 или 5 години, при положение, че тогава годината започвала на 1 септември всяка година и свършвала на 31 август следващата година, така че по-точно имаме:

1/. 1 септември 1359 - 31 август 1360
2/. 1 септември 1360 - 31 август 1361
3/. 1 септември 1361 - 31 август 1362
4/. 1 септември 1362 - 31 август 1363 и
5/. 1 септември 1363 - 31 август 1364.

Следователно в текста не се появява никакъв анахронизъм, който да ни принуди да пренесем датата на заминаването и смъртта на Теодосий след годината на смъртта на патриарх Калист /лятото на 1364 г./. Това важи още повече, когато приемем, че настаняването на Теодосий в новия манастир близо до Търново е станало преди Търновския събор /1359/, факт, който е невъзможно да се пренебрегне.

Гореизложената разработка изяснява, че монах Роман от Житието на преподобни Теодосий не трябва да се отъждествява с преподобни Роман-Ромил от Житието на преп.Ромил главно поради следните причини:

1. Защото общите сведения от двата извора, които се отнасят до тези две личности, са твърде общи и неопределени и не подкрепят отъждествяването.

2. Защото тези двама монаси не носят едно и също име, щом като Роман от Житието на преп.Ромил е бил наречен Ромил, едва когато е станал великосхимник.

3. Защото се доказва, че Ромил е напуснал Парория след 1355 г., а Роман - много години по-рано.

4. Защото изворите свидетелствуват за престой на Роман в България /получател на писмото на патриарх Калист/ и за пребиваване по същото време на Ромил в Света гора - Атон /Житие на Ромил - Припис-

ка на славянския ръкопис от Парижката библиотека/.

5. Защото получателят на писмото на Калист в Търново се нарича Роман, и то в годините 1361-1362, когато вече преп.Роман е бил станал великосхимник и се е наричал Ромил.

БЕЛЕЖКИ

1. Виж критичното издание от Златарски, В.Н. Жнтїе н жнзнь преподобнаго отца нашего Θеωдосїа нже въ Тръновѣ постнηуьствовавшаго сѫпнсано свѣтѣншнмь патрїархωмь Кѡнстантнна града кѵрь Калнстомь. - В:Сб.,кн.XX, нова редица книга втора, С., 1904, с.1-41; Пълен новобългарски превод на Житието публикува Киселков, В.Сл. Житието на св.Теодосий Търновски като исторически паметник. С., 1926. Преводът заема втората част на труда /с.1-32/ под наименованието "Житието на св.Теодосий Търновски .
2. Гръцкият текст под заглавието "Житие и жизн и отчасти разказ за чудеса на новопросиялня се светец отец наш Ромил" вж: Halkin, Fr. Un ermite des Balkans au XIV^{e} siècle. La vie grecque inédite de saint Romylos. - Byzantion, 31, 1961, p.111-147; Средновековният превод на Житието е публикуван от Сырку, П.А. Монаха Григорія Житіе преподобнаго Ромила по рукописи XVI в. Императорской Публичной Библіотеки /Памятники древней письменности и искусства № 136/, Санктпетербург, 1900; Срв. Dujčev, Iv. Un fragment grec de la vie de St.Romile. - Bysantimoslavica, 7, 1938, p.124-127; Dujčev, Iv. Un manuscrit grec de la vie de St. Romile. - Studia historicophilologica Serdicensia, 2, 1940, p.88-92; Devos, P. La version slave de la vie de S.Romylos. - Byzantion, 31, 1961, p.149-187; Специално за св.Ромил вж. Киселков, В.Сл. Св. Ромил Видински - Духовна култура, 1929, кн.40, с.157-175, кн. 41, с.250-260; Beck, H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1977^{2}, S. 793; Dujčev, I. Romano. - Bibliotheca Sanctorum, 11, 1968, p.312-316, където е поместена и богатата библиография по въпроса; Новобългарски превод на глави от Житието вж: Дуйчев, Ив. Из старата българска книжнина. II. Книжовни и исторически паметници от Второто българско царство.С., 1944, с.229-238; Срв. Динеков, П., К.Куев, Д.Петканова. Христоматия по старобългарска литература. С., 1961, с.329-334; 1967^{2}, с.384-389; 1974^{3}, с.383-388; 1978^{4}, с.383-388.
3. За монаха Григорий вж. Сырку, П.А. Цит.съч., с.XXXII-XXXIII; Цухлев, Д. Из Видинската агиология. Преподобний Ромил. - Библио-

тека, Приложение на "Църковен вестник", кн.XIII, XIV, XV, С., 1904, с.87, бел.1; Марковић, В. Православно монашество и манастири у средњевековној Србији. Сремски Карловици, 1920, с.127, и бел.5; Киселков, В.Сл. Забравеният среднобългарски писател Григорий. - Учил щен преглед, 24, 1925, с.779-799; Динеков, П. Стара българска литература. ч.II. С., 1953, с.45-48; Динеков, П., К.Куев, Д.Петканова. Цит.съч., С., 1961, с.329, 1967[2], с.384; Дуйчев, И., К.Куев. Българската литература през XIV в. - История на българската литература. Т.I. С., 1963, с.282; Дуйчев, И. Болгарские лицевые рукописи XIV века. - В:Щепкина, М.В. Болгарская миниатюра XIV века. Исследование псалтыри Томича. М., 1963, с.9: Dujčev, I. Collaborazione fra artisti bizantini e bulgari nel secolo XIV. - In:Dujčev, I. Medioevo Bizantino-Slavo. T.I. Roma, 1965,p.456-457; Мечев, К. Личността на писателя. Към характеристиката на изобразителния стил в Житието на Ромил Видински от монах Григорий. - Литературна мисъл, 16, 1972, кн.2, с.76-92; Иванова, Кл. Григорий. - В:Речник на българската литература. Т.1. 1976, с.284; Мечев, К. Покровител на книжнината. С., 1977, с.32; Богдановић, Д. Историја старе српске књижевности. Београд, 1980, с.202.

4. Калист. Житие 9-11, с.15-18.
5. Калист. Житие 19, с.25[15-16].
6. Калист. Житие 20, с.35-36.
7. Григорий. Житие 2 /Halkin/, с.116-117.
8. Григорий. Житие 3, с.117-118.
9. Григорий. Житие 4, с.119-120.
10. Григорий. Житие 5-12, с.120-131.
11. Григорий. Житие 12, с.130.
12. Григорий. Житие 12-21, с.131-142.
13. Както е известно, през тази година /1371/ сърбите били победени от турците в боя при Марица. За този бой вж: Jireček, C. Geschichte der Serben. T.I. Gotha, 1911, S.437-438 /и сръбския превод на Радонић, Ј. Историја Срба, Београд, 1978[2], с.251/; Ostrogorsky, G. Geschichte des byzantinischen Staates. München, 1963, S. 446-447.
14. Григорий. Житие 22-23, с.142-144.
15. Григорий. Житие 24, с.144-145.
16. Споменавам показателно някои, въпреки че не се занимават систематично със самия проблем. Против отъждествяването са Сырку, П. Къ исторіи исправленія книгъ въ Болгаріи въ XIV вѣкѣ. Т.I, вып.

1; Время и жизнь Патріарха Евѳимія Терновскаго, Санктпетербург, 1898, с.156 и сл.; Цухлев, Д. История на града Видин и неговата област. С., 1932, с.193-202 /където сведенията за Ромил се базират само на Житието на пр.Ромил/; Богданов, И. Патриарх Евтимий. С., 1970, с.236, бел.20; Богдановић, Д. Цит.съч., с.202; За отъждествяването са Иванов, Й. Стара българска литература. С., 1935, с.313-314; Ковачев, Л. Стара българска литература. С., 1937, с.183-184; Богданов, И. Кратка история на българската литература. Ч.I, С., 1969, с.136; Ангелов, Б. Търновският книжовник Дионисий Дивний. - Старобългарска литература, 7, 1980, с.58, бел.10; Живкова, Л. Четвероевангелието на цар Иван Александър. С., 1980, с.42; Balfour, D. Saint Gregory of Sinai's life story and spiritual Profile. - Θεολογία, 53, 1982, p. 59; Гюзелев, В. Духовна култура на средновековна България през XIII-XIV в. - В:Шопов, Й. Теория и практика на обучението по история. С., 1977, кн.I, с.15; Гюзелев, В. Училища, скриптории, библиотеки и знания в България XIII – XIV в. С., 1985,с.110.

17. Киселков, В.Сл. Житието..., с.XL-XLVII.
18. Киселков, В.Сл. Житието..., с.XLV-XLVI; Въпросите около отъждествяването на Роман и Ромил се повтарят и в други трудове на Киселков. Вж.Киселков, В.Сл. Патриарх Калистовата грамота от 1355 год. - Духовна култура, 1932, кн.50, с.219-221; Киселков, В.Сл. Исихаството. Към историята на религиозния мистицизъм в България през XIV в. - Просвета, 3, 1937, с.278.
19. Киселков, В.Сл. Житието..., с.XLI-XLIV.
20. Григорий. Житие 2^{4-8}.
21. Калист. Житие 9, с.5^{10}.
22. Григорий. Житие 12^{1-3}.
23. Григорий. Житие 2^{9-12}.
24. Григорий. Житие 3^{11-13}.
25. Григорий. Житие 12^{1-3}.
26. Григорий. Житие, заглавие.
27. Григорий. Житие 3^{13}, 4^{18}, $5^{6,8-9,18}$, 6^{13}, 8^{30}, 9^{18}, 10^{20}.
28. Григорий. Житие 5^{18}, 6^{4}, $8^{5,24}$.
29. Григорий. Житие 11^{16}.
30. Григорий. Житие, заглавие.
31. Григорий. Житие 2^{3-4}.
32. Григорий. Житие 11^{16}, $12^{3,24}$.
33. Калист. Житие, с.15^{20}, $16^{8,9,19}$, 17^{3}, 25^{16}, $35^{10,15}$.
34. Григорий. Житие 3^{3} - 4^{29}.

35. Калист. Житие 9, с.15[15-16].
36. Киселков. Житието..., с.XLV-XLVI.
37. Григорий. Житие 4[29-37].
38. Калист. Житие 9, с.16[19-20].
39. Григорий. Житие 4, с.119-120.
40. Григорий. Житие 5, с.120-121.
41. Григорий. Житие, 8, с.124-125.
42. Григорий. Житие 9[25-32].
43. Григорий. Житие 11, с.129-130.
44. Григорий. Житие 11[24-28].
45. Григорий. Житие 12[3-5].
46. Калист. Житие 7-9, с.14-15.
47. Григорий. Житие 8-12, с.124-131.
48. Григорий. Житие 8[16-29], 9[25-32], 11[1-28].
49. Григорий. Житие 12[3-5].
50. Григорий. Житие 12[20-26].
51. Калист. Житие 9-10, с.15[24] - 16[11].
52. Григорий. Житие 12[24-30].
53. Калист. Житие 9-10, с.15-16.
54. Григорий. Житие 12 сл., с.131 сл.
55. Калист. Житие 9-11, 19, с.15-18, 25[15-16].
56. Калист. Житие 30, с.35-36. Доказано е, че това представлява по-късна прибавка.
57. Вж. Строев, С. Описаніе памятниковъ славяно-русской литературы, хранящихся въ публичныхъ библіотекахъ Германіи и Франціи. М., 1841, с.64-65 /приписката на стр.65/; Martinov, P. Les manuscrits slaves de la bibliothéque impériale de Paris. Paris, 1858, p.40-43 /приписката на стр.43/; Стојановић, Љ. Стари српски записи и натписи. Т.2, Београд, 1903, с.408, № 4205; Черепнин, Л.В. Славянские и русские рукописи парижской национальной библиотеки /Краткий обзор/. - Археографический ежегодник за 1961 год., М., 1962, с.222-223; Ангелов, Б. Търновският книжовник Дионисий. - Старобългарска литература, 7, 1980, 58, бел.10 /Ангелов, Б. Старобългарско книжовно наследство. С., 1983, с. 49, бел.9/; Јовановић, Т. Инвентар српских ћирилских рукописа народне библиотеке у Паризу. - Археографски прилози, 3, 1981, с.306-308 /приписката на стр.307/; Гюзелев, В. Училища, скриптории, библиотеки, с.141 (новобългарски превод/.
58. Вж. трудовете на С.Строев, P.Martinov, Л.Стојановић и Л.В.Черепнин, които се споменават в предшествуващата бележка.

59. Вж: Јовановић, Т. Цит.съч., с.306; Същата дата се приема и от Станчев, Кр. Писаха: Равул, Дионисий, Тома. Неизвестни средновековни български ръкописи в Париж. - сп.Антени, 13.III.1981, с.13; Срв. и трудовете на Б.Ангелов /"от XIV-XV в."/ и В.Гюзелев /"от края на XIV в."/, които се споменават в бележката № 57.
60. За определяне на тази дата вж. следващия параграф.
61. Григорий. Житие 22^{1-9}.
62. Григорий. Житие 12^{41} - 20, с.132-141.
63. Григорий. Житие 21, с.142.
64. Григорий. Житие 22^{1-9}.
65. Григорий. Житие 22^{1-9}.
66. Калист. Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Σιναΐτου,16, изд. И.ПомяловскІй, ЖитІе иже во святыхъ отца нашего ГригорІя Синаита по рукописи Московской Сунодальной библІотеки. Санктпетербург, 1894, с.39^{23-26}.
67. Καλλίστου. Βίος Γρηγορίου...,17, σελ. 41^{9-10}.
68. Olivieri, A. Indice de'codici greci Bolognesi .- Studi Italiani di Filologia classica, 3, 1895, p.469; Срв. повторното отпечатване на тоя труд в: Catalogi codicum graecorum qui in minoribus bibliothecis italicis asservantur in duo volumina collati et novissmis additamentis aucti, t.1, Lipsiae, 1965, p.87/469/
От съставителя на описа написването на ръкописа се поставя в XIV в. За по-точното определяне на времето на написването на ръкописа ни помага приписката към ръкописа. Първата част от приписката, след възстановяване на правописа й, се чете така:"Τὴν παροῦσαν ταύτην βίβλον ἀνατίθημι τῇ σεβασμίᾳ μονῇ τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου τῆς Κατακεκρυμμένης ἕνεκα ψυχικῆς μου σωτηρίας κἀγὼ ὁ χρηματίσας ταύτης τῆς μονῆς ἡγούμενος Γεράσιμος ἱερομόναχος ἐνώπιον πάσης τῆς ἐν Χριστῷ ἡμῶν ἀδελφότητος μηνὶ μαρτίῳ θ΄, ἡμέρᾳ δ΄, ἰνδικτιῶνι ὀγδόῃ..." /Тази настояща книга посвещавам на честната обител на пресвета Богородица Катакекриомени за мое душевно спасение и аз, който бях игумен на тази обител, йеромонах Герасим, пред цялото в Христа наше братство, месец март 9, ден 4, индикт 8/. Н.А.Веис отъждествява манастира на пресвета Богородица Катакекриомени с манастира, който основал св.Григорий Синаит в планината Катакекриомено в пустинята на Парория /Καλλίστου. Βίος Γρηγορίου..., 16,σελ.39^{II} κτλ./ По-нататък той определя съставянето на приписката от йеромонах Герасим на 9 март 1355 г., което се пада през осмия индикт.
Bees, N.A. Ein Buchgeschenk an des Madonna-Katakekryomeni. -

Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher, 15, 1938, p.187-195. За съжаление не успях да видя отблизо горепосочения ръкопис от библиотеката на главната гимназия на Болоня, за да установя, дали и доколко се потвърждават заключенията на Н.А.Веис въз основа на водните знаци, които има този хартиен ръкопис.

69. Briquet, C.M. Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600. T. 2. Leipzig, 1932^{2}, p.241, No 3813.

70. Пръв е издал този текст, но не пълен, Палаузов, С.І. Грамота патріархя Каллиста как новый источник исторіи болгарской церкви . - Извѣстія Второго отдѣленія Императорской академіи наук, 7, 1858, с.155-163. Този труд е издаден и като отделен отпечатък. В отпечатъка гръцкият текст заема страниците 14, 16, 18, 20. След това пълният гръцки текст беше публикуван от Miklosich, Fr., J.Müller. Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana. T.1. Vindobonae, 1860, p.436-442. Отчасти текстът е публикувал и Γρηγορίου. Πραγματεία περὶ τῆς κανονικῆς δικαιοδοσίας τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχικοῦ θρόνου ἐπὶ τῶν ἐν Βουλγαρίᾳ Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν. ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1860, p.179-183. От изданието на Miklosich-Müller текстът е бил препечатан в Patrologia Graeca, т.152, кол.1382-1388 с успореден латински превод. Неотдавна текстът на писмото беше отпечатан и от Тахиаос, Антониос-Емилиос. Πηγές Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας τῶν Ὀρθοδόξων Σλάβων. Τεῦχος πρῶτο, Θεσσαλονίκη,1984, p.90-96, като текстът е предшествуван от уводни бележки /с.80-90/. Изследователите Fr.Miklosich и J.Müller са се базирали за своето издание на ръкопис Vindobonensis hist. gr.47, л.224^{б}-226^{а}. Този текст е запазен и в ръкопис на манастира Дионисиат на Св.Гора, № 263/Athon. 3797/,л.119^{б}- 124^{а}, но и там липсват имената на получателите му. Между тези два ръкописа съществува значителна разлика. Докато във Vindobonensis hist.gr.47 е оставено празно място за имената на получателите /"Τιμιώτατοι ἐν ἱερομονάχοις,κῦρ... καὶ σύ,τιμιώτατε ἐν μοναχοῖς,κῦρ... ἐν ἁγίῳ πνεύματι ἀγαπητοὶ υἱοὶ τῆς ἡμῶν μετριότητος," MM, I,p.436$^{28-30}$/, в ръкописа на манастира Дионисиат началото има друга форма, /" Τιμιώτατοι ἱερεῖς καὶ μοναχοὶ ἐν ἁγίῳ πνεύματι υἱοὶ τῆς ἡμῶν μετριότητος....",Дионисиат 263, л.119^{б}/, което повече подхожда на заглавието на писмото, според което последното е отправено до " πρὸς τοὺς ἐν τῷ τόπῳ τοῦ Τρινόβου εὑρισκομένους τιμιωτάτους μοναχοὺς καὶ λοιποὺς ἱερεῖς" /"до намиращите се в епар-

хията на Търновския /патриярх/ честнейши монаси и други свещеници"/ ММ, I, p.436[25-27]/.

71. За пръв път Сп.I.Палаузов е издал среднобългарски превод на текста, но не пълен. Успоредно е поместил, както споменах, и съответния оригинален текст /цит.съч., с.155-163 и отделен отпечатък, с.3-21/. След две години е публикуван и частичен български превод на този труд под заглавие "Грамота патриарха Каллиста като нов извор за история на българската черква. Сочинен е Палаузова, Превод Славейкова". - Български книжници, 3, Ч.I, 1860, с.14-24. Неотдавна Хр.Коларов преведе на новобългарски първата част, където е уводът, и я публикува заедно с втората част /Посланието на патриарх Калист като нов извор за историята на българската църква. - Палаузов, Спиридон. Избрани трудове. Т.I. С., 1974, с.343-359/. Пълно издание на среднобългарския превод е направено от Сырку, П.А. Житіе Григорія Синаита составленное Константинопольским патріархом Каллистом. Текст славянскаго перевода Жит я по рукописи XVI вѣка и историко-археологическое введеніе. С.-Петербург, 1909, с.LVIII-LXIV. Новобългарски превод на писмото ни е дал Киселков, В.Сл. Патриарх Калистовата грамота от 1355 г. - Духовна култура,1932,кн.50, с.214-219.

72. Сырку, П.А. Житія Григорія..., с.LVIII.

73. От богатата библиография по въпроса, разглеждаща писмото на Калист, посочвам само следните трудове: Радченко, К. Религіозное и литературное движеніе в Болгаріи в эпоху перед турецким завоеваніем. Киев, 1898, с.180-187; Сырку, П.А. К истории..., Т. 11, с.278 сл; Сърку, П.А. Житіе Григоря..., с.LVсл.; Дринов, М.С. Съчинения. Т.III. С., 1915, с.427-435; Баласчев, Г. Нови известия за черковното ведомство на Видинската и Софийската епархия през първите години на тяхното завладяване от турците. - Сб.Н У , кн.XVIII, С., 1901, с.141-144; Златарски, В.Н. Бил ли е св.Теодосий Търновски доносчик пред цариградската патриаршия? - Библиотека. Приложение на "Църковен вестник", кн.VII, VIII и IX[a] /година трета/, С., 1903, с.97-116; Киселков, В.Сл. Патриарх Калистовата грамота от 1355 год. - Духовна култура, 1932, кн.50, с.210-221; Златарски,В.Н. Бил ли е прогласеният в 1235 г. Търновски патриарх зависим от цариградския? - Златарски, В. Н. История на българската държава през средните векове. Т.III. С., 1940, с.596-602; Μαξίμου, Σέρβεων. Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ. - Ιστορικοκανονική μελέτη, Θεσσαλονίκη, 1972, σελ. 287; Ταρναν΄δου, Ἰ.Χο. Ἡ διαμόρφωσις

τοῦ αὐτοκεφάλου τῆς Βουλγαρικῆς Ἐκκλησίας /864 - 1235/. Θεσσαλονίκη, 1976, p.159-170; Мечев, К. Покровител на книжнината. С., 1977, с.129-134; Darrouzès. Les regestes des sctes du patriarcat de Constantinople. Vol.I, Les actes des patriarches, Fasc. V,Les regestes de 1310 a 1376. Paris, 1977, No 2442, p. 368-369; Ταχιάου, Α.Αἱ. Op.cit. p.88-90.

74. ММ, I, с.436.
75. ММ, I, с.442.
76. ММ, I, с.442-443. Срв. Darrouzès. Regestes, No 2385.
77. За този ръкопис вж.ценния труд на Darrouzès, J. Les registre synodal du patriarcat byzantin au XIV^e siècle. - Etude paleographique et diplomatique. Paris, 1971 /Archives de l'Orient Chrétien No 12/.
78. Darrouzès. Le registre..., p.110.
79. Darrouzès. Le registre..., p.110, бел.57, p.327. Вж. и фотокопие на л.226^б, поместено на с.421 на същия труд като таблица № 27.
80. ММ, I, с.432-433. Срв. Darrouzès. Regestes..., No 2381.
81. ММ, I, с.442-443. Срв. Darrouzès. Regestes..., No 2385.
82. Вж.Darrouzès. Regestes..., с.369.
83. Калист. Житие 24, с.31-32.
84. Γόνης, Δ. Β. Op.cit., p.97-99.
85. За Андроник IV Палеолог вж. Papadopus, A.Th. Versuch einer Genealogie der Paleogen 1259-1453. Amsterdam, 1962, No 81, p. 52-53.
86. За Керанца вж.Божилов, И. Фамилията на Асеновци /1186-1460/. Генеалогия и просомография. С., 1985, № 43, с.218-224.
87. ММ, I, № 185, с.432-433, Dölger, F. Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reichen von 565-1453. Tl. I-V, München - Berlin, 1924-1965, No 3047; Darrouzès. Regestes..., No 2381, p.316-317.
88. За преводача на житието вж. Γόνης, Δ.Β.Op.cit., p.75-80.
89. Киселков, В.Сл. Житието..., с. XLIV.
90. За относителността на определянето на времето у Калист вж. Γόνης, Δ. Β. Op.cit., p.98,бел.2.
91. Γόνης, Δ.Β. Op.cit., p.97-100.
92. Калист. Житие 22, с.30-31.
93. Калист. Житие 23, с.31^13-21.

ДЖОВАНА БРОДЖИ БЕРКОФ
/Италия/

"ЖИТИЕ ИЛАРИОНА МЕГЛЕНСКОГО" ЕВФИМИЯ ТЫРНОВСКОГО: СТРУКТУРА ТЕКСТА И "ЛИТЕРАТУРНЫЕ" ПРИНЦИПЫ

Изящество и гармоничность формы "Жития" Евфимия, богатая и изысканная игра ритмов, ассонансов и риторических фигур сразу обращают внимание читателя на правильные повторения в тексте постоянных композиционных структурных элементов, которые создают впечатление гармонического равновесия классического образца. Эта "регулярность" /пользуясь данным термином буквально- то есть имея в виду имплицитное соответствие с некими "регулами", правилами/ выражена в первую очередь во вступлениях ко всем четырем житиям. Каждое вступление ставит одну и ту же цель: оправдать перед людьми и Богом литературную форму, которую автор и его современники соотносили исключительно с сотериологией. Параллелизм присутствует не только в этих идеологических установках четырех вступлений. Мы обнаруживаем ту же "правильность" и тематическую "ясность" в их тематике. Представляется возможным построить классификацию этих тем.[1]

Условно выделяются шесть тем. В первой говорится о пользе, которую приобретает и повествователь, и читатель от рассказа о событии /в данном случае, о жизни святого/, ибо повествование указывает всем путь к добродетели. Эта тема, формулируемая в различных образах, выражениях и метафорах, появляется во вступлениях к трем житиям Евфимия и также /в сокращенном виде/ в заключении вступления в Житие Илариона.[2]

Тема "подражания" /Христу или святому/ присутствует в двух вступлениях, в двух других ее замещает тема необходимости подготавливаться ко встрече с Богом и обратить помыслы к божественным вещам. Классическое "призывание Музы" /или Аполлона/ во всех четырех вступлениях замещается призыванием самого святого, дабы он, коему дано непосредственно созерцать божественную вездесущность, был источником вдохновенной истины для писателя и для верующих. Следующая тема /это - быть может вариация "topos modestiae", она, однако, как мы увидим дальше, имеет весьма определенное идеологическое значение/ - декларация классического происхождения о невозможности адекватным образом рассказать о совершенстве главного действующего лица повествования; она получает особую идеологическую окраску в христианской традиции. Данная тема появляется во всех введениях.

Конец вводной главы в житиях Евфимия различен: в одном житии провозглашается, что св.Петка не ниже самых древних и великих святых, и автор ссылается на "повеление" государя, чтобы оправдать в дальнейшем свое писание; в житии Йоанна Рильского Евфимий заявляет, что хочет использовать "по лѣпотѣ" существовавшие ранее сведения /это соответствует аналогичному заявлению в житии Илариона/; в житии Филофея вместо подобной связующей фразы между вступлением и повествованием помещается целая глава /глава вторая в издании Калужняк ого/, где повествуется о первородном грехе и спасении. В житии Илариона такой переход к повествованию, пожалуй, отсутствует,[3] хотя за него, впрочем, можно считать радостное восклицание, завершающее 1 главу, и декларацию о том, что святой достиг глубокого знания того, что есть подлинная польза и существенная истина для христианина.

Необходимо иметь в виду, что при принципиальном соответствии с данной композиционной схемой и следующей из нее идеологической концепцией вступление к житию Илариона Мегленского отличается от указанных выше обширным, эксплицитным изложением проблем, считающихся в настоящее время эстетическими, но которые в средневековой славянской /впрочем, не только славянской/ культуре признавались проблемами богословия и гносеологии. В антитезах, характерных для поэтики Евфимия, которые подчеркивает хиазм, синтаксически разделяющий пары ритмически равных исоколонов, "Жития Илариона" противопоставляет "сладость" земной жизни высшему благу "бессмертия":

4 Сладка / оубо / настоѫщїа / жизнь
4 нѫ бесмрътїе / въсѣкоѫ / сладости / сладчайше.

Далее следуют три стиха, трудные для понимания. Их, видимо, можно интерпретировать следующим образом: различными способами /или, скорее, ухищрениями/ человек стремится достичь бессмертия, создавая образы, которые отсылают человека к будущему.[4]

4 и вѣсть / само / хытръствовати / и человѣчьство
4 образом / нѣкоторымь / чюднымь / и оусвоавати
4 и / къ бѫдѫщому / отсилати / вѣкоу.

Автор "Жития" вводит чисто религиозную тему воздаяния за заслуги, приобретенные в этом мире; данная тема излагается в ином ритмическом ключе, в медленных и торжественных шестиударных исоколонах, где вновь противопоставляются земля и небо, жизнь настоящая /смертная/ и жизнь будущая /бессмертная/:

6 И аще / оубо / въ настоѫщемь / доброть / съблюдем /
доушевнѫа

6 бѫдѫть намь / сїа / тѣлесна / въ лоучьшемь / възмъздѣваема/
образѣ
6 и якоже / юность / въ прѣднѣа / выну / простираѫщи / сѧ.

В сложной синтаксической конструкции этого отрывка и в контексте постоянного параллелизма земного и небесного, видимого и невидимого, термин "образ" в данном тексте Евфимия приобретает смысл отображения небесного, той "доброты душевной", которую стязуют в телесной жизни.

В следующей части появляется новая тематика: Евфимий теперь, так сказать, "переворачивает" прежнее положение: не земные заслуги должны отразиться "в лучшем образе" на неба, но совершенство святости, высшая красота должна обрести возможность выражения в слове, чтобы распространиться также и в этом мире:

5 И аще / небесный / имѣли / бихомь / Азыкь
5. въ лѣпотѫ / бѫдѫщаа / она / сказовали / бихомь
4 съ въсѣкоѫ / сладостїѫ / зѣло / оуслаждаѫщеѫ
4 и / проливаемоѫ / въ житейскыѧ / вещи.

Однако неизреченность божественного делает невозможным ее воспроизведение в человеческом языке. Лишь вера, добавляет Евфимий как бы в скобках и в изысканно риторической фигуре, позволяет приблизиться к неизреченному:

4 Не възможно бо / тлѣнномоу / чювствоу / оудобь
2+ нетлѣннаа / и несказанаа /
3+ вѣроѫ же / тъчїѫ / приемлема /
1 съказовати.

Итак, человек не может своими чувствами познать духовное совершенство, однако затем автор, подвизающийся в описании жизни святого, пытается объяснить значение своего труда. Это объяснение находится в рамках исихастской мысли и содержит оправдание создания чувственных образов /художественных образов, по нашей системе значений/. Нам не дано благодати, пишет Евфимий, чтобы мы могли поведать об "этих вещах", но эта благодать была дарована Илариону, ибо он достиг того совершенства, которое позволяло ему созерцать божественное:

4 Единомоу бо / бѫдеть / тычїѫ / оудобь
3 та / повѣдати / Иларїоноу
3 иже / и доушеѫ / и чювствомь
4 та / обилнѣ / наслаждаѫщомоу / сѧ.

Призывая его благодать, заключает Евфимий, дерзнем и мы на описание, хотя бы и неполное, святости Илариона:

4 еговѫ / нынѣ / призвавше / благодѣть
2 аще и / не по лѣпотѣ
2 обаче / по възможномоу
4 того / съповѣмы / дѣанїе / и житїе.

Традиционный топос - невыразимость и неизреченность, превращается в тексте Евфимия в продуманную философскую теорию о непротивозаконности отображения, хотя бы и неполного, невыразимой красоты, чувственно непознаваемой, в чувственных образах словесного или изобразительного искусства. Эта красота может быть познана тем, кто достиг такого духовного совершенства, которое позволяет созерцать "эти вещи" как чувствами, так и душой. Все это, как мы уже отметили, связано с исихастской мыслью, с теорией божественного света исихазма.

Вопрос об отображении высшей красоты в чувственных образах греческая патристика передала Византии, и он стал центральным положением в полемике иконоборцев и, позднее, в спорах православного славянства.[5] Приведенный нами текст Евфимия, видимо, является одним из первых текстов церковнославянской культуры, где столь ясно формулируется проблема созерцания абсолюта и его отображения в художественном творении словесного или изобразительного искусства. Здесь с легкостью усматриваются неоплатонические реминисценции и стиль мысли исихазма; традиционные топосы "подражания Христу" и божественного вдохновения перерабатываются в сложную и разработанную теорию, которая, исходя из опыта созерцания исихазма, оправдывает и обосновывает право писателя на литературное словесное выражение. Хотя Евфимий и приходит к выводу о том, что может лишь неполно и частично поведать о совершенстве святого, он заключает текст декларацией, /где говорит/ о своей вере в действие благодати, исходящей от самого святого; трехударные исокола, завершающие вступление - это гимн радости от приобретенной духовной истины:

5 Аще ли / и от подобаѫщаго / далече / нѣгде / останемь
5 простить / нам / блаженаа / она / доуша
3 и въсѣкоѫ / сладости / исплъненаа
3 яко / отъцелюбезнымь / чѧдомь.
3 Не поносить / бо намь / о оусрьдїй
3 ноѫ и помощь / дасть / и съподспѣшить
3 и рѫководствоуеть / къ истинныимь / сказанїомь.
3 вѣсть бо, / вѣсть / радовати сѧ
3 и спѣшити / къ искрънїих / ползи.

Через несколько лет та же проблематика - но в более сложном,

подробном и разработанном виде - появляется в сочинениях великого писателя русского средневековья эпохи Второго южно-славянского влияния Епифания Премудрого. Епифаний неоднократно пишет о блаженстве /в исихастской трактовке этого понятия/, которого достигает святой, и о собственной неспособности передать в выражениях, не связанных с чувственным миром, абсолютную красоту, созерцаемую святым и его нравственное совершенство. Хорошо известны слова во вступлении к житию Стефана Пермского:

4 Елмаже / азъ / не достигохъ / в тоу мѣроу
4 и не прїидохъ / в сїе прАсло / еже / невидимо
4 на разумных / скрыжалѣх / средечных / написати
4 но на чювственыхъ / хартїахъ / изволих / писати.[6]

Хотя он может пользоваться лишь словесами человеческими, заключает Епифаний, но, побуждаемый любовию, он решается "написати мало нечто, яко от многа мало, на воспаминание купноже и памАти ради".

В другом сочинении Епифания мы находим весьма полное и точное изложение его представлений об искусстве. Это письмо его другу Кириллу Тверскому, где Епифаний рассказывает о происхождении четырех миниатюр в начале книг Четвероевангелия, которыми восхищался Кирилл.[7] Автором рисунка, изображающего константинопольский собор святой Софии, пишет Епифаний, был знаменитый живописец Феофан Грек. Акт творения живописных образов этим мудрым мужем, обладающим полным знанием истинного христианского учения, /"преславный мудрок, зело философ хитр"/ Епифаний описывает в следующих словах:

4 умом / дальная / и разумная / обгадываше
3 чювственныма бо / очима / разумныма
3 разумную / видяше / доброту си.

Однако, по свидетельству автора письма, сподобившийся высокого духовного совершенства Феофан Грек заявляет Епифанию, что не может создать для него образ константинопольской святой Софии так, чтобы взрывая на него, тот мог поверить, что находится в самом храме. Вот что говорит Феофан Грек молодому русскому монаху:

4 он же / мудр / мудре / и отвеща ми:
4 но мощно / есть,/ рече, / того
4 ни тебе / улучити, / ни мне написати;
4 но обаче, / докуки / твоеа / ради
4 мало / нечто / аки от части / вписук ти,
3 и то же / не яко / от части
3 но яко / от сотыя / части,

3 аки / от многа / мало
5 да от сего / маловиднаго / изображеннаго / пишемаго / нами
5 и прочая / большая / имаши / навыцати / и разумети.

Концепции, которые содержат это сочинение Епифания Премудрого, весьма близки к концепциям жития Илариона, что свитедельствует об идеологической и духовной общности,объединявшей православный мир, Византию и славянство от Средиземноморья до Балтики. Следует отметить, в частности, аналогичные выражения в некоторых концепциях, имеющих принципиальное значение, у Евфимия и Епифания: "не възможно бо тлѣнномоу чювствоу оудобь нетлѣннаа е несказанаа ... сказовати" и "не мощно есть, рече, того ни тебе улучите ни мне написати"; "единомоу бо бѫдеть оудобь та тъчїѧ оудобь та [т.е.:вещи "нетлѣннаа и несказаннаа]повъдати Иларїоноу, иже и доушеѫ и чювствомь та ["та вещи"] обилнѣ наслаждаѫщомоу сѧ" и "умом дальная ... обгадываше, чювственныма бо очима ... разумную видяше доброту"; "въ лѣпотѫ бѫдѫщаа она" и "доброту си"; и еще: "аще и не по лѣпотѣ, обаче по възможномоу того съповѣмы дѣянїе ... Аще ли и от подобаѫщаго далече нѣгде останем ... рѧководствоуеть къ истинныимь сказанїомь ... и спѣшити къ искрънїих ползи" и "мало нечто аки от части вписую ти ... да от сего маловиднаго ... и прочая большая имаши навыщати и разумети". И здесь имеется в виду дидактическое значение, то есть "ползa", происходящая даже из частичного воспроизведения высшей реальности. Характерно замечательное сравнение повествования о деяниях Илариона с каплями дождя, которых нельзя счесть, но которые автор "разсѣанна же мало нѣгде обрѣтше, въ явленїе извести покоушаем сѧ". В заключении жития Илариона Евфимий возвращается к теме неизреченности и непознаваемости божественного; проникнуть в эти тайны может лишь святой по своему совершенству: "раздрѣшьшем сѧ зрѣцаломь и гаданїомь, чистѣ зриши свѧтоѫ тройцѫ". У Епифания нет метафоры зеркала, хорошо известной в патристике и во всей христианской культуре,[8] но термин "гадание" в житии Илариона в точности соответствует аналогичному термину в тексте Епифания Премудрого о Феофане Греке: "умом дальная обгадываше". Разумеется, Феофан Грек, хотя и являясь "мудрецом" и "философом", не достигает высшего уровня совершенства, которое позволяет созерцать Троицу в ее тайной сущности, - это возможно лишь после смерти и лишь для святых людей. Феофану Греку доступен уровень, так сказать, "промежуточный", "срединный"; это уровень творца образов /словесных или живописных/, который, частично /"от части", "по возможному"/ воспроизводя совершенство святости, привлекает интеллектуальное зрение "к сим вещам"

"въ лѣпотѫ бждѫщаа она", "дальная и разумная", "нетлѣннаа и неска-занаа". К этому "срединному" уровню стремятся как Евфимий, так и Епифаний, хотя и постоянно заявляют о своей неспособности и недостойности.

В заключении наших наблюдений над аналогиями в системе идей болгарского патриарха и русского монаха отметим также и соответствия между ними на формальном уровне. Оба писателя регулярно используют ритмическую последовательность, основанную на повторении четырех- или пятиударных исоколонов, которая лишь в некоторых случаях сменяется другим ритмом /например, повторением трех или шестиударных исоколонов/. Интересно, что эти четырех- или пятиударные исоколоны видимо являются звуковым обозначением особой идеологической или эмоциональной важности текста. У Епифания Премудрого это особенно заметно в описании константипольского храма, которое сотканно из богатого и великолепного "плетения словес". Что же касается Евфимия Тырновского, то возможно ограничиться указанием на его краткое введение к житию Илариона /многочисленные подобные случаи находятся в других главах и в особенности в заключении жития/ - уже приведенный нами выше радостный гимн, составленный из трехударных исоколонов, который, как мы видели, имеет программный характер.

Мы уже рассмотрели ранее неоплатонические истоки, к которым, через посредство патриотической традиции и византийского исихазма, восходит терминология и система идей Епифания, поэтому нет необходимости возвращаться к этому вопросу здесь.[9] Отметим, однако, особенность употребления термина "лепота" Евфимием. В приведенном выше тексте /"въ лѣпотѫ бждѫщаа она"/ этому слову Евфимия Тырновского соответствует слово "доброта" Епифания Премудрого; ореол значений обоих слов, таким образом, включает представление о высшей красоте интеллигибильного платонического мира, который христиански истолковывается как Красота Божественная, Неизреченное Совершенство, непознаваемое в свое οὐσία, но познаваемое техникой исихазма в некоторых своих свойствах.

Значение этого слова в церковнославянском языке, особено в философском контексте, разумеется, могло иметь различные оттенки.[11] Действительно, в следующей части вступления к житию Илариона выражение "по лепоте" является наречием и обозначает, без сомнения, "decus", порядок и ясность изложения, формальную структуру, порождающую повествование, "соответствующее" /аналогично значению латинского "aptum"/[12] духу и богословской важности предмета: "не възможно бо тлѣнному чювство ... оудобь сказовати", пишет Евфимий, "единому ...

оудобь та повѣдати Иларїону".[13]

Вступление к житию Илариона, таким образом, имеет фундаментальное значение для понимания системы идей и теоретической концепции словесного искусства Евфимия Тырновского. Это "исповедание веры", в котором утверждаются основные принципы православного богословия и содержится оправдание писательского дела. Данное вступление - своего рода пилястр, на котором покоится формальная структура всего сочинения, оно указывает главный мотив, отчетливо организующий весь повествовательный материал жития; это стержень, вокруг коего закрепляется структура текста, чтобы материал приобрел тот формальный "decus", ту конструкцию "по лепотѣ", которая должна присутствовать в тексте, цель которого - хотя бы частично вновь обратить православного читателя или слушателя к "тем вещам", "нетлѣнному и несказанному", "она въ лепотѣ бѣдѫшаа", или, как говорит Епифаний Премудрый, к той "доброте", коя есть "дальная и разумная".

Последние слова вступления звучат так: "вѣсть бо, вѣсть радовати сѧ и спѣшити къ искрънїих ползи". Почему здесь, в заключении вступления, Евфимий Тырновский вводит тему радости?

Если, как мы уже видели, тема пользы появляется во всех вступлениях жития Евфимия и открывает и оправдывает житие Илариона, призывая христиан признать фундаментальные ценности духовной жизни, противостоящие суетности вещей земных, привлекательных, но обманчивых, то неожиданное введение темы радости в контекст первой главы жития Илариона кажется менее явным. Однако появление этой темы здесь имеет свое логическое объяснение. В православном богословии радость является одной из наиболее важных идеологических категорий, противопоставлявших без сомнения западную христианскую мысль восточной.

Как известно, система идей и богослужение православной церкви основаны, главным образом, на послании искупления, спасения, которое приносит человечеству Воплощенное Слово, Христос, ставший человеком, умерший через распятие на кресте и воскресший, чтобы освободить человеческий род от греха, в который он впал через богослушание Адама. И это прежде всего есть послание радости, веселья от победы над грехом.[14] О важности, которую придавал этой теме Евфимий, свидетельствует то, что он поместил историю о грехопадении Адама и Евы и спасении во Христе в одном из своих сочинений. Мы находим эту историю в той части жития, которую Калужняцки считает второй главой жития Филофея, но которая скорее является расширением вступления или переходом от вступления к основному повествованию; это своего рода тематическое вступление ко всему сочинению. Неслучайно, что в житии Фи-

лофея непосредственно после истории о грехопадении Евы и спасении, автор вводит тему святой, которая, сохраняя духовное совершенство и чистоту телесную, готовится к встрече с небесным женихом и первая узнает радость спасения /с.22/:

6 и владыцѣ/Христѣ/даже/до кръста/ и съмрьти/послѣдовавше
6 не точию/же,/но и/по божественней/страсти/и по въстании
4 пръвые/спасова/сподобише сѧ/видѣнїе
4 и пръвые:/Радуйте сѧ!/ от спаса/слышаша.

Тема радости составляет постоянный главный мотив жития Илариона: это радость от победы добра над злом, истинной веры над грехом, православия над ересями, радость от примирения грешников с церковью Христовой благодаря "жертве" Илариона /бескровного мученика, по определению Евфимия Тырновского/, который всю свою жизнь и все свои силы посвятил тому, чтобы нанести поражение злу ересей. Поэтому духовное послание повествования о жизни Илариона, подобно духовному посланию Иисуса Христа, который принес себя в жертву для спасения согрешившего человечества, есть послание радости от поражения греха, утверждения православия и чистоты веры.

Тема радости появляется в заключениях разделов, соответствующих греческим и византийским риторическим схемам. Она образует особый структурный рисунок, который формально выделяет отдельные повествовательные единицы и является руководствующей нитью для читателя от вступления до заключения.[15]

Схематически тематическое развитие сочинения Евфимия Тырновского можно представить следующим образом /при этом наше деление текста не всегда совпадает с разделением жития на главы, осуществленным Калужняцки. Отметим при этом особую функцию темы радости:

	ВСТУПЛЕНИЕ	
I.	Превосходство жизни вечной над жизнью земной; невозможность рассказать о совершенстве святого; попытка хотя бы частично рассказать о его совершенстве.	[Иларионъ] вѣсть радовати сѧ и спѣшити къ искрънїих ползи. /28/
	ПРОИСХОЖДЕНИЕ СВЯТОГО	
II.	благородство его родителей. бесплодность матери. молитва к Деве Марии. Дева Мария возвещает о зачатии.	[мати] радости исплъни сѧ /29/

пророчество о подвижнической миссии Илариона: борьба с еретиками по достижению трех лет дитя, подобно ангелам, поет "свят, свят, свят".

[мати] веселѣше сѧ прочее о...надеждах /29/
[мати] радости...исплънѣаше сѧ /29/

ОБУЧЕНИЕ

III. школа, поступление в монастырь, послушание и добродетель Илариона. он определен игуменом, совершает первое чудо /29-30/ известность Илариона распространяется, его скромность, он славит Бога /30-31/.

[доуховный отьць]..веселїа исплънѣаше сѧ /30/

ДЕЯНИЯ

IV. Дева Мария повелевает архиепископу не держать светочь под спудом, ибо Иларион избран /к тому/, чтобы нести свет не знающим света Рукоположенный во епископа, Иларион возвращает пастве мир, всеобщая радость /31-32/. исповедание веры в Троицу и божескую и человеческую сущность Христа /32-33/.

веселїа тѣх исплъни сръдца /32/
вѣрнїи радоваахѫ сѧ/33/

V. еретики как "дивии звериe" бросаются на паству; указываются три самые распространенные ереси - манихеи, армене, богомилы; укрепяя душу и уповая на Бога, добрый пастырь побеждает ересь/33/.

въсе вѣрных веселѣше... исплъненїе /33/

VI. опровержение манихейства доказательство божественной и человеческой природы Иисуса Христа. утверждение догмы о Троице. святость и сотериология Истинного Креста /34-39/.

VII. смущение манихеев, новое обличение

их ереси.
покаяние и обращение еретиков/39-42/.

о вас небесный радоует сѧ отьцъ /41/
неизглаголанноѫ радоваахѫ сѧ радостїѫ /42/

VIII. пылая злобой, армене часто бросают вызов Илариону, но он отвечает им всегда с кротостию. Еретики пытаются убить его, побив камнями /как Стефана, первого мученика/. Придя в себя после потери сознания, Иларион радуется гонению, настигшего его /функция потенциального мученичества/ /42-43/.

/Иларионъ/ радоуѧ сѧ... отиде /43/

На православном соборе, который вознамерился отомстить еретикам за их покушение на Илариона и убить их, святой напоминает слова Христа, заповедовавшего Петру не пользоваться мечом, и апостолов, которые шли на мученичество, исполненные радости.

апостоли же идѣхѫ радуѫшесѧ /43/

спор между еретиками /43/

IX. Новое нападение арменских еретиков, утверждающих, что они истинные хранители православной веры. Так было до Халкидонского собора, - возражает Иларион, - но они отдалились от истинной церкви, введя употребление пресного хлеба и неразбавленного водой вина в евхаристический обряд и приняв предрассудок "об Арцивуриеве посте" за истину /43-51/.

X. Замешательство и "безглазие" еретиков, их спор. Император Мануил, который едва не впал в заблуждение армен, признает истинность слов Илариона, приносит церкви дары и много радуется. Конечное раскаяние армен - "и бысть едино стадо и един пастырь"/51-52/.

/царь/ неизглаголанныѧ исплънѣаше сѧ радости /52/

XI. радость Илариона. Радость императора апостолическим посланием император призывает Илариона очистить паству от богомильской ереси. Покаяние богомилов и основание церкви, посвященной св.апостолам, и манастыря/51-52/.

архїерей...радости весь испънѣаше сѧ и веселїа доуховнаго... царь зѣло радостень бысть /52/

XII. радость матери.
смерть матери и отца.
Иларион продолжает свое дело, подобно дереву, произрастающему у источника вод /53/.

мати его зрѧште, веселѣше сѧ /53/

XIII. Укрепление православия. Дело Илариона процветает и приносит плоды /54/.

СМЕРТЬ ИЛАРИОНА И ПЕРЕНЕСЕНИЕ МОЩЕЙ

XIV. предчувствуя свой конец, Иларион призывает монахов, назначает своим преемником своего ученика Петра и умирает. Плач монахов и торжественное отпевание /54-55/.

ЧУДЕСА

XV. непослушание некоторых монахов. Явление Петру Илариона, святой грозит наказать непослушных. Виновные заболевают или умирают. Распространяются известия об этом чудесном вмешательстве Илариона. Почитание мощей и первые исцеления. Перемещение мощей в церковь. Из глаз святого истекает "мyро благоѧханное". Радость и почитание мощей /55-56/.

[оученици] неизглаголанных исплънишѧ сѧ радости /56/.

XVI. В эпоху могущества болгарского государства и упадка Византии царь Калоян переносит мощи святого в Тырново. Старые и молодые поклоняются мощам /56-57/.

ЕПИЛОГ

XVII. Призыв kпоклонению мощам с молитвой, религиозным усердием и послушанием. Увещевание подражать жизни святого, ибо ничто tak не радует Бога, kak наши заслуги радоует сѧ богъ/57/ "Похвала" освящению, которое Бог даровал не только душе, но и телу Илариона /57/.

XVIII. Молитва k Илариону, защитнику веры и церкви, бескровному мученику и ныне вместе с ангелами удостоенному созерцать "она яже око не видѣ и ухо не слыша", дабы он защитил свою паству /57-58/.

Достаточно бросить взгляд на эту схему, чтобы с очевидностью удостовериться в том, что в тексте Евфимия Тырновского тема радости, появляясь с определенной регулярностью, организует своеобразный тематический рисунок и что тема эта отмечает границы наиболее важных эпизодов земной или небесной жизни Илариона.

Словесные выражения темы радости находятся в заключениях разделов, организующих структуру текста: в заключении вступления, после повествования о родителях и о возвещении грядущего зачатия, в заключении рассказа о рождении и рассказа об образовании /школьном, но прежде всего духовном и монашеском/ Илариона, в заключении повествования о главных деяниях святого /проповедывание против ересей/ и, наконец, в момент, когда посмертные чудеса подтверждаются/знаки прославления причтения k лику святых/ и в эпилоге.

Исключение из этой закономерности мы находим в рассказе о смерти святого: здесь на смену темы радости приходит рассказ о печальном погребальном богослужении. Это отступление можно объяснить следующими причинами: 1. земная смерть Илариона могла принести его ученикам лишь скорбь и упадок духа, и в данной ситуации чисто человеческого проявления скорби неуместно говорить о радости; 2. тема радости появляется в последующем эпизоде, повествующем о посмертных чудесах Илариона, когда христиане радуются духовной радостью знамениям святости Илариона, удостоверенной чудесами; 3. а наиболее вероятным является предположение, что рассказ о смерти и рассказ о посмертных чудесах Илариона составляют одно повествовательное целое, в этом случае о радости говорится только после рассказа о чудесах, то есть

в конце раздела.[16]

Как промежуточный случай следует рассматривать краткий рассказ о матери Илариона, следующий после раздела, повествующего о деяниях святого. Узрев чудесные плоды дел сына, она исполняется глубокой радостью, и вслед за этим ее душа благочестиво отлетает к Богу; следует описание ее частного погребения. Этот мотив по сравнению с другими мотивами в структуре текста обладает особой выразительностью, потому что он 1/ связан с завершением земной жизни святого /он умирает непосредственно после смерти своей матери/ и с первоначальным мотивом радости матери от рождения сына и 2/ он замещает мотив радости, который не может быть помещен после рассказа о земной смерти Илариона и который таким образом перенесен в повествование, излагающее события до смерти святого.

Мотив радости также отмечает границы различных эпизодов в разделах более повествовательного характера - в рассказах о деяниях святого. Мы находим его в заключении следующих эпизодов: чудо со пшеницей /с.30/; хиротония во епископа /с.32/; возвещение борьбы против еретиков /с.32/; еретики подготавливаются к борьбе; начало проповедования Илариона /33/; опровержение ереси манихеев /с.42/; армяны побивают Илариона камнями /что соответствует функционально мученичеству /43/; опровержение ереси армян /с.52/; новое объединение церкви /с.52/; раскаяние богомилов и основание церкви /с.53/.

Создавая особенный ритмический и стилистический рисунок, Евфимий Тырновский повышает экспрессию и идеологическое значение мотивов радости в соответствующих частях текста. Мы пользуемся исоконической системой Пиккио,[17] которая отчетливо проявляется в идеологически и структурно важных частях текста, выделяя их из более нейтрального ритма и простого стиля повествовательного текста.

Рассмотрим теперь эти особенности плана выражения.

1. Последние слова вступления вводят тему радости. Анафорическое повторение придает торжественность дистиху, основанному на регулярном повторении трех ударений. Этим завершается вступительная глава:

3 вѣсть бо, / вѣсть / радовати сѧ
3 и спѣшити / къ искрънѣих / ползи.

2. Первый раздел жития / глава вторая повествует о рождении святого; здесь очевиден параллелизм с возвещением Деве Марии благой вести и с рождением Христа. Особенно торжественно троекратное выражение радости. Однако стилистически более значительна последняя сцена, где проявляется первое божественное знамение, свидетельствую-

щее о богоизбранности Илариона: здесь преднамеренно несимметричный ритмический рисунок трех шестиударных исоколонов с сильной цезурой после четвертого колона /то есть, по схеме 4 + 2/ создает эмоциональную приподнятость, заметную на фоне предшествующего повествования /II, 29/:

6 Третие же / тому / проваждажшту / лѣто // о / чюдо
6 аггелское / оно, / еже въ вышнних / пѣваемое // въспѣть / пѣние
6 "СвѦть, / "свѦтъ, / свѦтъ / - травлизажщи //- единъ / богъ"

Изумление и духовное веселие матери передается ритмом более простым и спокойным:

4 СЇа / оубо / яко мати / слышавши
4 радости / купно / и недоумѣнїя / исплънѣаше сѦ
4 диваши / сѦ / о глаголемыих / от него.

Так, ликующим "свят, свят, свят" и веселием матери Илариона завершается вторая глава, весьма важная для жития, ибо в ней повествуется о рождении святого. Троекратное пение "свят, свят, свят" соответствует тексту Исайи: [1:3]. Эти слова, кажется, являются "тематическим ключом"[18] - Жития: действительно, все оно основано на апологии Иларионом догм Воплощения Христа и Троичности Единого Бога.

3. Особо маркированы словесные выражения радости после покаяния армян. Эти выражения радости в двух параллельных ритмических рисунках соответствуют по фигуре хиазма персонажу епископа /колоны с 4,3,4 и 2 ударениями/, представляющему церковную власть, и персонажу царя /колоны с 4,3,4 и 2 ударениями/, представляющему светскую, государственную власть /XI, 52/:

3 Божий / же / архиерей
4 яко сЇа / въ прѣдняя / прошьдшаа / видѣ
3 радости / весь / исплънѣаше сѦ
2 и веселЇа / доуховнааго
4 СЇа / оувидев / и благочьстивый / царь
2 зѣло / радостень / бысть
4 и всѣмь / извѣствоваше. / добраго / пастырѣ
2 и добродѣтѣли же / и дѣанїа.

4. Мы уже высказали предположение, что описание скорби монахов и печального погребального богослужения замещает мотив радости, неуместный в эпизоде, повествующем о смерти святого. Мы находим подтверждение этому в специфически маркированной ритмике и фонике /XIV, 55/:

5 Егоже / благочьстивое / оно / объстжплъше / стадо

5 топлыми / слъзами / того / обливаахѫ / мощи
3 псалмы же / и пѣнми / и пѣснми
3 кадїлы же / и ароматы / благовонными
5 мощи / почьтше, / погребошѧ / чьстнѣ же / и благочьстивнѣ.

Хотя в старославянском языке слова "радовати сѧ" и "веселити сѧ" /ср. гр. "χαίρειν" и "ἀγαλιάσθαι"/ в некоторых случаях употребляются, кажется, в одном и том же значении,[19] в тексте жития Евфимия Тырновского слова, выражающие понятие "радости" и "веселия", находятся как бы внутри одной системы, коррелирующей определенные сдвиги значений. Действительно, в главе, посвященной матери Илариона, автор жития употребляет слово "радовати сѧ". Характерно, что данное слово используется в отношении матери Илариона, чья роль для жития, как было нами показано, имеет принципиальное значение. С другой стороны, в отношении чувства матери, узнавшей пророчество о миссии Илариона, употребляется слово "веселѣше сѧ". Аналогичным образом, в четвертой /по делению текста Калужняцкого/ главе, чтобы сказать о всеобщей радости в связи с деятельностью Илариона, автор употребляет слово "веселїе /с.32/, а в рассказе об исповедании веры Илариона, его утверждении Троичности божества и земной и небесной природы Иисуса Христа, имеющем столь важное богословское значение для жития, используется слово "радоваахѫ сѧ" /33/.

Терминология третьей главы, по всей видимости, в большей мере связана со сферой земной и человеческой: духовный отец Илариона "веселїа исплънѣаше сѧ" за добродетели молодого монаха /с.30/. Между тем, первое чудо Илариона - Иларион с помощью Бога получил хлеб, чтобы накормить голодную братию своего монастыря - в системе ценностей жития имеет второстепенное значение, и поэтому автор в повествовании об этом деянии святого пользуется метафорой: чтобы рассказать о радости монахов, освобожденных от земного страдания, автор жития пишет, что Иларион "печали отгна облакъ" /.30/.

Напротив, когда житие рассказывает о радости православной церкви, вновь объединенной и очищенной от всех ересей /главы III, X, XI/, о радости Илариона, который увидел себя равным мученикам, ибо подвергся гонению и побиению камнями /глава VIII/, о радости верующих, узревших чудеса Илариона после его смерти /глава XV/ и о радости Бога, он постоянно употребляет глагол "радовати сѧ". Его экспрессивность в некоторых случаях повышается аллитерацией и парономасией. Один из главных эпизодов жития - покаяние и обращение манихеев - Евфимий завершает изысканной фигурой в стиле плетения словес: "неизглаголанноѫ радоваахѫ сѧ радости" и ритмическим рисунком из двух трехударных колонов с клаузулой: "непрѣстанна въздавая-

хѫ благодаренїа о толиких душь приобрѣтенїи" /с.42/.

Наконец в повествовании о радости матери Илариона, радующейся деяниям своего сына перед своей смертью, Евфимий употребляет выражение "веселѣше сѧ" /с.53/, тон повествования здесь простой и камерный. Как мы видели, в эпизоде рождения Илариона, возвещенного непосредственно Девой Марией и чудесами, в эпизоде, который в структуре жития имеет принципиальное значение, о веселии матери святого говорится в библейских и евангельских выражениях, - "радовати сѧ" /ср. Пс., 9:3; Лук., 10:20; Фил., 2:17, 18/.

В повествовательной структуре жития тема радости от освобождения от грехов - не единственный сюжетный стержень; наряду с ней следует указать на тему дарования милости и прославления Бога, которая следует за темой радости и завершает ее. Хотя данная тема является в житии более редко, она также отмечает границы некоторых эпизодов и определяет структуру сочинения Евфимия. Тема дарования милости и прославления Бога имеет структурное и идеологическое значение, ибо всегда появляется в житии в заключении повествования о чудесных деяниях. Первый раз это имеет место в конце первого периода монашеской жизни Илариона, когда Бог являет ему свое благоволение и наполняет зерном пустые зернохранилища монастыря /глава III по Калужняцкому/. Слава об этом чуде быстро распространяется, однако Иларион не обращает на нее внимание - надлежит воздавать славу Богу, а не людям, - делает вывод агиограф, используя тот же ритмический рисунок и повторение лексически и морфологически параллельных колонов, которые завершали вступление.

В первом случае /глава I/ вводилась тема радости /"вѣсть бо, вѣсть радовати сѧ / и спѣшити къ искрънїих ползи", с.28/, здесь /глава III/ вводится тема хвалы Богу: "не намь, господи, не намь/ но имени твоему даждь славѫ" /с.31/.

Житие Илариона, в соответствии с традиционными риторическими схемами, завершается эпилогом, который содержит также элементы "похвалы", и молитвой, обращенной к святому.

Особый интерес представляют элементы похвалы эпилога. Здесь стиль становится более торжественным и возвышенным, ритмический рисунок создает правильную последовательность исоколонов, и здесь логически завершается повествовательная структура текста: обе тематические линии объединяются в один гимн славы. После кончины святого и после возвещения его святости чудесами, сотворенными его мощами, автор воспевает высшую радость - радость Бога, веселящегося добродетелями человека /с.57/:

3 зѣло бо / въ сласть / прїиметь
4 аще / томоу / ревнителїе / бѫдемь
3 и того /възревноуемь / стопамь
5 ничьсомоуже / иномоу / тако / радоует сѧ / богъ
4 якоже / егда / кого / видить
4 о добродѣтѣли / тъщѫща сѧ / даже / до съмрътї.

В свою очередь человек возносит гимн на прославление святого, не только в духе, но и в теле получившего милость Господню:

6 о сей / оубо / и мы / дънесь / съставимь / ликь
6 обымѣмь / ракѫ / въспоимъ / надгробнаа / ръцѣмь / съ Давидомъ:
4 "Чьстна / прѣд господомъ / съмръть / прѣподобнаго".
4 Чьстна бо / въ истинѫ / съмръть / свѧтныих
4 и славна / и въсѣкоѫ / достойна / похвалы
2 Сего / ради
5 не тъчїѫ / въ животѣ / прослави / тѣх / богъ,
4 нѫ / о по съмърти / славоѫ / неизглаголанноѫ
5 и не тъчїѫ / духы их / въ небесныих / свѣтлостѣх / упокои
4 нѫ / и тѣлеса их / на земли / прослави.

Благодаря этой последней фразе "похвала" приобретает также богословское значение /антиманихейское по своей ориентации новое возвещение особой ценности сотворенного Богом человеческого тела, которое становится началом блага, если человек идет путем подражания Христу и святым/ и непосредственно соединяется с заключительной молитвой /глава XVIII/: в заключительной молитве совершенство святого упраздняет дуальность духа и плоти, души и тела, благодаря заступничеству Илариона, который "имѣѧ дръзновенїе къ богоу...нынѣ раздрѣшьшем сѧ зрѣцаломь и гаданїомь, чистѣ зри[т] свѧтѫѧ троицѫ /с.57/. Упраздняются таким образом противоположности между небесами и землей, несовершенством человека и неизреченностью Бога.

Некоторые темы жития как бы развиваются по кругу: если во вступлении говорилось о возможности для человека лишь неполно и несовершенс познать и поведать человеческим языком совершенство несказанного и неизреченного, то в заключении утверждается спосбность человека в полной мере совершить подвиг мученика и святого: "Тѣмже съ аггелскыми въдварѣеши сѧ ликостоанїи, наслаждаѧ сѧ несытно она яже око не видѣ и оухо не слыша "/с.58/.

Последняя часть не маркирована каким-либо особенным ритмическим рисунком; здесь находится молитва и утверждение религиозной истины, что является как бы богословским ответом на "литературную"

проблему /возможность и дозволенность передать техническими лингвистическими и живописными средствами высшую реальность/, поставленную во введении. Ритмическая и стилистическая маркированность характеризует, напротив, эпилог, предшествующий молитве; с литературной точки зрения именно он составляет заключительную часть жития, являясь предпоследней главой, он соответствует главе второй /рождение святого/, и здесь, наконец, объединяются в одно целое два главных мотива жития: радость спасения и прославление Бога.

Нет необходимости подчеркивать продуманность и совершенство повествовательной структуры сочинения Евфимия Тырновского, равно как и органического единства этой структуры, словесного выражения, "литературного" воплощения и богословского содержания. Столь же явными представляются аналогии в ритмической и повествовательной структуре в идеологическом послании между сочинениями Евфимия Тырновского и Епифания Премудрого; это еще одно свидетельство распространенности и единства от Балкан до Московского государства того движения, которое принято называть Вторым южнославянским влиянием.

Актуальной задачей остается углубленное рассмотрение и описание происхождения формальных структурных элементов, которые используются в этих и других сочинениях Евфимия Тырновского; во-первых, это формальные структурные элементы древней церковнославянской традиции, а во-вторых - греческой, то есть, византийской и патристической традиции, которая, восприняв и обогатив в первые века христианской эры наследие классической античности и неоплатонизма, передала его не только греческому, но и славянскому изихазму. Но это уже предмет дальнейших исследований.

С Н О С К И

1. Вступления к Житию Евфимия рассматриваются в более широком контексте в книге Alissandratos, J. Medieval Slavic and Patristic Eulogies. Studia Historica et Philologica - Sectio slavica , Firenze, Licosa Sansoni, 1982, p.48-61. Ср., в частности, с.55, в связи с вопросом о классических моделях в структуре этих вступлений.
2. Мы пользуемся изданием Kałuzniacki, E. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius. Wien, 1901. Житие Илариона находится на с. 27-58; вступление на с.27-28.
3. Мы не полностью принимаем утверждения, которые делает Ю.Алиссан-

дратос в данном конкретном случае. Ср. Alissandratos, J. Цит. соч., с.34, 56.

4. Аналогичную идеологему находим в первых строках Жития Петки: "Аще оубо любовный обыче законь, еже любьзныих памети поминати и тѣх съзрьцовати образы... и тѣхь подобїа живописовати...". Евфимий пользуется этим подобенством, чтобы показать бесконечную любовь Бога к человечеству. Ср. Kałuzniacki, E.Цит.соч., с.59.
5. Ср. Meyendorff, J. Byzantine theology. New York, 1974, c.44-52; 158-159. Ср. тоже: Станчев, К. Поетика на старобългарската литература. С., 1982.
6. Дружинин, В.Г. Житие св.Стефана Епископа Пермского. Ed. by D. Čiževskij & C.H.Schooneveld, Reprint, The Hague, 1959, p.1.
7. Цитируем по изданию: "Изборник", под ред. Л.А.Дмитриевой и Д.С. Лихачева, М., 1969, с.398-403.
8. Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1977, X, p.1295-1297.
9. Brogi Bercoff, G. Ancora a proposito della poetica del Medio Evo slavo ortodosso.- Europa Orientalis , IV, 1985; Brogi Bercoff, G. Epifanij le Tout Sâge - pensée platonique, patristique et hézychasme: quelques parallèles. - В:Упоредна истраживања", Институт за књижевност и Уметност, Београд, 3, 1984 /в печати/.
10. Meyendorff, J. La pansée de Gregoire Palamas. Paris, 1959, p. 286-302; Meyendorff, J. Byzantine theology, ... частности на с.159, выражение "the hypostasis of the Logos in the flesh".
11. Brogi Bercoff, G. Prosa epistolare e teoria letteraria di Epifanij Premudryj.- Rivista di studi bizantini e slavi , II, 1982 /Miscellanea A. Pertusi/, 2, p.363-364.
12. Slovnik Jazyka Staroslověnského ČAV. II, Praha, 1973, p.153.
13. Очень близкие выражения употребляет Епифаний Премудрый в Житии Сергия: "Како убо таковую и толикую и не удобь исповѣдимую повѣмь повѣсть, не вѣдѣ" /Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия..., сообщил архимандрит Леонид, "Памятники древней письменности и искусства", СПб., 1885, с.5/.
14. Ср.: Meyendorff, J. Byzantine theology, ... , p.161-162, сл. Pelikan, J. The Christian Tradition, 2: The Spirit of Eastern Christendom, Chicago & London. 1974; Lewin, P. Il teatro religioso nelle scuole ortodosse dell'Ucraina fra la fine del XVII e il XVIII sec. - Europa orientalis, IV, 1985.
15. Мы следуем за делением текста, предложенным Алиссанндратос, Ю. Цит.соч.: вступление, происхождение, рождение, воспитание, дея-

ния, сравнения /их нет в Житии Илариона/, смерть и посмертные чудеса, прославление, эпилог. Римскими цифрами обозначаются главы в соответствии с делением текста, который предложил Калужняцки, а арабскими цифрами - страницы его издания.

16. Так, видимо, считает Ю.Алиссандратос/Цит. соч., с.42-45/: смерть и чудеса суть два элемента одного эпизода.

17. Ср.: Picchio, R., The Isocolic Principle in Old Russian Prose. - In:Slavic poetics. Essays in honor of K.Taranovsky, Edit. by R. Jacobson, C.H. van Schooneweld, D.S. Worth, The Hague, 1973, p.299-331; Picchio, R., L'intreccio delle parole e gli stili letterari presso gli slavi ortodossi nel tardo Medio Evo. - In: Studi slavistici in ricordo di C.Verdiani, Pisa, 1979, p.245-262; Пиккио, Р., Върху изоколните структури в средновековната славянска проза. - Литературна мисъл, 1980, 4, с.75-107.

18. Picchio, R., The Function of Biblical Thematic Clues in the Literaty Code of Slavia Orthodoxa. - Slavica Hierosolymitana , Jerusalem, I, 1977, p.1-31.

19. Ср. цитаты из Евангелия /Лук., 15:24; Мат., 5:12/ в словарях: Срезневский, И.И., Материалы для словаря древнерусского языка, СПб., 1893, I, с.246; Slovnik jazyka staroslověnského, I, p.181.

Dietrich FREYDANK

(D D R)

ZUR CHARAKTERISTIK DER SPRACHE GRIGORIJ CAMBLAKS

Die Untersuchung der Sprache Grigorij Camblaks ist durch die Ausgaben der bulgarischen Kollegen auf eine neue Grundlage gestellt. In Jahre 1983 erschien die Ausgabe der Vita des Stefan Dečanski,[1] auf die wir uns im folgenden beziehen. Vorausgegangen war die ebenso angelegte Ausgabe der Lobrede auf Evtimij.[2] Beide Ausgaben enthalten neben der kritischen Textausgabe eine parallel gedruckte neubulgarische Übersetzung, was sehr zu begrüßen ist. Bei Texten von solchen Schwierigkeiten ist es interessant zu erfahren, wie die Herausgeber den Text verstanden haben.

Von besonderem Wert ist der beigegebene Index, der alle Lexeme erfaßt, nach Bedeutungen und Wortformen gegliedert, die Häufigkeit angibt und bei nicht hochfrequenten Lexemen die Stellenangaben. Die Einleitung enthält eine literaturwissenschaftliche Einführung sowie einen archäographischen Kommentar.

Aus dem sprachwissenschaftlichen Teil sind für uns im folgenden besonders A. Davidovs Bemerkungen zur Syntax und Lexik wichtig. Davidov konzentriert sich dabei auf die Zusammenhänge der Sprache Camblaks mit der altbulgarischen Tradition einerseits und der serbischen Literatursprache andererseits.

Wir wollen im folgenden einen Aspekt hervorheben, der bisher wenig beachtet worden ist, der aber für die Charakteristik der literarischen und kulturellen Strömung der Zeit um 1400 unseres Erachtens sehr wesentlich ist und ohne den weder die Produktion der Tărnover Schule noch ihre Auswirkungen auf dem Balkan und in Rußland zu verstehen sind. Es geht uns grundsätzlich um Camblaks Konzeption einer slawischen Literatursprache.

Camblak ist neben Evtimij der wichtigste Autor einer Richtung, die eine grundsätzliche Reform der Literatursprache anstrebt mit dem letztendlichen Ziel, die slawische Literatursprache auf das Niveau der griechischen zu heben. Das läßt sich in dieser Zeit auf allen Teilgebieten der Sprache verfolgen, vom Duktus der Schrift über die Orthographie und den Wortgebrauch und die Semantik

bis zur Syntax und syntaktischen Stilistik. Diese Richtung reflektiert sich in der Revision der überlieferten Texte ebenso wie in den Originalwerken, in neuen Übersetzungen (etwa der Übersetzung des Corpus Areopagiticum durch Isaija 1371) wie in theoretischen Werken (beim Autor des Textes über die 8 Redeteile oder bei Konstantin Kostenečki). Das große Vorbild ist dabei das Griechische, seine Präzision im Terminologischen, sein Nuancenreichtum in Wortbildung, Wortschatz und Syntax, seine Normierung und Kodifizierung in allen Bereichen, von der Orthographie bis zur Rhetorik.

Bei dem großen Unterschied zwischen der Literatursprache ("Reinsprache") und der Umgangssprache im Griechischen mußte die Normierung den Zeitgenossen Camblaks als das Ergebnis einer bewußten Gestaltung durch hervorragende Persönlichkeiten erscheinen. Charakteristisch ist die Aussage Isaijas von Serrai über das Verhältnis von Slawisch und Griechisch im Vorwort zu seiner Übersetzung des Corpus Areopagiticum. Das Griechische sei einerseits von Gott von vornherein als kunstreich und reichhaltig (художенъ и пространъ) geschaffen worden, sei dann aber andererseits nach und nach von Philosophen noch verfeinert worden (от ... любомоудрень оухыщренъ бысть). Unsere slawische Sprache ist ebenfalls von Gott gut geschaffen worden, - denn alles, was Gott geschaffen hat, ist sehr gut, - aber wegen des fehlenden philologischen Interesses der mit der Sprache bafaßten Männer (оулишениемъ любооученига любочьстивых слова моужеи) nicht der Feinheit wie jenes (das Griechische) gewürdigt worden.[3]

Mit anderen Worten: Die Leistungsfähigkeit des Griechischen ist das Ergebnis einer bewußten Gestaltung durch maßgebende Autoren und Theoretiker, und an solchen hat es den Slawen bisher gemangelt. Wenn das Slawische auf das Niveau des Griechischen gehoben werden soll, muß das nachgeholt werden.

Ähnlich kritisiert Camblak in der Lobrede auf Evtimij die älteren Übersetzer (29.1): "Unsere ersten Übersetzer erwiesen sich in ihrer Sprache als unzuverlässig (несложни = ἀσύνθετοι), sei es, weil sie das Griechische und seine Theorie (оучение) nicht vollständig beherrschten, sei es, weil sie sich von der Stumpfheit (дебелость = παχύτης) ihrer Sprache leiten ließen. Die Bücher, die sie herasgaben, entsprachen nicht dem Sinn der griechischen Schriften, waren durch Stumpfheit gebunden und im Redefluß nicht glatt." So erscheint дебелость als Kennzeichen einer Sprache im Rohzustand. Um literaturfähig zu werden, muß sie geglättet werden.

Um diese Verfeinerung und Erweiterung der Ausdrucksmöglichkeiten des Slawischen nach dem Vorbild des Griechischen geht es nun Camblak offensichtlich. Nach dem Vorbild des Griechischen wird dabei die Diglossie (Umgangssprache vs. Literatursprache) nicht nur in Kauf genommen, sondern geradezu angestrebt. I. Gălăbov hat in der Analyse der Sprache von Camblaks Lobrede auf Evtimij gezeigt, daß bei der Auswahl zwischen lexikalischen Varianten die maximale Distanz zur Umgangssprache geradezu Prinzip ist.[4]

Uns scheint, daß Camblak in der Stefan-Vita die Gräzisierung des Slawischen besonders weit getrieben hat. Zahlreiche Passagen seines Textes sind zwar in Bausch und Bogen verständlich, ihr wörtlicher Sinn erschließt sich aber erst, wenn man versucht, griechische Konstruktionen und griechische Wortbedeutungen als Code anzuwenden.

Camblaks Konzeption einer hochentwickelten slawischen Literatursprache, die bewußt griechische Konstruktionen und Wortbedeutungen aufnahm, ist ein Grenzfall in der Geschichte der älteren slawischen Literatursprachen. Sie setzt nicht nur griechisch gebildete Autoren voraus, sondern auch ein griechisch gebildetes Publikum, das die Feinheiten dieser Sprache und ihre kunstvolle Gestaltung nach dem Vorbild des Griechischen würdigen konnte. Während der kulturellen Hochblüte in Bulgarien und Serbien am Ende des 14.Jh. dürfte das durchaus der Fall gewesen sein. Die türkische Eroberung vernichtete jedoch die sozialen Grundlagen dieser Sprachkultur. Die späteren Generationen der südslawischen und russischen Schriftsteller konnten, mit wenigen Ausnahmen, diesen Sprachstil nicht mehr nachvollziehen. Die Textgeschichte der Vita des Stefan Dečanski zeigt das deutlich.

Wir beschränken uns im folgenden auf einige charakteristische Züge der Syntax in Camblaks Vita des Stefan Dečanski. Wir suchen dazu Beispiele aus, wo wir glauben, durch die Aufdeckung des griechischen sprachlichen Hintergrundes zum Verständnis des Textes beitragen zu können und wo wir zeigen können, welche Probleme spätere Abschreiber mit Camblaks gräzisierenden Konstruktionen hatten.

Unserer Analyse schicken wir die Zusammenfassung der Ergebnisse voraus:

1. Camblak bildet den komplizierten Periodenbau der byzantinischen Autoren nach mit Mitteln, die aus der griechischen Syntax entlehnt sind.

2. Im Gebrauch der Partizipien folgt Camblak auch in der

Abweichung von der Norm dem Usus griechischer Autoren.

3. Auffällig sind gräzisierende Infinitivkonstruktionen.

4. Camblaks gräzisierende Konstruktionen sind den mittelalterlichen Abschreibern nicht mehr verständlich gewesen und werden z.T. emendiert.

5. Die der Ausgabe zugrundegelegte Handschrift des Vladislav Grammatik bietet von allen herangezogenen Handschriften die zuverlässigste Textgrundlage. Aber auch sie enthält Fehler, die auf den Archetyp der in der Ausgabe benutzten Handschriften zurückgehen müssen. Diese sind als Versuche zu deuten, unverstandene gräzisierende Konstruktionen zu emendieren.

A. Davidov hat zu Recht hervorgehoben, daß für die Syntax der Vita des Stefan Dečanski ein sehr differenzierter Satzbau charakteristisch ist.[5] Neben kurzen, übersichtlichen und leicht verständlichen Sätzen stehen solche von beträchtlicher Länge. Camblak setzt alle Mittel der byzantinischen rhetorischen Prosa ein, von elliptischen Fragesätzen bis zum kunstvollen Periodenbau. Gerade die Art des Periodenbaus scheint uns für Camblaks Prosa charakteristisch zu sein. Wir beginnen mit einigen allgemeinen Bemerkungen.

Eine Periode vereinigt mehrere Propositionen zu einem syntaktischen Ganzen, wobei integrationsbedürftige Glieder vorangestellt werden, deren syntaktische Beziehungen erst am Ende der Periode klar werden.[6] Die Periode hat also eine "Rundung auf das Ende hin" (Demetrios, Περὶ ἑρμηνείας I,17), das klar erkennbar sein muß. Camblak entspricht durchaus dieser Forderung der griechischen Rhetoriker. So kompliziert seine Perioden auch sein mögen, das Satzende ist in den meisten Fällen klar zu erkennen. Die Herausgeber haben das genutzt und gliedern den Text nach dem Vorbild der klassischen Philologie in Paragraphen und Sätze, d.h. 3.1 ist der erste Satz des 3. Absatzes.[7]

Wenn der Periodenbau sein Ziel erreichen soll, muß die Struktur der Sprache eine klare Unterscheidung von Hypotaxe und Parataxe erlauben. Weiter müssen alle Möglichkeiten hypotaktischer Unterordnung auch innerhalb des Hauptsatzes genutzt werden. Dazu dienen im Griechischen vor allem die Partizipien und die Infinitivkonstruktionen. Sie gestatten es, zusätzliche Propositionen als halbprädikativ dem vollprädikativen finiten Verb syntaktisch unterzuordnen.

Betrachten wir zunächst die Verwendung der Partizipialkon-

struktionen (participium conjunctum) bei Camblak. Wir können uns dabei kurz fassen, denn Davidov hat ihnen eine ausführliche Analyse gewidmet (S. 37-40). Uns scheinen daran besonders folgende Erkenntnisse wesentlich. Erstens führt Davidov kein Beispiel an, wo ein Partizip einer vollprädikativen Funktion nahekommt. Und zweitens ist die morphologische Struktur der Partizipien noch voll erhalten (bzw. wiederhergestellt), durch die das Partizip kongruenzfähig wird und sicher auf ein möglicherweise weit entferntes nominales Beziehungswort hinweisen kann. Erst dadurch kann das Partizip für einen kunstvollen Periodenbau eingesetzt werden.

Wir können Camblaks korrekte kongruente Anwendung der Partizipialkonstruktionen geradezu als heuristisches Prinzip verwenden, einmal zur Findung der Satzgrenze, zum anderen für die Textkritik.

So glauben wir, daß 41.2 und 41.3 als nur ein Satz zu verstehen sind: "Und er sieht den großen Nikolaus (...), wie er zu ihm kommt und sagt: ..." - И зрить великааго Николаа (...) пришьдша къ нему и глаголюща ... Die Partizipien пришьдша und глаголюща sind kongruent zu Николаа. Die Verwendung von Partizipien nach Verben der Sinneswahrnehmung entspricht griechischem Sprachgebrauch (vgl. auch 22.10 und 58:13). Der Satz wird unübersichtlich dadurch, daß zwischen Hauptverb und Partizipien ein parenthetischer Satz eingeschoben ist: "Wieder ist es Nikolaus, wieder der übliche Nutzen, wieder will er das Beste verkünden". Dadurch wird der Gedankengang unterbrochen und der Zusammenhang weniger durchsichtig.

Interessanterweise haben schon mittelalterliche Leser bei diesem Satz Schwierigkeiten gehabt. Die Handschrift Ол. hat пришед statt пришьдша, wodurch die periodische Struktur zerstört wird.

Ebenso halten wir 13.1 bis 13.3 für einen Satz, da прьвъсходеща (13.2) und погрѣшающа (13.3) kongruent sind.

In den folgenden Beispielen können wir Fehler des Archetyps der benutzten Handschriften korrigieren.

Satz 31.10: 'Was kann mir erwünschter sein (...) als solch ein Platz, der meinem Sehnen entspricht (от таковаго мѣста моемоу съглашающаа се оусрьдию)". Съглашающаа muß offensichtlich als съглашающа (Gen. Sing. Neutr.) verstanden werden[8] und damit kongruent zu мѣста.

Satz 24.3: "Und hier wird er begraben in dem von ihm gegründeten Kloster, - die Stelle heißt Banska wegen der dort fließenden

heißen Wasser, - wobei die Kirche mit dem Namen des Protomartyr Stephanos geehrt war"[9] (... пръвомоученика же Стефана именемь почътена соущи црьквы). Der Text gibt nur einen Sinn, wenn wir почътена als почътенѣ lesen und in почтенѣ соущи црьквы einen Dativus absolutus sehen. Wieder wird unsere Konjektur von keiner Handschrift gestützt, ist also ein Fehler des Archetyps. Die Herausgeber haben die Problematik der Stelle wohl erkannt. Während Davidov (S.35) zu Recht feststellt, daß der Nom. Sing. nur als црьковь belegt ist, bezeichnet der Index црьквы an unserer Stelle als Nom.Sing., weil der Bearbeiter offensichtlich zu почътена das kongruente Substantiv vermißte.

Die Konjekturalkritik hat jedoch ihre Grenzen. Satz 55.5 heißt es: "Dessen ehrwürdige Reliquien bei uns sind, von dessen Seele glauben wir, daß sie ebenfalls unsichtbar unter uns ist (...)". Von вѣровати ist dabei eine Dativ+Infinitiv-Konstruktion abhängig (доуши невидимо съ нами быти). Es folgen 4 Attributkonstruktionen, ausgedrückt durch Partizipien (испольняюща... съблюдающии... съпротивеща се... казнеща). Von ihnen ist nur das zweite Partizip kongruent, während die anderen im Nominativ stehen. Es verbietet sich natürlich, dreimal zu konjizieren. So bleibt es bei diesem Verstoß gegen die Kongruenz. Aber derartige Anakoluthe (nachfolgende Partizipialkonstruktionen im Nominativ statt in einem zu erwartenden obliquen Kasus) begegnen auch im Griechischen, darunter bei Musterschriftstellern wie Xenophon und Thukydides.[10] Camblak hält sich selbst beim Verstoß gegen die Regeln an den Usus der griechischen Schriftsteller.

A. Davidov hat auch die Dativus-absolutus-Konstruktionen eingehend untersucht (S.40-42) und stellt fest, daß sich Camblak im wesentlichen an die klassische Verwendungsweise dieser Konstruktion hält, d.h. daß ihre Anwendung auf die Fälle mit ungleichem Agens beschränkt sind. Er kann aber auch Abweichungen davon feststellen (2.1; 9.3; 58.1) und sieht darin eine Tradition der Tărnover Schule. Wir möchten die Verwendung der Konstruktion des Dativus absolutus eher im Zusammenhang mit dem Genitivus absolutus des Griechischen sehen. Der Genitivus absolutus ist im Griechischen neben dem Partizipium conjunctum eines der klassischen Mittel des Periodenbaus. Neben der weithin vorherrschenden korrekten Verwendung bei ungleichem Agens begegnet aber auch der Genitivus absolutus bei Identität des Agens dieser Konstruktion mit dem des Hauptverbs.[11] Abweichungen dieser Art sind also auch im Grie-

chischen nicht ungewöhnlich.

Die Infinitivkonstruktionen des Textes verdienten eine eigene Untersuchung. Für die Untersuchung des Periodenbaus bei Camblak besonders interessant sind die verkürzenden, halbprädikativen (nebensatzwertigen) Konstruktionen des Akkusativ + Infinitiv (A.c.I.) und des Dativs + Infinitiv (D.c.I.).

Aus der kyrillo-methodianischen Syntax ist bekannt, daß der griechische A.c.I. nach Verben des Sagens, Glaubens usw. im Slawischen meist (aber nicht immer) durch den D.c.I. wiedergegeben wird, z.B. Lucas 20,27 "welche sagen, daß es keine Auferstehung gebe". In der Stefan-Vita finden wir beide Konstruktionen, wobei die A.c.I.-Konstruktionen überwiegen.[12]

Gerade die gräzisierenden A.c.I.-Konstruktionen haben späteren Lesern Schwierigkeiten gemacht, wie die Lesarten der Handschriften zeigen.

In Satz 17.2 wird erzählt, wie einer der serbischen Adligen dem verbannten Stefan Gold (злато) schickt durch einen Diener, Стефаноу того отнести повелѣвъ - "indem er befahl, daß er (того) es Stefan bringe". Die Handschrift III hat die A.c.I.-Konstruktion nicht verstanden und setzt то statt того: "indem er befahl, daß er es (das Gold) Stefan bringe".

Der Satz 48.10 bietет folgendes Beispiel für einen A.c.I. nach einem verbum dicendi: Ихже и до скора живѣх быти рѣше иже сихь вѣдущеи - "Die davon wissen, sagen, daß von ihnen (einige) bis vor kurzem gelebt haben." Der Objektkasus живѣх (der Wortindex klassifiziert ihn als Akkusativ Plural) nach рѣше hat mittelalterliche Leser offensichtlich gestört, denn die Handschriften Ол. und Сол$_1$ setzen dafür живымъ, wodurch eine dem Kirchenslawischen geläufigere D.c.I.-Konstruktion entsteht.

In dem Satz 14.1 ist wegen der komplizierten Struktur der A.c.I. nach рѣше schwer zu erkennen. Der Zusammenhang ist folgender: Stefan rät dem byzantinischen Kaiser, die Häretiker nicht zu dulden und im Interesse der inneren Einheit und Ruhe seines Staates einzugreifen (13.1 - 13.12). "Es heißt, daß der Autokrator, nachdem er das gehört hatte und über den scharfen Verstand und die Weisheit des Mannes erstaunt war, ihm sehr gedankt, den Gottesmann gelobt und zu einigen aus seiner engeren Umgebung gesagt habe:...". Kern der Konstruktion des ganzen Satzes ist der A.c.I. nach dem unbestimmt-persönlich gebrauchten Aorist рѣше: самодрьжца... благодарити же и похваляти... и... реши... Wieder hat die A.c.I.-Kon-

struktion den Abschreibern Schwierigkeiten gemacht. Die Handschriftengruppe Оп/Сол$_1$ kürzt den Satz erheblich, so daß die A.c.I.-Konstruktionen wegfallen.

In einem anderen Fall (26.1) hat schon der Redaktor des Archetyps eine A.c.I.-Konstruktion nicht verstanden und unzureichend emendiert. Konstantin empört sich gegen seinen Halbbruder Stefan. Er bringt ein großes Heer zusammen und fordert ihn zur Abdankung auf. Stefan sammelt in aller Eile ein Heer. Яко оубо сиа слыша и яко готово имаше воинством повелѣвает събрати се. Dem Sinn nach muß der Satz bedeuten: "Als er aber das hörte, befahl er, daß das Heer sich versammele, soweit er es bereit hatte." Der Satz ist aber nicht korrekt konstruiert. Das singularische готово und das pluralische воинством passen nicht zusammen. Der Satz wird durchsichtig, wenn man воинство statt воинством voraussetzt. Dann erhält man eine A.c.I.-Konstruktion: повелѣвает воинство събрати се. Griechisch könnte der Hauptsatz (unter Beibehaltung der Wortfolge) so lauten: ὡς ἕτοιμον εἶχε στράτευμα κελεύει συλλέγεσθαι, mit einem Akkusativobjekt zu zwei Verben, wie es im Griechischen durchaus üblich ist. Diese gräzisierende Konstruktion muß dann vom Redaktor des Archetyps verändert worden sein, der ein Dativobjekt zu повелѣвает vermißte und воинством statt воинство setzte. Der Redaktor der Handschrift Оп. bemerkte die nun fehlende Numeruskongruenz und veränderte готово zu готова.

Wir wollen noch eine schwierige Konstruktion mit einem substantivierten Infinitiv erwähnen. In der o.a. Mahnrede Stefans an den byzantinischen Kaiser sagt Stefan: И еже злославные оставляти и не отгонити могущому злославноу быти соудит се от иже добръ съмышляющихь. - "Und das Belassen der Häretiker und ihre Nichtvertreibung wird von denen, die auf rechte Weise denken, als häretisch verurteilt bei einem, der dies könnte". [13] Griechisch könnte der Satz lauten: Τό δὲ τοὺς κακοδόξους (...) μὴ ἐκβάλλειν τῷ δυναμένῳ κακόδοξον ἡγεῖται ὑπὸ τῶν καλῶς λογιζομένων. Злославноу ist das Prädikatsnomen zu dem (neutralen) substantivierten Infinitiv. Zu erwarten wäre also злославно. Wir halten für möglich, daß der Redaktor des Archetyps ursprüngliches злославно unter dem Einfluß des unmittelbar vorausgehenden Dativs могоушому veränderte.

ANMERKUNGEN

1. Давидов, А., Г. Данчев, Н. Дончева-Панайотова, П. Ковачева, Т. Генчева. Житие на Стефан Дечански от Григорий Цамблак. С., 1983.
2. Русев П., И. Гълъбов, А. Давидов, Г. Данчев. Похвално слово за Евтимий от Григорий Цамблак. С., 1973.
3. Ангелов, Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература II. С., 1967 , с. 157.
4. Русев, П., И. Гълъбов, А. Давидов, Г. Данчев. Op. cit., c.87
5. Давидов, А. Житие на Стефан Дечански ..., с. 37.
6. Genauer und ausführlicher dazu s. Lausberg, H. Handbuch der literarischen Rhetorik I. München, 1960, S. 458 ff.
7. Allerdings bringt es die Kompliziertheit und zuweilen enorme Länge von Camblaks Perioden mit sich, daß man hier und da anderer Meinung sein kann.
8. Schon im Index der Ausgabe berücksichtigt.
9. d.h. Stephan geweiht war.
10. Schwyzer, E. Griechische Grammatik II. München, 1950, S. 705.
11. Ibid., S. 399 f.
12. Wir notierten Dat.+Inf.: 13,6; 24,2; 25,2; 55,5; Akk.+Inf.: 14,1; 17,2; 19,8; 26,1; 47,3; 48,10.
13. d.h.: Wer nicht gegen die Häretiker vorgeht, obwohl er die Macht dazu hat, setzt sich in den Augen der Frommen selbst dem Vorwurf der Häresie aus.

МАЛИНА БАЙЧЕВА
/НРБ/

ПОЕТИЧЕСКИ ОБРАЗИ В ХУДОЖЕСТВЕНАТА ПРАКТИКА НА ГРИГОРИЙ ЦАМБЛАК И ЕПИФАНИЙ ПРЕМЪДРИ

Представата за красота, пресъздадена чрез словото в средновековието, не може да бъде актуална за съвременния читател поради съществените методологически различия в подхода към "художествеността" в средновековната и съвременна поетика. Ако се стремим да застанем на позициите на философско-естетическите принципи на това понятие от средните векове, за да достигнем до същността, ще потвърдим отново една вече изказана мисъл от С.Аверинцев, че е ненужно днес да пишем "заради някой си незнаен мислител от онази епоха трактат, който той, кой знае защо, е пропуснал да напише напреме".[1] Напоследък се налага все по-сериозно съпоставителното изследване на понятийните системи на средновековието и съвременността в културната проблематика. Това, разбира се, води до съответни неудобства и до една неизбежна модернизация, както и да се стремим при анализа да отчитаме особеностите на епохата. А и естетиката като самостоятелна дисциплина е известна от по-ново време. Но като всяко явление в човешкото културно развитие тя има податки в средновековието и далеч преди него като аспект от проблема история - човек. И независимо, че средновековната история не е била особено "човечна" в обикновения смисъл на думата, то наш дълг е да оценим и най-дребното явление, свързано с човека в конкретни исторически условия.

Нито античната, нито ранновизантийската, нито средновековната литература са могли да се появят и съществуват извън канона и все пак и най-церемониалното и непрозрачно литературно слово идва от човека и е обърнато към хората. Условността на литературното слово е възможна дотолкова, доколкото хората са се "условили" помежду си по отношение на нея".[2] В крайна сметка дори знаковата система и всичките форми на "непрозрачност" и зависимост на литературната дума са отпечатък на затворения вътрешен живот на човека, който има свое историческо, социално и нравствено-философско обяснение. В този смисъл средновековната словесна красота намира не винаги и даже не пряка изява, а дори, ако трябва парадоксален изход, но изход. Доколкото ранновизантийските философско-естетически възгледи имат за основа античността в християнизиран вариант, а оттам южната и източно-славянска писмена култура също, те могат да бъдат тълкува-

ни като път за познаване на бога "Но бог е непознаваем по същност, може да бъде познато само неговото отражение в Логоса, чието чувствено отражение е Космосът."[3] Своеобразни са пътищата за доближаване и общуване с божеството. Един от тях е екстатичната, "умната молитва", отшелничеството, но той е бил привилегия на малцина. Вторият път са художествените образи. "Художествените образи са посредник за разкриване на символичния, водещ към трансцедентното смисъл на материалния предмет-образ. Оттук и голямото значение, което се придава във Византия и изобщо източно-християнския свят на изкуството като средство за познаване на божеството."[4] Ето защо Псевдо-Дионисиевата теория като "обосновка на художествената практика"[5] през XIV век се възражда в Евтимиевата школа и заема полагащото ѝ се място във философско-естетическите позиции на исихазма в България. Стилът "плетение словес", характерен за литературното изкуство в този период, е в пряка връзка със символичния характер на словото, "чрез натрупване на множество синонимни названия на един и същ обект да се извърши доближаване до неговата трансцедентна същност"[6].

Проблемът човек, поставен от раннохристиянските мислители в центъра на естетиката, философията и човешката практика, се схваща някак на втори план, защото доминантна е ролята на богопознанието и култа. Средство за интелектуално усвояване и отражение на действителността става символът, култът към словото, защото "светът - това е книга, написана от ръката на бога, в която всяко същество представлява слово, пълно със смисъл".[7] Дори всяко явление в природата има своя смисъл и свое тълкование в Стария и Новия завет. "Природата - това е второ откровение, второ писание. Целта на човешкото познание се състои в разкриването на тайното символично значение на явленията в природата."[8] Светът е книга, писана чрез символи. В разкриването на тези символични отношения е и главната цел на средновековното изкуство и култура. Естетическото чувство се осмисляло като път към непонятното докосване до първопричината. Символи на "вечни" отношения били растения, скъпоценни камъни, и пр. Едновременно с това между символиката на Запада и Изтока съществували общи места и противоречия, главно свързани с Богородица. Известен е спорът на Максим Грек по повод символа роза за католическата божа майка. "Родонът /розата/ е най-благоуханна и красива на вид, но розата има бодли, символизиращи греха. На Богородица, твърди Максим Грек, подхожда друг символ - "крин" - лилия, имаща три цветолистчета и бяла на цвят."[9]

Идеята за космическото творчество и космическия художник

заема важен дял във възгледите на християнските апологети. Особено място на красотата в творението е отделял Атиногор Атински. "Прекрасен е светът - и с величието на небосвода, и с разположението на звездите ... Но не на него, а на неговия художник трябва да се поклоним."[10] Красотата на творението трябва да ориентира, да устремява човека към твореца /художника/, да приобщава зрителя към неговия свят. Същата мисъл срещаме в Житието на Йоан Нови Сучавски от Григорий Цамблак като реплика на агиографския герой: "Никога няма да предпочета създанието пред създателя, нито ще се поклоня на творбата вместо на твореца..."[11]. В Слово пред отците на Константския събор Цамблак твърди: всичко е "дѣйством дѫха",[12] а човек е активен усвоител и разпространител на божието творение. Очевидно е благоговението на писателя пред всемогъщото начало като творчески феномен и през XIV век в старобългарската литература, но Цамблак тръгва към възраждането на един класически принцип от античността, принципа на авторското самосъзнание. Според С.С. Аверинцев[13] античният автор е имал свой "авторски печат"[14] и неговият художествен стил е бил определяща величина по отношение на личността му, т.е. сливали са се естетически с нравствено-етични категории. Пред стилно-художествения неуспех античният автор е бил готов да избере смъртта.

В творчеството си Цамблак издига посредническата роля на човека в сътворяването на красотата в словото: "Богу убо възхотѣвшоу, нъ и симѣ зѣло потъщаишим се. изведе бо - рече - люди свое, нъ рукою моисеовою и ааронею."[15] Проблемът намира вярно и лаконично изясняване от А.Наумов,[16] който извежда причините за утвърждаване и разпространение на стила "плетение словес" в старобългарската литература и вярно тълкува изявлението на Цамблак в "Похвално слово за Евтимий": "не бо дѣла почитаютъ, нъ дѣла имена прославляютъ" [17]. Средновековният писател не може да си позволи с обикновени думи да изрази необикновени неща, затова влага цялото си старание в стилистичната словесна пластика на своето съчинение. Търновските писа усвояват словесното везмо от византийската литература и главно метафрастиката като път за доближаване до трансцедентната божест същност. Нещо повече. В статията си А.Наумов изказва мисълта за "комплектарно възприемане на образа"[18] посредством слух и зрение: "съгласных ради слышаниа и видѣниа; слышахом въ евангелии и на иконѣ видѣхом."[19] Става дума за съответствие между словесна характеристика и иконно изображение на агиографския герой, или както сам Цамблак пише в беседа за поста "образ и надписание..."[20] като цяло, отразяващо процеса на възприемане от читателя и зрителя, или "чъсть бо образа на първообразное въсходить".[21] Оттук и респектиращата внушител-

ност в образите на патриарсите Киприан и Евтимий в Цамблаковите съчинения.

На образното познание като отражение на трансцедентната същност е посветена част от книгата на Кр.Станчев "Поетика на старобългарската литература"[22] и е изяснена естетиката на търновските писатели от XIV век в теоретичен план. Словото художествен образ е разгледано като единство на множество, в което се оглежда първообразът-бог. Художественият образ "се изгражда не като пряко авторово осмисляне на определени явления от действителността, а като отражение на религиозно-митологическата представа за тях".[23] Такъв е определящият принцип в поетиката и на литературата от XIV-XV век - времето на култа към словото-символ.

Средновековният символизъм представлява кодова система за много мотиви от стила на художествената творба. В медиевистичната наука явлението се нарича "общи места" /"топика"/, които очевидно авторите заимствуват като модел един от друг, а всички заедно - от Библията. Това се отнася за цялата жанрова система на литературата през средните векове, но особено ярко, по обясними причини, се откроява в житийно-панегиричния жанр. Която и особеност от характеристиката на агиографското произведение да имаме предвид, тя обезателно носи в известен смисъл символично значение. Някои изследователи намират обща философска основа за средновековния символизъм и символизма от края на XIX век. Общото е в принципа на внушаване чрез мълчание на определени идеи в съзнанието на слушателя и читателя.

Средновековният символизъм обяснява основата на литературно-художествения етикет на времето. Топосите не са създадени през средновековието. Това е известен факт в науката от изследванията на редица български, съветски и сръбски медиевисти. Южнославянската литература е усвоила от византийските източници най-пригодимата към славянското мислене топика и именно употребата на общите места разкрива същността на средновековното книжовно дело. Топосите имали сравнителна устойчивост и с успех участвували като стилообразуващи единици във всички жанрове. Тяхната компактност е очевидна, независимо дали пред нас е текст на летописанието: "ты бе, о честнаа главо нагим одеяние, ты бе ... вдовицам помощник и страным покоище..", пише летописецът на княз Владимир Василкович, или житие от Пахомий Логотет на Кирил Белозерски: "нищим кръмитель, скоръбящим милостивное утешение, слѣпым вождь..."

Сложната житийна схема на едно агиографско произведение е

своеобразен символ, защото цялата верига от събития в живота на човека-светец "има двоен смисъл сам по себе си и като морален образец на останалите хора. Агиографите избягват индивидуалното, търсят общото, а общото е вече за тях символично".[24] Раждането и детството на светеца /а в някои старорускн жития се повествува за събития, свързани със светеца, когато е още в утробата на майка си/, неговият своеобразен път на самовъзпитание, борбата с плътта, дявола, беса, подвизите и смъртта му, посмъртните чудеса - всичко това са топоси, пропити от средновековен символизъм. Целият религиозен шаблон в този жанр е модел на едно символично мислене. Дори мисли на писателите от изследваната епоха по повод литературната естетика носят символи. Понятието "плетение словес", употребено от книжовниците-представители на литературния стил, е символ, както твърди Д.Фрайданк, дошъл от античността. Вероятно се има предвид изплитането на венците за победа, само че от похвални думи. Така Цамблак нарича Евтимий: "Витня на съвършеното слово".[25] Едновременно с това Епифаний Премъдри в своето "Житие на Стефан Пермски" назовава творчеството си "плетение словес",[26] а самият процес: "хвалоу ти сплетоу" или "влечет мѧ на похваление и на плетение словес",[27] откъдето очевидно произтичат и промените в жанровата система на старобългарската и старорускa агиография. През XIV век житието и похвалното слово се приближават и почти се сливат в житие-панегирик. Възхвалата като жанр е модерна през епохата не само в словото. Тя процъфтява в химнографията и черковното пеене, където се чувствува сладкозвучие, аналогично на процеса "плетение словес". "Плетение" като елемент присъствува и в архитектурата, иконографията, иконописта. Ако се вгледаме в прочутата икона на А.Рубльов, ще забележим, че античната прическа на неговите ангели напомня венец около лицата им.

Очевидно е, че книжовната практика от изследваната епоха е била част от общата естетическа атмосфера в творческия процес. Търновските писатели са имали съзнанието, че творят по нов начин: "Прѣжде нас о нем нехытрѣ нѣкако и грѫбѣ списашѧ.", "Сѣа мы по лѣпотѣ ѣакож ключимо есть оусърдно съповѣдати потъщахомъ сѧ." - преценява сам Евтимий Търновски и си поставя задачата да напише житието на Иван Рилски красиво "по лѣпотѣ". И в съчиненията на Григорий Цамблак изразът "в лѣпотѫ" се среща много често, и също отразява стремежа на писателя към красота в изразността.

В уводната част на Житие на Петка Евтимий Търновски съпоставя словесното живописване с художническото изкуство и подобно на

византийския агиограф Симеон Метафраст твърди, че словесното художничество е по трудно и по-полезно:

Житие на св.Петка

Съзрьцовати ѡбразы и дѣанїа же и глатголы...мнѡжицею же и тѣхь подѡбїа живописовати, много паче множае ключимо боудет и зѣло желательно боголюбьдным, еже божїих оугодникъ чьстнѣ почитати и тѣх памети и дѣанїа на ползоу повѣствовати.[28]

Житие на Николай Мирликийски

мѫдра нѣкаа вещь живописець рѫка и могощи оуподобити сѧ истинѣ. могоще же дѣѧнїемь ѣавѣ представити ѡбразь. премѫдрѣиши же есть слово. и мнѡжае писанїе. ѣавѣ покажет еже хощет. и пред очима предложить дѣло елико и паче въздвигноути вѣсть на пѡдражанїе.[29]

Най-общо, през интересуващия ни период разграничаваме метафори, взети от преводната екзегетична литература, и метафори с фолклорен произход. Изучавайки най-често срещаните метафорични тропи в агиографските съчинения в старобългарската и староруската литература от XIV-XV век, ние отчитаме тяхната традиционна и нова позиция в стила на епохата. От съпоставката на още по-ранни произведения като "Похвално слово за Кирил" и "Чтение о Борисе и Глебе" се вижда мястото на метафората - символ в стилистичната им тъкан, и става ясно, че тя е отражение на бинарното мислене на средновековния човек. Метафората - символ, както и останалите тропи, съответствува на типа агиографски герой, наподобяващ "митологемата"[30] Христос. В "Похвално слово за Кирил" речта на героя "прогонва греховния мрак", или с благоразумна светлина разсейва неразумната слепота". В "Чтение о Борисе и Глебе" авторът прославя убитите братя: "яко же бо солнечныя луча сияюща, тако испущает целебныя дары в всем верным", техните тела оприличава на "светьле неугасающии, солнца светьлеши, солнце бо от облак и нощи многажды покрывается, светиле же блаженною нощь и день, не оскудая свет посещают темныя".[31] В приведените цитати средновековният автор интерпретира темата светлина и мрак, слънце и слънчеви лъчи, ден и нощ в изясняването на художествения образ. Даже слънцето, скриващо се нощем или в облак, отстъпва пред сиянието на светлия мъж. И ако славата на светеца или държавния глава е светлината на слънцето, неговата смърт е затъмнение на небесното светило. В староруското княжеско "Житие на Александър Невски" авторът използа тази метафора в надгробната реч на митрополит Кирил, по повод смъртта на княза: "Дети мои, разумей-

те, - закатилось солнце земли создальской".[32] А в "Надгробното слово за Киприян" Григорий Цамблак влага тази метафора в реторичния въпрос: "Кто ми разрѣшив мрачныи и глобокїи сеи облакъ ѹтра, паκы ѡт Ѣсноты свѣтло покажеть смиренїа зарю? Какѡ же и восїѢаеть зарѧ, свѣтлѹ нашемѹ зашедшѹ?"[33]

Първоизточникът на тази метафора естествено е Библията. В нея разказите за смъртта се съпровождат именно с необикновени природни явления, които вещаят злокобното събитие. В Евангелието смъртта на Христос се съпровожда със затъмнение на слънцето: "се завеса церковная раздрася надвое с вышняго края до нижнаго, и земля потрясеся, и камение распаеся, и грабы отверзошася... и померче солнце и завеса церковная раздрася посреде." Тази символно-антитезна стилистична фигура откриваме в почти всички старобългарски и староруски житийно-панегирични, летописни и похвални литературни съчинения от периода на укрепването на християнството сред южните и източните славяни и по-късно. Традиционната метафора "слънце" особено в агиографския стил съпътствува прославата на всички български и руски князе и духовни глави и през интересуващия ни период. Съпоставителния анализ сега и в бъдеще ще проведем над агиографските съчинения на най-ярките писатели на епохата в двете литератури Григорий Цамблак и Епифаний Премъдри. Интересуващата ни метафора-символ срещаме във всички техни съчинения:

Надгробно слово на Киприян

"Тогда великое сїе свѣтило видѣхом, братие, и свѧщенныа оны рѹцѣ нашеи коснѹша сѧ главѣ, кѹпно ѹбо благославѧще..."[34]

Житие на Стефан Дечански

"Емоуже ничтоже тьчно, Ѣакоже нѣкоторое сльнце под землѢею зшьд."[35]

Мъчение на Йоан Нови Сучавски

"Паче же самъ ѡт мене истины таинство оувѣдѣвь, ѡтложи, молѧ тѧ, належѧщѧ твоеи доуши мъглѫ нечьстїа и свѣта сынъ быти сподоби сѧ, паче слънца сїѧ божестъвнаго кръщенїа зарѣми."[36]

Житие на Сергий Радонежски

"...понеже свѣтла, и сладка, и просвѣщенна нам всечестных наших отець възсиа память, пресвѣтлою бо зарею е славою просвѣщеся, и нас осиавают".[37]

Съпоставяйки функцията на тази фигура в ранната средновековна образност и в словесността през XIV-XV век, долавяме като че ли известна разлика. Писателите от XIV век сякаш постепенно изваждат метафоричния образ от сферата на чистия символ и я пренасят към образа на едно по-реално сходство. Като че ли в определени моменти

се забравя чисто символичната стойност на метафората "слънце", "мрак", "сияние" и "затъмнение". Тази метафора срещаме и през XVII век в руското летописание в своята завършена форма, когато е придобила вече реалната си основа. И според В.П.Адрианова-Перетц авторът я въвежда в реалния план на изображение на събитието - смъртта на Михаил Фьодорович. "В лето 7153 июля во 12 день на память преподобнаго отца нашего Михаила Малеина, потемни солнце посреде дне и не токмо земное, но и небесное,... егда же он; великий государь честною свою душу предаде царю царствующих господу и богу, и абие солнце обычное свое сияние отложи и в необычный вид претворися аки бы вид дно котла меднаго не бо облаку нашедшу над солнце, но богу сице повелевшу."[38]

В уводната част на "Похвално слово за Евтимий" и "Житие на Стефан Пермски" съществува една разширена метафорична тропа, взета от Библията. Очевидно е, че писателите постъпват по сходен начин, използвайки този реторичен похват, за да приковат вниманието на читателя и да го насочат към определена цел. Епифаний въвежда в тази част от съчинението си метафорично-символичното звено с лексикален център "сърце". И той като Цамблак илюстрира собствената си мисъл чрез цитат от Василий Велики, но подхожда по-сложно, чрез едно диференциране на рационалния и чувствения елемент: "на разумных скрижалех сердечных изволих писати, и на чюственых хартиях."[39] Този пример се среща и в "Надгробно слово за Киприан": "слышахом бо ваше, еже, къ сѧтомѹ любленїе, ꙗко не токмо дондеже жив бѧше, в тѡго сръдци крыасте сѧ мыслено, но и по смърти сѧтѣи того доуши ваша сръдца прилѣплены сѹт."[40]

Първомоделът на метафората с централен детайл "сърце" се среща често в библейските текстове в различни стилистически и лексически варианти. Известно е, че в книгите на Стария завет тя се повтаря 851 пъти като символ на библейската представа за човека. Очевидно е, че фрагментът у Епифаний е обогатен и художествено интерпретиран. Явлението е разпространено и в останалите негови съчинения. Към по-особени разсъждения ни води и употребата на този поетичен образ в "Похвално слово за Евтимий". Метафора-символ с основен детайл "сърце" има в думите на Теодосий Търновски, отправени към Евтимий след видението за завладяване на страната от турците. "Ты же, чѧдоу, мѫжаи сѧ, и да крѣппит сѧ сръдце твое - рече - ѫзам бо сподобиши сѧ и гоненїоу апостолскомоу."[41] Явно е обаче, че старобългарският книжовник в посочения случай още по-силно премоделира първообраза и той звучи поновому, като че ли е останал именно

само емоционално-жизненият, човешки смисъл на стилистичната тропа, като че ли създава илюзия за реалност.

В Житието на Стефан Пермски отново срещаме употребата на стилистична фигура, свързана с лексикалната единица "сърце". "Он же, видя их на крещение грядуща, и зело преобрадовася обращению их с веселым сердцем и тшанием приат"[42] - пише Епифаний по повод успеха на своя герой над езичниците. Стилистичният образ "веселое сердце" тук носи собствена емоционална светлина, той разкрива душевно, емоционално състояние на героя. И тук Епифаний си служи с библейски символ: "Возвеселися сердеце мое и возрадовася язык мой",[43] но отново се чувствува авторовата интерпретация на първомодела.

В същия смисъл е употребена както в "Похвално слово за Евтимий" тази метафора в "Житието на Стефан Пермски": "Внемлите людие мой закон божий внимайте себе чада, бдите и молитеся, стоите в вере неподвижными, мужайтеся и да крепится сердце ваше, станите о вере тверде..."[44] В този план приемливо е твърдението на О.Ф.Коновалова,[45] че Епифаний, ползвайки текст от Писанието "Мужайтеся и да крепитса сердце ваше, вси уповающии на господа", внася нови оттенъци в известната вече метафорична стилистична тропа.

В житията-панегирици изобилствуват метафори-символи с основно звено дума, назоваваща част от човешкото тяло, която носи образно възприятие "ноги", "гортань", "очи", "език", "ръка", "утроба" и пр.

Похвално слово за Евтимий

Сице Възвыси Іѡсифа ради целомѫдриа и незлобїа, въ того рѫкоу зрѣти оустроинь всемоу Египтоу и фараѡновоу домоу, нѫ онѣх оубо посрѣдѣ варвар и въ мирскых вещех, сего же посрѣдѣ любомѫдрьных мѫжеи и о небесных оупражнѣѭщих сѧ исправленїих.[46]

"Рѫцѣ моѧ сїѧ послоужишѧ мнѣ и сѫщїим съ мноѫ", и делом оувѣрѣаше глаголаемое."[47]

Житие на Стефан Пермски

Поиде в землю не ходиша ногама сии святъй апостоли, ученице господне. По истине бо тех суть красни ноги, благовествующих мир.[48]

Анализирайки тази група метафори в посочените жития, оставаме с впечатление, че Цамблак и Епифаний се стремят към своеобразно преосмисляне на такива тропи. Писателите трябва да разкрият грандиозността в подвига на героя. Точно този вид метафора се употребява

и в Житието на Стефан Дечански, но вече от сферата на абстрактното и символичното към сферата на по-реалното овеществяване.

В Житието на Стефан Пермски използването на метафората-символ "красни ноги", която повтаря неколкократно, в първия случай е във функцията на абстрахиращия символ, героят носи благо на непокръстените езичници, той носи вярата, а във втория се налага от едно по-реално възприятие, свързано с физическото стъпкване на змията. За компенсация Епифаний като че ли веднага прибягва до цитат от Псалтира "Се даю вам власть наступати на змию и на скорпию, и на всю силу вражию".[49]

В Похвалното слово цитираният случай с използването на метафора със символичното звено "ръце" се отнася до страстта на царя към парите, които иска да види с очи и пипне с ръце, т.е. да повярва. Така Цамблак изгражда образ - антитеза на алчния злоезичен император до образа на блажения и добродетелен, всеопрощаващ Евтимий. Както личи, средновековният книжовник често прибягва както до символа чрез първообраза на Писанието, така и до неговото "овеществяване", т.е. включването му в по-материални по съдържание и основа конструкции. Това явление според Д.С.Лихачов е също "път към освобождаване на литературата от властта на теологията. Оттук средновековният "реализъм" /термин на средновековната философия/, привеждащ към материално въплъщение символите."[50]

В доказателство на тезата си акад.Д.С.Лихачов прави паралел с изобразителното изкуство, имайки предвид фрески от Владимирско-Успенската църква, където централната арка има изображението на Страшния съд и изображението на божията ръка в илюстрация на библейския израз "душите праведни в ръката божия",[51] но живописецът е интерпретирал буквално този символ и е изобразил исполинската божа ръка, която стиска душите на праведниците с образи на младенци. "Этот средневековой "реализм" вызывал иногда своеобразное "мифотворчество". Материально понятый символизм развивал новый миф."[52]

Наблюдението върху още един символ, който средновековният книжовник и в старобългарската, и староруската литература широко ползва в житийния жанр-"проповед-учение-хляб" - също ни посочва към своего рода материално разбиране на този поетичен образ. Възхвалата на Евтимиевия труд е поднесена много своеобразно от Цамблак. Той започва с реторичен въпрос от света на реалната ежедневна лексика и следва отговорът пак на авторовия глас в същия стил: "Котораа сїа? Прѣписанїе божьствных книг от еладскаго ѧзыка на блъгарскыи? или "И что бѣ рѧкоделїе егово?"[53] По-нататък писателят сякаш обяс-

нява това вече символично, придава му символичен оттенък в стила на литературния етикет. Такъв похват използва и Епифаний в "Житие Сергия Радонежского".

Очевидно е, че средновековният книжовник черпи художествените си изрази от един и същ източник в пътя към "вечното". Така били създавани цели символични картини не само в житията-панегирици, но и в ораторската проза на южните и източни славяни. Разсъждавайки върху художествената практика на средновековните писатели, Д.С. Лихачов обръща внимание, че даже в публицистиката на XVI век в старорускатa литература на Иван Грозни към княз Андрей Курбски се срещат цитати от Йоан Златоуст: "Егда се пенит море и бесится, но Исусова корабля не может потопити, на камени бо стоит: имамы бо вместо же корабленик пророки, вместо правителей-мученики и преподобныя: и сия убо вся имущи, аще и весь мир возмутиться, не убоимся погразновения".[54] Тълкувайки това обстоятелство, ученият-изследовател утвърждава становището, че в ситуации като тази вече е изтрито първоначалното символично значение на това или онова природно явление в богословския символ и се забелязва стремеж към литературно творчество, освободено от всеобхващащото влияние на теологията, т. е. теологията сама започва да отрича себе си.

БЕЛЕЖКИ

1. Аверинцев, С.С. Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики. Древнерусское искусство. М., 1975, с.397.
2. Аверинцев, С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с.35.
3. Асмус, В.Ф. Античная философия. М., 1970, с.506.
4. Станчев, Кр. Поетика на старобългарската литература. С.,1982, с.23.
5. Пак там.
6. Пак там.
7. Бычков, В.В. Эстетика поздней античности. М., 1981, с.248.
8. Аверинцев, С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. с.212.
9. Бычков, В.В. Эстетика ..., с.220.
10. Сочинения преподобного Максима Грека, изд. при Казанской духовной академии, Ч.I.. Казань, 1980, с.508.
11. Русев, П. Григорий Цамблак в Румъния и в старата румънска литература. С., 1966.

12. Похвално слово за отците на Константинския събор. Вж.: Никольский, Н.К. Материалы для истории древне-русской духовной письменности. - В:Известия Отделения русского языка и словесности, Императорской академии наук, VIII, 1903, с.73-75.
13. Аверинцев, С.С. Греческая "литература" и Ближневосточная "словесность". - В:сб.Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971.
14. Пак там, с.221.
15. Пренасяне мощите на св.Петка. Вж: Иванов, Й. Български старини из Македония. С., 1931, с.435. Текстът се основава на Пс.76,21. Срв. и в"Житие на Стефан Дечански"разказа за крал Милутин, Старае српске биографије XV и XVII века - Цамблак, Константин, Жа ки е. Београд, 1936, с.6.
16. Наумов, А.Е. За литературно-естетическите възгледи на Григорий Цамблак. - В:Търновска книжовна школа, Т.III. С., 1984, с.51.
17. Житие 11 = 54, 7-8.
18. Наумов, А. Цит.съч., с.53.
19. Беседа за поста и сълзите, с.53-54. Яцимирский, А.И. Из истории славянской проповеди в Молдавии. Неизвестныя произведения Григория Цамблака, подражания ему и переводы монаха Гаврила. - В: Памятники древней письменности и искусства, 163. СПб, 1906, с.CXXI.
20. Служба на св.Стефан Дечански. Вж: Србл.ак. Службе, Канони Акатисти, Кн.2, Београд, 1970, с.330-III,2.
21. Пренасянето мощите на св.Петка. Вж. Иванов, Й. Цит.съч.
22. Станчев, Кр. Поетика на старобългарската литература. С., 1982.
23. Пак там, с.25.
24. Лихачев, Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., с.57.
25. Похвално слово за Евтимий, с.116.
26. Житие на Стефан Пермски. - В:Српски Гласник. Београд, 1856,с.1.
27. Kaluzniacki, E. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius. Wien, 1901, p.59.
28. Пак там.
29. Сборник Жития, XVI век. БАН - Ленинград, л.209б.210а.
30. Терминът взет от Станчев, Кр. Поетика на старобългарската литература. ...
31. Цит по Перетц, А. Очерки поэтического стиля древней Руси. М-Л., 1947, с.25.
32. Житие Александра Невского. Вж:Гудзий, Древнерусская литература. М., 1973, с.163.

33. Надгробно слово за Киприян, по Русев, П. Естетика и майсторство ..., с.231.
34. Надгробно слово..., с.253.
35. Житие на Стефан Дечански от Григорий Цамблак. БАН, С., 1983. с.104.
36. Мъчение на Йоан Сучавски, с.96.
37. Житие на Сергий Радонежски. - В: Памятники литературы древней Руси. М., 1981, с.406.
38. Бычков, А. Описание церковно-славянских и русских рукописых. - В: Публичной библиотеки. Ч.I. СПб, 1982, с.381-382.
39. Житие Стефана Пермского..., с.1.
40. Надгробно слово..., с.243.
41. Похвално слово за Евтимий, с.142.
42. Житие на Стефан Пермски..., с.43.
43. Пак там, с.71.
44. Пак там, с.71.
45. Коновалова, О.Ф. Традиционная метафора в "Житии Стефана Пермского", ТОДРЛ, Т.32.
46. Похвално слово за Евтимий, с.146.
47. Пак там, с.148.
48. Житие на Стефан Пермски..., с.23.
49. Евангелие. Лука X, 19.
50. Лихачев, Д.С. Поэтика..., с.57.
51. Пак там.
52. Пак там.
53. Похвално слово за Евтимий, с.146.
54. Серебрянский, Н. Древнерусские княжеские жития. М., 1915, с.157.

ЧИТАЛНЯ

ХАРВИ ГОЛЬДБЛАТТ
/Дания/

КОНСТАНТИН КОСТЕНЕЧКИЙ И СЛАВЯНСКИЙ ТЕЗИС О ПРЕЕМСТВЕННОСТИ АПОСТОЛЬСТВА: К ВОПРОСУ О ТЕМАТИЧЕСКОМ КЛЮЧЕ В "СКАЗАНИИ ИЗЬЯВЛЕННОМ О ПИСМЕНЕХ"[1]

Эта статья рассматривает идеологическую направленность произведения, написанного Константином Костенечким, болгарином по происхождению, между 1423 и 1426 гг. в сербской земле, во главе которой в то время стоял деспот Стефан Лазаревич. Это значительное по размеру и достаточно сложное сочинение традиционно называют "Сказание изьявленно о писменех", то есть "Трактат /или толкование/ объяснительный о буквах".[2] Константин родился в конце XIV века и получил образование в духе тырновского учения о письменности и экзегезе, и он считал себя духовным наследником патриарха Евфимия и его школы.[3] "Сказание" Константина, весьма трудное для понимания и потому часто неправильно трактуемое, остается самым важным источником сведений для некоторых основных течений в православно-славянской культуре XIV-XV вв.

Несомненно, что, изучая подобного рода сочинения, следует принимать во внимание ряд историографических клише, разработанных представителями различных филологических школ конца XIX-XX века, которые продолжают оказывать значительное влияние на современную критику.[4] Неоднократно высказывалось мнение, что "Сказание" - это "грамматический" или "орфографический трактат". Исходя из этого мнения, исследователи не только усматривают в трактате Константина много описательно-лигвистических несоответствий, но и обвиняют автора в том, что он отступает от темы и вводит в свое сочинение рассуждения, непосредственно с ней не связанные, как, например, вопрос об обучении молодежи или о религиозном учении, или острую личную полемику со своими противниками.[5] В действительности, как следует из свидетельства самого текста и аргументов, построенных на его тщательном изучении, дело обстоит иным образом.[6] "Сказание" Константина - это не практическое руководство ни по грамматике ни по орфографии, но теоретическое рассуждение - своего рода защитная речь, в котором автор отстаивает свою концепцию языка, понимаемого как

средство откровения, которое проявляется через графические знаки: прежде чем пользоваться ими эмпирически, необходимо уяснить их религиозную функцию и происхождение.

Это утверждение носит принципиальный характер. Задачей "Сказания" Константина является критика ошибок, допущенных его сербскими противниками в письменных текстах не только на "техническом" уровне, но прежде всего в аспекте доктринальном. Главная проблема полемического трактата Константина - отношение между правописанием и православием. Здесь взаимносвязаны два представления, имеющие один и тот же значимый корень право-, то есть "правильный", "верный", "истинный". Поскольку с христианской точки зрения нет иного источника истины, кроме того, который по Божьей благодати нисходит свыше, всякая ошибка в написании божественного слова - это не просто графическая ошибка, но нарушение высшей истинности и правильности. Право-писание, по этой системе воззрений, должно по необходимости исходить из правильного учения, то есть из право-славия.

Признав, что сочинения Константина есть текст идеологический и полемический, а не изложение технических правил, можно объяснить многие мнимые неясности "сказания". Следует считать, что особые рассмотрения орфографических проблем у Константина заключают в себе примеры, которые должны подтвердить истинность других, более возвышенных принципов. Нет смысла обвинять автора в том, что он не придерживался логической последовательности материала в руководстве - это было чуждо его целям. Сам Константин разъясняет это обстоятельство, заявляя, что его трактат стремится быть не "утверждением" букв, то есть описанием идеальной орфографической нормы /типикь/, но лишь "обличением" существующих ошибок.[7]

С самого начала своего полемического трактата Константин ставит перед собой цель убедить читателя в священном характере деятельности книжника. На первой странице "Сказания" находится краткое изложение графических знаков: письмена /то есть буквы/ изложены на первых четырех строках, а знамения /то есть надстрочные знаки и знаки препинания/ размещены на двух последующих строках. Некоторые буквы написаны киноварью, другие - черным шрифтом. Все знаки черные. Трактак Константина начинается с комментария об этом первом зрительном представлением. Автор пишет:

> А вы, кто желает писать или учить, примите во внимание тот факт, что не овладев сначала сущностью

всех этих /буkв и знаkов/ - напрасен весь ваш труд. Если вы переставляете /одно из них/, вы полностью изменяете слово. Для kаждой буkвы или знаkа, kоторые находятся не на /своем/ месте, нет места в Доме Господнем. А если нет /ему/ места в Доме Господнем, не противен ли он /Господу/?[8]

Библейский kонтеkст и тон послания Константина очевиден.[9] Тот, kто неправильно употребляет буkвы, надстрочные знаkи и знаkи препинания, нарушает их священную гармонию и отторгает их от "Дома Господня". "Дом Господень" есть храм истины. Все то, что не в нем, находится вне той истины, kоторая исходит из милости Божией. Графический знаk не на своем месте, то есть не обретающийся в "Доме Господнем", перестает быть божественным знаkом и снисведен до уровня человеческой ошибочности и развращенности. Эта опасность носит всеобщий хараkтер. Графический знаk, kоторый употребляется и истолkовывается неверно, больше не есть совершенная иkона, более не реализирует в себе чудо γνῶσις в значении ἕνωσις, то есть единство Означающего и Означаемого. Таkим образом, ошибkа - источниk погибели.

Обращая внимание читателя на библейский kонтеkст, Константин уkазывает, kаk нужно интерпретировать православно-славянские сочинения, таkие kаk "Сkазание". Отцы церkви утверждали, что Священное Писание должно иметь и прямое /то есть историчесkое/ и духовное /то есть аллегорическое/ значения. Подобным образом, "Сkазание" должно иметь значение на двух параллельных уровнях. Буkвальный смысл траkтата, то есть уровень прямого повествования, несмотря на информационное значение, свидетельствующее настоящей действительности, только частично отkрывает подлинное значение "Сkазание". Подобно Священному Писанию, надо иskать уровень значения выше буkвального, то есть, надо иskать духовную суть произведения вне него. Находясь, kазалось бы, в зависимости от вдохновенных слов авторитетных референтов вне "Сkазания", только духовное значение может представить читателю правильную интерпретацию сочинения.

В "Сkазании" Константин прибегает k специальному kомпозиционному приему, цель kоторого преодолеть дословным и духовным с[illegible]слами

произведения. Этот прием, который Риккардо Пиккио называет "тематическим ключом",[10] состоит из прямых цитат из авторитетных текстов православно-славянской традиции или косвенных сносок из них. Однако такое сочинение как "Сказание" изобилует цитатами из библии и других "вдохновенных" текстов, которые указывают на организирующий принцип, основанный на двух параллельных уровнях изложения. По справедливому замечанию Пиккио, присутствие библейских цитат вряд ли может быть интерпретированно как особо отмеченная черта.[11] Другими словами, тематический ключ должен находиться в структурно-выделенной позиции, как раз в начальной части текста.

Что касается "Сказания", та цитата, которую следует считать тематическим ключом, находится в самом конце предисловия, сразу перед списком аргументов, который автор предлагает обсуждать. В трактате Константина мы четаем:

> Как сам Господь говорил относительно /веры/: "Будьте мудры, как змий", показывая, таким образом, что даже если змий видит свое тело подвергнутым, он покрывает свою голову телом, поскольку посредством головы тело поэже может быть восстановлено.[12]

Упоминание о мудрости змия восходит к Матфею 10, 16; "Вот, я посылаю вас как овец среди волков; итак будьте мудры, как змии[13], и просты, как голуби". Правильная интерпретация этой библейской цитаты в свете ее многозначных контекстуальных функций помогает читателю установить идеологическую направленность "Сказания".

Прежде всего нужно отметить, что вышеупомянутая цитата из Евангелия от Матфея находится в десятой главе, которая рассказывает о поручении, данном Иисусом двенадцати Апостолам, и о поучении их. Апостольское задание проповедования приближения Царства Небесного /Мат. 10,7/ было ограничено до определенного исторического периода, и уход Иисуса застал двенадцать Апостолов в растерянности. Однако акт вознесения Христа представлял собой возрождение данного им поручения. Обещание Господа Иисуса /Лук. 24,19/ было исполнено со снисхождением Святого Духа в день Пятидесятницы /Деян. 2,1-4/, которая отметила начало новой эры в истории человечества. Чудо Пятидесятницы, таким образом, осуществило окончательное установление учеников Иисуса как ἀπόστολοι. Как мы читаем в Евангелии Марка /16,15/: "И /Иисус/ сказал им: Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари".

Нет сомнения, что автор "Сказания" считал себя частью этого возобновленного апостольства, целью которого было провозглашение

Божьего слова и сохранение учения Христа. На самом деле, тезис о "преемственности апостольства" был самым убедительным оправданием миссии Константина к Сербам, и именно этот тезис дал особую форму сообщению, переданному в его трактате.[14] Неслучайно, что XXVI главе "Сказания" Константин сравнивает свою деятельность в сербском деспотстве с миссией Св.Павла, слицетворяющего высший образец апостольства.[15] Имитируя Христа посредством подражания Св.Павлу /I Кор. II,I/, Константин становится для сербов вдохновенным "философом" и "учителем"[16] христианской веры. Как "светородный" наследник святых апостолов, автор "Сказания" составляет работу, которая, по его мнению, должна была рассматриваться не как грамматический трактат, а как κήρυγμα основания на провозглашении Божьего слово. Его "сказание изьявленно" /то есть "объяснительный трактат"/, цель которого разоблачить орфографическую и библейскую развращенность, было создано по образцу работ Отцов церкви, которые обличали еретиков прошлого "писанными изьявлен'ми" /то есть "посредством написанных объяснений"/.[17] Подчеркивая мотива преемственности апостольства, Константин стремился оправдать свой трактат в качестве сторонника подлинной доктрины. Отнюдь не удивительно, что во II главе своей работы автор "Сказания" утверждает, что он говорит не "по философии", но в защиту правильной веры и чтобы все достигли познания истины и составляет свой труд по законам бога, а не по желанию человека.[18] Константин действительно чувствует себя носителем апостольской мисии.

Библейское упоминание о мудрости змия помогает направить внимание читателя на иные важные темы в "Сказании". Необходимо помнить что именно вышеупомянутый 16-ый стих занимает центральное место в десятой главе Евангелия от Матфея. В нем отмечен конец наставлений Иисуса Апостолам /стихи 1-15/ и указано начало его предупреждений наступающим преследованиям /стихи 16-42/. По мнения Константина, явным было, что послание Матфея 10,16 и последующих стихов были предзназначены не только для двенадцати Апостолов, но и для всех тех, кто был готов следовать и защищать христианское учение. Вводя мотив надвигающихся преследований и страданий, и даже смерти во имя Христа, библейский контекст по Матфею 10,16 открывает настоящий смысл полемики Константина с противниками его литературной и педагогической дейтельности:

17 Острегайтесь же людей: ибо

они будут отдавать вас в судилища и в синагогах своих будут бить вас.

18 И поведут вас к правителям и царям за Меня, для свидетельства пред ними и язычниками.

19 Когда же будут предавать вас, не заботьтесь, как или что сказать; ибо в тот час дано будет вам, что сказать;

20 Ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас.

21 Предаст же брат брата на смерть, и отец - сына; и восстанут дети на родителей и умертвят их;

22 И будете ненавидимы всеми за име Мое; претерпевший же до конца спасется.

26 Итак не бойтесь их: ибо нет ничего сокровенного, что не открылось бы, и тайного, что не было бы узнано.

27 Что говорю вам в темноте, говорите при свете; и что на ухо слышите, проповедуйте на кровлях.

28 И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более того, кто может и душу и тегло погубить в геение.

Что же касается "исторического" уровня изложения, "Сказание" свидетельствует об интенсивной полемике начала XV века относительно сербского литературного и лингвистического наследия. Совершенно ясно, что литературная программа и педагогические теории Константина сталкивались с сильной оппозицей со стороны духовных и литературных "учреждений" сербского деспотства. Однако согласно своему "духовному" содержанию, "Сказание" представляло собой полемический

трактат, направленный против не столько противников программы Константина, сколько всех тех, кто препятствует распространению подлинной веры. По мысли Константина, только духовное значение "Сказания" могло бы обнаружить страшные последствия развращенности в буквах. На его взгляд, его желание устранить орфографические извращения из текстов, написанных в сербской столице Белграде, мог бы быть полностью понятным, только если бы читатель помнил, что Христос поручил Апостолам проповедывать и искоренять зло сначала в Иерусалиме, столице вселенской.[19] Историческая уместность готовности Константина "умереть за утверждение Священного Писания"[20] было заменено "вечным" значением его миссии к сербам.

Отказавшись признавать всякую государственную или церковную власть, которая бы шла против православной традиции, Константин стремился следовать примеру святых мученников, жертвующих собой во имя Христа.[21] Ввиду высшего значения, приписанного "Сказанию", далеко не случайно, что Константин присоединил себя к Апостолам Петру и Иоанну, которые вынуждены были защищать себя перед властями.[22] Не удивительно и то, что автор "Сказания" сравнивал своих противников с книжниками и фарисеями,[23] и отождествлял их с Именеем и Филитом, которые попали в заблуждение, и были осуждены Св.Павлом.[24] Константин был обязан противостоять врагам Христа, как это делал Павел, Апостол язычников.

Важно отметить и то, что вышеупомянутая цитата из Матфея 10, 16 сосредоточивает внимание на мудрости змия, а не на простоте или невинности голубя. Образованный христианский читатель знал, что именно частичная цитата из Матфея 10,16, то есть та часть, в которой говорится о змии, находится в "Физиологе", одно из наиболее читаемых и влиятельных произведений православно-славянской литературной традиции. Библейская цитата из Матфея 10,16 помещенная в конце предисловия к "Сказании", сообщает читателю, что высшее значение описания о змии, которое следует, должно находиться и в толковании, включенном в "Физиологе". В "Физиологе" мы читаем:

> Четвертое качество змия. Когда человек приближается и хочет убить его, змий отдает свое тело смерти, защищая только свою голову. Таким же образом, мы должны во время искущения, отдавать наши тела смерти и защищать только наши головы, таким образом не отрицать Христа, так как святые мученники не

отвергали его. Так и написано: "Голова каждого человека есть Христос".[25]

Толкование, найденное в "Физиологе", открывает христианскую мораль, которую надо извлечь из поведения змия. По мысли Константина, каждый христианин обязан был быть "мудрым как змий", то есть делать все возможное, чтобы сохранять учение Христа /то есть "нашу голову"/.[26] Каждый верующий был призван разоблачать фальшивые доктрины, даже если ему угрожало телесное страдание.[27] Святые мученики не отрицали Христа и таким образом получали вечное вознаграждение. Каждый человек, который хранил свою веру даже перед лицом физического уничтожения, найдет вечную жизнь. Как говорит Константин сразу перед своей цитатой из Матфея 10,16: "Ибо это так, как с кем-то, кто был изгнан в чужие или даже неверующие земли: хотя он потерял свой душевный покой, сохранил свою веру. И вследствие этого он снова обретает все".[28]

Ссылка к "Физиологу", таким образом, поясняет почему Константин был обязан разоблачать развращенность в славянской письменности. Это также помогает объяснить значение последнего предложения в предисловии: "Подобным образом, для любой словесной материи, голова есть буквы и правое состояние".[29] Когда речь идет в "Сказании" о "словесной материи", Константин имеет в виду концепцию техники письма, которая отвергает идею творческой произвольности.[30] По мнению автора "Сказания", от каждого православно-славянского писателя требовались "литературные" труды, по модели Священного Писания и по наставлениям Отцов церкви, и "изданные" посредством "божественных букв", чтобы защитить правую веру. Отождествление "букв" и с "головой" и с "правым состоянием" подчеркивает значение, которое Константин придавал непосредственной связи между славянским "правописанием" и христианским "православием". На самом деле, на базе такого отождествления и в связи с своей "апостольской" миссией к сербам, Константин стремился доказать в "Сказании", что правильное писание было самой основной правильной доктрины, то есть православия.

С Н О С К И

1. В названии моей работы я использую две уже достаточно известные формулы, то есть "преемственность апостольства" и "тематический

ключ". С точки зрения Кирилло-Мефодиевской проблематики и православно-славянской общности, эти формулы тесно связаны с трудами итальянского слависта, профессора Риккардо Пиккио и его учеников. См. Picchio, Piccardo. Questione della lingna e Slavia Cirillometodiana. - In: Studi sulla Questione della lingna presso gli Slavi, a cura di R.Picchio, Roma, 1972, p.8-120; Picchio, Riccardo. The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of Osthodox Slavdom. - In: Slavica Hierosolymitana, I., 1977, p.1-31; Picchio, Riccardo. VC and VM's Pauline Connofations of Cyril and Methogius'Apostleship. - In:Paleobulgarica, 6, 3, 1982, p. 112-118; Picchio, Riccardo. Levels of Meaning in Old Russian Literature. - In:American Contributions to the Ninth Jnternational Congress of Slavists, Kiev, Sept. 1983, Vol.2: Literature, Poeties, History, ed. by P. Debreczeny, Columbus, Ohio, 1983.; Ziolkowski, Margaret. The Style and Authorship of the Discourse on Dmitrij Jvanovich Donskoj. Doc. Diss., Yale University, New Hawen, Connecticut, 1978.; Giambelluca-Kossova, Alda. Jl messaggio di Feodosij di Kiev. - In:Cristianesimo nella storia, 11/2, 1981, p.371-399; Джамбелука-Косова, Алда. Законът и благодатта в "Похвално слова за Кирил и Методий". - В:Полата книгописьная, 14-15, 1985, с.109-121

2. Полный текст "Сказания" издан в кн.: Ягич, И.В. Codex slavenicus rerum grammaticarum. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковно-славянском языке. С.Петербург, 1896/Переиздано Мюнхен, 1968. Оттиск из "Исследований по русскому языку", 1, 1885-1895, с.287-1070/, с.95-199. Для фототипного издания единственной /Карловицкой/ рукописи "Сказания" см. Куев, К., Г.Петков. Събрани съчинения на Константин Костенечки. Изследвания и текст. С., 1986, с.82-224.
3. О биографии Константина см. Куев, К., Г.Петков. Цит.съч., с.11-31; Goldblatt, Harvey. Orthography and Orthodoxy. Constantine Kostenečki's Treatise on the Letters /Skazánje izi jávljenno o písmenex/. - In: Studi Historia et Philologica, XVI, Napoli, 1986, p.41,56. Об отношении автора "Сказания" к патриарху Евфимию и его школе см.: Goldblatt, Harvey. On the Theory of Textual Restoration among the Balkan Slavs in the Late Middle Ages. - In:Ricerche Slavistiche, 27-28, 1980-1981, p.123-156; Goldbatt, Harvey. Orthography and..., p.24-35.
4. См.подробно: Goldbatt, Harvey. Orthography and..., p.57-78.
5. См., например: Ягич, И.В. Codex slovenicus rerum..., с.80-81;

Weingart, Miloš. Dobrovského Institutiones. I. Církevněslovanské mluvnice před Dobrovským. - In: Sborník filosofické fakulty Universitety Komenského, I, Bratislava, 1923, p.646; Трифонов, Ю. Живот и дейност на Константина Костенецки. - В: Сп. БАН, 66, 1943, с.255, 283-284; Kujew, K. Konstantin Kostenečki w literaturze bułgarskiej i serbskiej. - In: Biblioteka Studium slowańskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego, Seria A, no. 5, Krakow, 1950; Кашанин, М. Српска књижевност у средњем веку. Белград, 1975, с.398; Ср. Schultze, Hans. Untersuchungen zum Tufbau des Skazanie o pismenecho von Konstantin von Kostenec. Diss. zur Erlangung des Doktorgrades der Phil. Fakultät der Georg-August-Universität, Göttingen, 1964, s.36-46.

6. См. Goldbatt, Harvey. Orthography and..., p.339-364.
7. См. Ягич, И.В. Codex slovenicus rerum..., с.103-104, 131, 196; Куев, К. Г.Петков. Събрани съчинения на ..., с.94, 133, 220-221.
8. См. Ягич, И.В. Codex slovenicus rerum..., с.95: Куев, К., Г. Петков. Събрани съчинения на..., с.82.
9. Ср. Мат. 12, 25-32; Мар. 3, 24-26. См. Подробнее Abicht, Rudolf. Zur Erklärung des Skazanie izjavlenno o pismenech von Konstantin Kostenecki. - In: Zbornik u slavu Vatroslava Jagića, Berlin, 1908, s.206; Goldblatt, Harvey. Orthography and..., p.194-195.
10. См. Picchio, Piccardo. The Function of ...
11. См Picchio, Riccardo. The Function of..., p.6.
12. См: Ягич, И.В. Codex slavenicus rerum..., с.96; Куев, К., Г. Петков. Събрани съч...., с.83.
13. Греч. текст /LXX/: "γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις". Ср. Быт. 3,1: "Змей был хитрее [LXX: Ὁ δὲ ὄφις ἦν φρονιμώτατος] всех зверей полевых, которые создал Господь Бог".
14. См. Goldblatt, Harvey. Orthography and ..., p.197-203.
15. См. Ягич, И.В. Codex slovenicus rerum..., с.159; Куев, К., Г.Петков. Събрани съч. ..., с.175.
16. Нужно отметить, что хотя не следует называть Константина Костенечкого "апостолом" в подлинном смысле слова, его "учительский" труд принадлежит к апостольской традиции. Как учительство Кирилла и Мефодия, так и "обличительная" деятельность Константина Костенечкого продолжает миссию двенадцати Апостолов. Согласно Св.Павлу: "И Он поставил одних Апостолов, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями" /Еф. 4, 11/. См. подробно. Picchio, Riccardo. Questione della lingua..., p.36-46; Picchio, Riccardo. The Function of ...; Pic-

chio, Riccardo. VC and VM's Pauline ...; Джамбелука-Косова, Алда. Законът и ...; Coldblatt, Harvey. Orthodoxy and ..., p. 43-46.

17. См. Ягич, И.В. Codex slovenicus rerum..., с.99; Куев, К., Г. Петков. Събрани съч. ..., с.171; Goldbatt, Harvey. Orthodoxy and..., p.204, 220-221.
18. См.Ягич, И.В. Codex slovenicus rerum ..., с.103-104; Куев, К., Г.Петков. Събрани съч. ..., с.94.
19. См.Ягич, И.В. Codex slovenicus rerum..., с.157; Куев, К., Г. Петков. Събрани съч. ..., с.171-172.
20. См. Ягич, И.В. Codex slovenicus rerum ..., с.101, 196; Куев, К., Г.Петков. Събрани съч. ..., с.90, 219.
21. См. Ягич, И.В. Codex slovenicus rerum..., с.142; Куев, К., Г. Петков. Събрани съч. ..., с.149-150.
22. См. Деян. 4, 1-31; Ягич, И.В. Codex slovenicus rerum..., с.142; Куев, К., Г.Петков. Събрани съч. ..., с.149-150.
23. См : Мат. 23, 1-15; Ягич, И.В.Codex slovenicus rerum..., с.121-122; Куев, К.,.Г.Петков. Събрани съч. ..., с.119-120.
24. См. 2 Тим. 2, 16-18; Ягич, И.В. Codex slovenicus rerum... с.157; Куев, К., Г.Петков. Събрани съч. ..., с.172.
25. Для греческого текста "Физиолога" см. Sbordone, F., Physiologi Graeci singylas variarum aetatum recensiones. Milano, 1936, p. 43-44.; для славянского гекста см. Карнеев, А.Д. Материалы и заметки по литературной истории Физиолога. С. Петербург, 1890, с.223.
26. См. : 1 Кор. 11, 3: "Хочу также, чтобы вы знали, что всякому мужу глава Христос ..." Ср.Еф. 5, 23: "потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела".
27. Ср. Мат. 10, 28: "И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить: а бойтесь более того, кто может и душу и тело погубить в геенне".
28. См. Ягич, И.В. Codex slovenicus rerum..., с.96; Куев, К., Г. Петков. Събрани съч. ..., с.83; Ср. Мат. 10, 22: "И будете ненавидимы всеми за имя Мое: претерпевший же до конца спасется".
29. См. Ягич, И.В. Codex slovenicus rerum..., с.96; Куев, К., Г. Петков. Събрани съч. ..., с.83.
30. Об этом см. Goldblatt, Harvey. Orthography and ..., p. 205, 284, 297.

БОРЯНА ХРИСТОВА
/НРБ/

ВЛАДИСЛАВ ГРАМАТИК И БЪЛГАРСКАТА КУЛТУРА ПРЕЗ XV В.

Когато се разглежда отгласът на Търновската книжовна школа и се проследява съхранението и развитието на нейните традиции през XV в., обикновено на преден план изпъкват имената на Константин Костенечки, Григорий Цамблак, Киприан - книжовници, спомагали главно за пренасянето на търновските литературни принципи и правописни норми в православните балкански и славянски страни; разглеждат се обстойно и миграцията на търновското писмено наследство. До известна степен обаче непроучени остават онези книжовници, които на българска почва осъществяват връзката между големия разцвет на българската култура от XIV в. и нейното по-нататъшно развитие през епохата на робството. Всъщност един сравнителен анализ на многовековната история на старата българска литература показва, че нейният облик през отделните епохи се изгражда от един водещ книжовен център и от дейността на няколко големи книжовници. Един от тези водещи книжовници за трудното и в известно отношение преходно петнадесето столетие е Владислав Граматик, чието дело все още не е достатъчно проучено и оценено.

В нашата книжовна история Владислав Граматик е известен преди всичко като съставител на разнообразни откъм съдържанието си сборници. Неговите обемисти кодекси, обогатили през 80-те години на XV в. Рилската манастирска библиотека, са незаменима придобивка за българския културен и духовен живот не само през XV в., но и през всички следващи векове чак до епохата на Възраждането, тъй като са били многократно използвани от редица видни наши книжовници, сред които без съмнение е бил и Паисий Хилендарски. Тези паметници не загубват своето значение и в епохата на рялото възраждане; те са изключително важни и днес, тъй като върху тях се градят някои основни изводи за редица оригинални славянски творби. Това се дължи на факта, че Владислав не е обикновен преписвач, а в истинския смисъл на думата е съставител на своите сборници, които са подчинени на определена авторска концепция и често пъти са плод на сложна и многопластова компилация. За пример в това отношение може да се посочи една конкретна идея на книжовника - да събере голяма част от творбите на Йоан Златоуст - автор, към когото той безспорно има предпочитания,[1] считайки го вероятно за силно въздействуващ и срав-

ческа дейност се дължи наличието на единствения, запазен днес в пределите на страната препис от тълкуванията на Теофилакт Охридски върху евангелието от Йоан. В Загребския сборник пък се намира най-ранният известен южнославянски препис от Пространното житие на Кирил Философ. Около това житие, на което книжовникът изготвя два преписа, възникват редица важни въпроси, свързани пряко и с дейността на Владислав Граматик. На първо място, както е известно, Загребският препис показва 15 съществени различия в сравнение с Рилския /включен в Рилския панегирик/ и с останалите известни преписи на произведението, като най-съществено е, че само в него се намира пасажът за пребиваването на Константин-Кирил на Олимп, където именно "започнал да се занимава с книжовна работа" /гл.VII/[9]. Това, както и някои други отлики, повдига въпроса за евентуалното лично участие на Владислав при редактирането на Кириловото житие. Освен това, макар и косвено повторното преписване на житието на Кирил Философ и в Рилския панегирик поставя още един въпрос - за евентуалната редакция на тази творба от страна на патриарх Евтимий Търновски. Рилският сборник от 1479 г. е истински свод, енциклопедия на Търновската книжовна школа. Тук се намират редица произведения на последния търновски патриарх: житието на Иван Рилски, похвалните слова за Неделя, за Константин и Елена, трите негови послания до Никодим Тисменски, монах Киприан и Антим Угровлахийски, както и произведения на негови последователи и ученици. Именно сред тези творби е включено и житието на Кирил Философ, което по всяка вероятност е открито от Владислав в Търново. Не е случаен фактът, че книжовникът помества житието и похвалното слово за славянските просветители в края на Загребския сборник, писан през 1469 г. и довършен вероятно след пребиваването на Владислав в Търново за пренасянето на мощите на Иван Рилски в Рилския манастир.[10]

В Рилския панегирик се пази и единственият познат засега препис от житието на Теодосий Търновски от Калист Цариградски. Други единствени засега преписи тук са и тези на Похвалното слово за Филотея от Йоасаф Бдински и на Житието с кратка похвала за Иван Рилски от Димитър Кантакузин. За творбата на Димитър Кантакузин може напълно сигурно да се допусне, че е съставена специално за Рилския панегирик. Не е невероятно да се предположи, че като истински професионалист Владислав Граматик, подготвяйки сборник за библиотеката на Рилската обител, е поканил известния свой съвременник и съратник да участвува със свое произведение, посветено на едно от най-големите събития, свързани със съдбата на манастира.

Владислав Граматик е този, който въвежда в българската книжнина творчеството на друг от големите книжовници на епохата - последовател и ученик на патриарх Евтимий - Григорий Цамблак. Това е особено важно, като се има предвид, че Цамблаковите произведения не получават разпространение в по-късната българска писмена традиция. В Рилския си панегирик книжовникът помества две важни негови произведения - житието на Стефан Сръбски и Похвалното слово за Димитър Солунски. В Панегирика на монах Мардарий Рилски от 1483 г. със своята ръка Владислав добавя към житието от патриарх Евтимий Цамблаковия разказ за пренасянето на мощите на Петка Търновска в Сърбия. Ръката на Владислав Граматик се открива и в преписа на една служба за Петка Търновска /в миней за месец октомври от 80-те години на XV в. - НМРМ 2/16/, наричана от Ст.Кожухаров рилски "В" препис,[11] която представлява компилация от три други служби - най-стар гръцки текст, части от търновската служба на светицата и една служба от вероятен сръбски произход, в съставянето на която, според някои учени, основно участие взел именно Григорий Цамблак. Всичко това показва, че Владислав Граматик се изявява като изключително осведомен книжовник, запознат с творчеството на голяма част от своите предходници и съвременници.

От южнославянските произведения, включени във Владиславовите сборници, тук трябва да се спомене още едно - житието на Петър Коришки от монах Теодосий. В Рилския панегирик това житие се явява в най-стар, пълен и меродавен препис, в който има някои съществени отлики в сравнение с по-късните.

С цялостната си богата и разностранна дейност Владислав Граматик се превръща в един от факторите, осъществяващи връзката между българската книжнина и култура и известните балкански и южнославянски писатели, което безспорно обогатява българската книжнина от епохата на робството.

Владислав Граматик е известен и като автор на една оригинална Повест за пренасянето на мощите на Иван Рилски, съставена като органическо допълнение към житието на отшелника от патриарх Евтимий Търновски. С тази своя творба писателят, от една страна, прави ценно допълнение към най-богатия български агиографски цикъл за Иван Рилски и дава подтик за съставянето на други подобни произведения в Рилското средище, а, от друга страна, допринася и за развитието на историзма в българската литература. В Повестта, както е известно, авторовото присъствие е много осезателно, налице е засилен историзъм,[12] интерес към определени събития и известни личности, съвре-

менни на писателя. Творбата е ситуирана в конкретен исторически фон, без да е затворена в тесните хронологически рамки на самото събитие; тя носи и важни сведения за епохата. Така напр. подробно се разкрива съдбата на Рилския манастир - неговото запустяване и възобновяване, споменава се и навлизането на османските войски на Балканите, като се отбелязват битките при Чирмен (1371 г./ и Косово /1389 г./, дават се сведения за султанката вдовица Мария Бранкович, с чиято помощ се осъществява пренасянето на мощите на Иван Рилски, поместена е и обширна похвала за рилския игумен Теофан, когото очевидно Владислав е считал за важна и значителна личност, насочила интересите си към съхраняване на книжнината и обогатяване на рилската библиотека.

Историческата тема у Владислав се открива и в други насоки. Налице е определен интерес към някои произведения, съдържащи исторически сведения. Такъв е случаят с известните "Предели" и тяхната антикатолическа насоченост, както и със сведенията за покръстването на българите и русите - данни, които Владислав Граматик включва в два от своите сборници, съзнавайки важността им. В други два от своите сборници книжовникът помества още едно произведение, в което има сведения, свързани с българската история - описанието на 28-те чудеса на Димитър Солунски от Йоанис Ставракис. Както е известно, 18 чудо разказва за българския цар Самуил и неговия син Радомир, убит от светеца по време на лов заради свирепия си характер, а 27 чудо се отнася за цар Калоян, убит от Димитър Солунски при обсадата на гр.Солун.

Приписките, които Владислав Граматик добавя към своите автографи, са истински летописни бележки, в които се откриват важни сведения за редица събития от XV в., в това число и за битките на султан Мехмед II Завоевател, към когото книжовникът показва определен интерес, считайки го за една от крупните исторически личности на Балканите. Така напр. в бележката си към сборника "Андрианти" от 1473 г. Владислав указва, че през същата година, по време на битките на Мехмед II с Узун Хасан Ак Койонлу /владетел на област, включваща Армения, Месопотамия и Персия/ на 4 август бил убит романийският паша Хас Мурат. В бележката си към Рилския панегирик пък книжовникът известява, че в годината на завършването на ръкописа Мехмед II завоювал Шкодра от венецианците. Интересът към историческия момент и чувството за важността на точните ориентири във времето се проявяват и в една друга подробност - навсякъде, където оставя бележки, Владислав уточнява не само датата, деня от седмицата, но до-

ри и часа, когато е станало събитието. Всички тези избрани факти говорят за определена тенденция към историзъм - нещо, което за съжаление българската литература от епохата на робството не успява по-късно да развие в достатъчна степен.

Когато определяме мястото на Владислав Граматик в българската културна история, трябва да се изтъкне и неговият принос за изграждането на Рилския манастир като водещ книжовен център за българските земи през XV в. По редица факти, предмет на друго изследване, се установява, че в края на живота си, след 1480 г., книжовникът пренася всички свои ръкописи в рилското средище и сам взима активно участие в неговата дейност.[13] Той спомага за преписването на някои важни книги за рилската манастирска библиотека - напр. монах Мардарий в бележката си към Шестоднева на Йоан Златоуст от 1480 г. изрично съобщава, че е подготвил преписа в Ежево с прякото съдействие на Владислав Граматик.[14] Книжовникът участвува и лично в изписването на редица рилски паметници, където попълва предимно български литературен материал. Неговият почерк се открива не само в Панегирика на монах Мардарий от 1483 г., но и в требника на монах Давид Рилски /НМРМ 1/42/, в минея за месец октомври /НМРМ 2/16/, където добавя службите за Петка Търновска и Иван Рилски, в Рилския своден патерик /НМРМ 3/3/, където добавя части от житието на Григорий Двоеслов и неговите Диалози, наред с епизода за отрочето, проговорило на всички езици, в това число и на български, и др. Влиянието на Владислав се усеща и в чисто външното, кодикологично оформление на рилските писмени паметници от втората половина на XV в.

Не на последно място трябва да се изтъкнат и заслугите на Владислав Граматик за възприемането на ресавските правописни норми в Рилския скрипториум. Именно от Рилския манастир по-късно ресавската ортография прониква и в останалите български писарски центрове. Когато се проучат обстойно автографите на книжовника, не остава съмнение, че той полага специални усилия да се придържа към определени правописни и езикови норми.[15] Това се подчертава не само от издържания ресавски правопис на неговите ръкописи, но и от някои маргинални схолии с правописен характер, които илюстрират стремежа му да уточни изписването на отделни думи. В това отношение много интересно е едно писмо на архим. Леонид до О.М.Бодянски, в което видният руски учен съобщава, че разполага с граматическо съчинение, принадлежащо на ръката на Владислав Граматик.[16] А това е едно доказателство за трайния интерес на писателя към проблемите на езика и правописа. Под негово влияние някои кописти, като напр. монах Мар-

дарий, започнали книжовната си практика с юсови паметници, определено възприемат ресавизма. Възприемането на ресавизма пък от своя страна допринася извънредно много за сближаването на българската и сръбската книжнина през XV в.

Изброените факти ясно показват значението на Владислав Граматик за българската средновековна култура и разкриват мястото му в историята на книжовния ни живот през петнадесетото столетие. В заключение определено може да се каже, че той е от ония книжовници, които имат истинско балканско съзнание и допринася извънредно много за сближаването на балканските култури и за съхраняването на всичко значително, което са създали - тенденция, която безспорно се корени още в културното развитие на XIV в. За обобщаването на цялостната му многостранна дейност е много подходящ един термин, употребен от акад.Д.С.Лихачов на Първия международен конгрес по българистика - "прогресивен консерватизъм" [17].

БЕЛЕЖКИ

1. Вж.: Данчев, Г. Владислав Граматик книжовник и писател. С., 1969, с.96.
2. Сборникът "Предели" бе идентифициран неотдавна от Б.Райков, при подготовката на т.II от Описа на славянските ръкописи в Рилския манастир. Установи се, че това е ръкопис № 4/14 от рилската ръкописна сбирка.
3. Зафиров, М. Един неизвестен ръкопис на Владислав Граматик. - Старобълг.лит., 6, 1980, с.92-98.
4. За идентификацията на този сборник вж.: Ангелов, Б. Три неизвестни ръкописа на Владислав Граматик. - Език и литература, 1973, 3,с. 89-93.
5. Вж.: Ангелов, Б. Търновският книжовник Дионисий Дивни. - В: Старобълг.лит., 7, 1980, с.54-62; Христова, Б. и Н.Атанасова. Ценный сборник XV столетия в библиотеке Рильского монастыря. - Etudes Balkaniques, 1983, 4, p.110-124.
6. Стоянов, М. и Хр.Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската Народна библиотека, 3, С., 1964, с.295.
7. Вж.: Христова, Б. Монах Марко - неизвестен български книжовник и преводач от XIV в. - Palaeobulgarika, 1984, 3, с. 50-56.
8. Богдановић, Д. Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978, с.158-159.

9. Вж.: текстологическите бележки към житието в Климент Охридски. Събрани съчинения.Т.3, подготвили за печат Ангелов, Б. и Хр.Кодов, С., 1973, с.109-119.
10. Райков, Б. Книжовни връзки между Търново и Рилския манастир през средновековието.- Старобълг.лит.,1984, 3, с.50-56.
11. Кожухаров, Ст. Търновската книжовна школа и развитието на химничната поезия в старата българска литература. - В: Търновска книжовна школа, 1, С., 1974, с.299.
12. Вж.: Петканова-Тотева, Д. Нови черти на похвалното слово през XIV-XV в. - В:Търновска книжовна школа, 1, С., 1974, с.94, 109; Динеков, П. Българската култура през XV-XVII в. - В:Търновска книжовна школа, 2, Ученици и последователи на Евтимий Търновски, С., 1980, с.30.
13. Христова, Б. Владислав Граматик и Рилският книжовен център през XV в. - В:Рилски манастир, дек.1981, с.4; Същата. Рилският книжовен център през XV век. /Кандидатска дисертация/, С., 1983, с.32-45.
14. За автографа на монах Мардарий и неговата бележка вж.:Христова, Б. Два ръкописни шестоднева от сбирката на Рилския манастир. - Език и литература, 37, 1982, № 2, с.57-65.
15. Сперански, М.Н. Загребският ръкопис на Владислава Граматика. - Сб.НУНК, 16-17, 1900, с.337; Сырку, П.А. Очерки из истории литературных сношений Болгар и сербов в XIV-XVII веках, СПб., 1901, CXVII - CXX.
16. Минкова, Л. Ссип Маккимович Бодянски и Българското възраждане. С., 1978, с.70.
17. Лихачов, Д.С. Държава на духа. Доклад на I международен конгрес по Българистика. С., 1981.

ГЕОРГЕ МИХАИЛА
/СРР/

РАДУИЛ ГРАМАТИК, ДЕЕЦ НА БЪЛГАРСКАТА И РУМЪНСКАТА КУЛТУРА ПРЕЗ ВТОРАТА ПОЛОВИНА НА XVI В.

Преди повече от сто години, през 1878 г., руският славист Успенски извести на международната научна общественост за едно румънско Четвероевангелие, което се пази в Британския музей в Лондон и е преписано през 1574 г. от Радул Граматик от Мъничещ. С откриването на този кодекс се прибавя още един ръкопис към малко известните тогава текстове, писани през XVI в. на нашия език.[1] Заслуга на основателя на новата румънска лингвистика и филология Б.П.Хашдеу е, че веднага долавя значимостта на това съобщение и че проучва след това de visu интересния ръкопис, като за целта специално отива в Лондон през лятото на 1880 г.[2]

От общирната приписка на среднобългарски, оставена в края на ръкописа, публикувана и преведена на румънски и изтълкувана от Б. П. Хашдеу, която възпроизвеждаме отново тук по фотокопието, научаваме, че Радул Граматик, син на Драгич от Мъничещ /селс край Рошиори де Веде, по-късно изчезнало/, забягва от Румънското Княжество /Цара Ромъняска - Влахия/ в България, завладяна тогава от османците, първо в Никопол, а след това в село Новачани /днес Новачене/ на река Осъм, където преписва няколко църковни книги. По-късно, през 1574 г. заминава за остров Родос, където преписва "повелѣнїе(м) г(с)пн(м) и оц҃а вѣговѣрна(г) (...) ҂ѳ Петра(ш)ко воев(да), г(сд)мъ бгровлахї..." едно румънско Четверсевангелие, което после се доказва, че е направено по Четвероевангелие на Кореси /Брашов, 1560-1561/, с малки изменения.

1. Славянското Четвероевангелие от 1572 г.

Пак Успенски открива 18 години след първата си статия втория ръкопис, преписан от Радул Граматик, именно славянско /среднобългарско/ Четвероевангелие, което тогава се намирало в библиотеката на известния български езиковед и виден обществен деец Найден Геров /1823-1900/, известно време руски консул в Пловдив. Ето какво пише руският филолог в Отчет о деятельности Русского Археологического Института в Константинополя в 1896 году, където съобщава резултатите от своята научна експедиция из България, в частност най-важните ръкописни фондове - Народната библиотека в София, библиотеката на

Рилския манастир, сбирката на Н.Геров и други: "Третье место по значению принадлежит коллекции г. Г е р о в а - пише той . В этой колекции не больше 30 рукописей, но между ними есть весьма важные /.../. Интересно также евангелие без начала, 16-го века, по записи в конце, принадлежащей известному уже своими большими прописками на составленных им рукописях Радулу Граматику /.../. Обилие приписок в конце рукописей как Рыльского монастыря, так и собрания г. Герова, может дать материал для нескольких страниц по литературной истории Болгарии".[3]

За съжаление тази бележка, иначе твърде бедна, и самият ръкопис са останали неизвестни за румънските филолози до последно време, когато колекцията, запазена след 1900 г. от зетя на Н.Геров, известния политик Т.Тодоров, стана обществено достояние след включването й през 1945 г. в Народната библиотека "Кирил и Методий" в София. Почвайки от 1964 г., излизат на кратки интервали: т.III на Опис на славянските ръкописи в Софийската Народна Библиотека /София, 1964/, съставен от М.Стоянов и Хр.Кодов, в който ръкописът на Радул Граматик е включен под № 873 /стр.3, 42-46 и снимка X/, статия на първия автор за Ръкописна сбирка на Найден Геров,[4] описание на Мария Ръдулеску[5] и на края изследването на П.Атанасов.[6]

Н.Геров наследява някои ръкописи, както съобщава М.Стоянов, от своя баща Хаджи Геро Добревич, бивш учител в Копривщица, където той самият известно време заема същата служба. Премествайки се през 1850 г. в Пловдив, продължава да събира ръкописи от частни лица, сред които от Дончо Дончев /Брестовица/ и от Сава Филаретов /учител в София/. Обединявайки 32 ръкописа от XIII в. до началото на XIX в., сбирката на Геров е богата особено с ръкописи от XVI в. /5 четвероевангелия, 1 псалтир, 1 миней, 1 октоих, 1 служебник и 1 сборник - всичко 10/, сред които важно място заема Четвероевангелието на Радул Граматик. Като представя накратко приписките, М.Стоянов предполага, че Геров е могъл да придобие ръкописа преди 1876 г. от някого от Мъглиж или от Енина.

Тук няма да описваме отново това Четвероевангелие, преписано от Радул Граматик от Мъничещ между 25 април - 13 юни 1572, когато се намира в България /257 л.хартия, 30 х 21 см; от началото липсват 76 л.[7] и някои по средата/, имайки като извор - по наблюденията на Мария Ръдулеску - съответното печатно Четвероевангелие на йеромонах Макарий /1512/ и навярно книгата на Кореси, печатана във Влахия между 24 март - 13 октомври 1562; факт, потвърден от заетите в крайната приписка пасажи от епилога и на двете книги.[8] Ще пре-

дадем в хронологичен ред приписките на Радул и също така по-късните бележки, въз основа на личното четене на ръкописа /с някои поправки/, за да проследим предназначението и по-късната съдба на тази ценна книга.[9]

Първата приписка на Радул Граматик се намира на л.70б, след евангелието от Марко:

+Тогда, коги писа(х) Раду(л) Грамати(к) сію Тетрѣвангe(л), много мо(у) вило жа(л) ѡ(т) Вла(ш)кое Земле ·:· +

А по-долу с изтрити букви, които едва се разчитат:

Моe(моу) прѣвъзлюблено(мѹ) Іѡ Ра(д)у(л) воево(да), г(сдр)ѹ нашем(ѹ), сн҃ъ прѣдоврaго Іѡ Мирча воево(да).

Този, на който Радул Граматик искаше в даден момент да посвети книгата, е бил Радул, син на Мирча Чобан и на Княжна - именно някъде след смъртта на по-възрастния си брат, бившия владетел Петър Млади /21 септ.1559 - 2 юни 1568/, която се е случила в изгнание в Конех /Мала Азия/ на 19 август 1569 г.: госпожа Княжна и останалите й синове, между които и Радул, се намират в Алеп докъм 1579 г.[10]

Обаче междувременно е поставен за владетел на Влахия Александър II /14 юни 1568 - септември 1577/, синът на Мирча /претендент за престола през 1511, като син на Михня, 1508-1509/. Във връзка с това Радул Граматик опитва да му посвети Четвероевангелие, както се вижда от дългата приписка в края на текста, лл. 253а-154а /началното предложение със същите букви - полуустав, като целия текст, по-нататък красиво курсивно писмо с малки букви/.

Вєславидѣ и прѣблг҃омоу Боу҃ слава и величїе, дароμоу сѫ, вр҃шити вєсѣко дѣло бл҃го, иже о немь начинаемъ, томоу сла(в) и дрѫжава вѣ вѣкы вѣкѡ(м), ами(н).[11]

Изволеніе(м) Ц҃а и вѣплщеніе(м) С҃на и сѫществіе(м) Стг҃о Дх҃а, понеже иже вѣ Троици поклан҃емыи Бг҃ бл҃гоизволи црковь свою исплънити стѣ҃ыми книгами вѣ слабословіе и полѣзѣ прочитающи(м), сего да(ѧ) и азъ въ Хр҃а Бг҃а бл҃говѣрныи и бг҃охранимыи и самодрѫжавнi господа р Іѡ Алеѯандро(у) воевода и г(сд)мъ вѣсеи Земле Оугровлахiскои и Подънавію, сн҃ъ прѣдоврaго и великаго г(с)п(д)ина Іѡ Алеѯандрѣ воево(да)[12], вѣзревнова(х) постѣщеніе(м)ъ Стг҃о Дх҃а, и азъ смѣреніе окаяннаго и грѣшнаго Ра(д)у(л) Грамати(к), сн҃ъ Драги(ч) ѿ Мѣни(ч)ещи ѿ сѣ(д)ство Телорма(н), влзъ ѿ Ро(ш)паза(р)[13], изписа(х) сію стѣ҃ю вж(с)тѣлю кни(г) Тетрѣев(г)лѣ, прѣвѣе па(с) набчи за вѣра хр(с)тіансха.

И пакы, братіе, мл҃и сѧ ва(м) и колѣнѡ(м)ъ касаю сѧ, аще

вдетъ что погрѣшенію, и вїи попове дх҃овници и вїи дїаци и вїи граматици(ц), четыре или пишуще, любве ра(дї) Хв҃е ради) исправлѣете, нас же, вспрѣдло потъщавшихъ са на сіе дѣло, вл(с)вите, а не клъвѣте, поне(ж)не писа(х) Дх҃ъ Сты҃и ни аггълъ, нъ рѣка грѣшна и бста врѣпа и дх҃ъ бнлїи и окаанъныи и грѣшныи, азъ Ра(д)у(л) Граматик(к) мног(г)рѣшныи и паче вла(с) въ моен, поне(ж), братіи мно(г) ми вило жа(л) ѿ Вла(ш)кое Земле, а по много ѿ Ра(д)у(л) воевода), сн҃ъ прѣдоврагo и бл҃гоч(с)тиваго и великаго Iш(н)Мирчѣ воево(да), г(сд)нъ вгровлахїиское Земле.[14]

И пакы, братіе, повѣждъ ва(м)веліе чюдо тогда, коги начинѫ сн҃го Iшаина гла(в). Въ начало вѣ слово и слово вѣ къ Бг҃ [I, 1], исписа(х), братіе, велика лоза, съврѣши(х) ен, излезо(х) вънъ. А една моха смрѣдна, вѣ веліе зѣло, доде и спа(д)нѫ(х)на тетрагъ, испих ми мастилъ ѿ тетрагъ и оплюва(х) ми лозата. Азъ грѣшника раба Бжію Ра(д)у(л) видѣхъ ен и разгнѣваха са на нея веліе зѣло, бхвати ен, помишлѣха како зло см҃рть да погубе ен, изведо (мъ) едно око и скъсно мъ едно крило. А ты ре(ч). О, горѣ мнѣ,брати мое, защо ти мене тако зло см҃рть погубиши .

И пакы мл҃ю ва(с) ,братіе прострѣте вїе мене, а Бг҃ да прости ва(с) въ цр(с)тво нб(с)ное, аминъ, аминъ, аминъ.[15]

И по[чю]ше (с)сіи сты҃и бж(с)твныи кни(г), [16] гл҃емыи Тетрѣев(г)лъ мц҃а апри(л) .кѣ. дне, а съврѣшише (с)м(с)ца Iѣлїи.г҃і. дн҃ь. исписа(х)ѿ витіе въ лѣто ҂ѕпѳ҃ .

Въ то врѣме вѣше цр҃ъ Селимъ,[17] а на Влашхое Земле Алеѯандръ воево(да).

Но и това посвещение не успява да се реализира. Неговият автор, страхувайки се, както ще видим, да се завърне във Влахия, съставя третата и последна приписка на л. 254б /полууставно писмо, почти идентично с целия ръкопис, но с по-малки букви/, от името на един "поп Първан ктитор", който купува Четвероевангелието за някаква църква, но междувременно умира[18]:

Изволеніе(м)Оц҃а и вѣплщеніе(м) Сн҃а и сшествіе(м) Сн҃го Дх҃а и помощію прѣч(с)тію вл(д)чце нш҃е Бц҃е и вѣсе(х) сты҃і(х), сего ра(дї) трбдл(х) азъ попъ Пѣва(п) ктиѳ(р), писа(х) сію сты҃ю бж(с)твною книгоу, гл҃еміи Тетроуев(г)ль. Бг҃ да проститъ, вѣчна емоу память:+

Помѣни, Гн҃и, Вѣрва(п)въ цр(с)рво нб(с)ное:+ Помѣни,Гн҃и, Вопна. Помѣни,Гн҃и, Радь:+ Помѣни,Гн҃и, Коулю (и Тора) . Помѣни,Гн҃и, Лѣпоу:+ Помѣни,Гн҃и, Параскева:+ и Хрvса:+[19] Бг҃ да проститъ тѣ(х) дше въ

цр(с)тво нб(с)ное:+ Вѣчна емоу пам(т), амнь, амнь, амнь:+ Проклетъ да не(с)тои чѣкь, кое ще поклати сію кни(г)ѫ попинеи дѣ-ца ·:· Анатема, анатема да боудетъ:+ [20]

По-късната съдба на ръкописа може да бъде проследена въз основа на останалите бележки, по-голяма част от които са датирани и които ще дадем по-долу според времето на съставянето им, а не по листа, както са дадени в каталога.

Първата приписка се намира на л. 256б, горе:

+Писа(х) азъ іеромонахъ Ва(с)илиа, ко кѫпи сїа тетроев(г)ле ѫ по(п)Кр(с)тъ ѫ Вла ш ка Земла, за ѧ и ѕ [1200]а(с)пры, въ лѣ(т) ѯр и ѱї[7113, resp.1605 пры шсвещенаго мїтрополита кѵ(р)ѵ Ѳрыме Трънскаго.

Така в продължение на 33 години, между 1572 и 1605, ръкописът попада в ръцете на един свещеник /дошъл?/ от Влахия на име Кръст, от когото го купува йеромонах Василий, навярно българин, когото споменава търновския митрополит Йеремия /приблизително между 1598-1611/[21].

На същата страница под линия друга ръка е написала с по-големи букви небрежно:

+Ѵгп вежа ермонахъ Въсилиа на Загоре, азъ титорь Пено копп(х) сие Тетроев(г)лїе [ѫ] Василиа за ѧѕ [1200] аспри. Бѫ да прости Пена въ веки векомь (Следва неразчетен надпис).

Значи някъде след 1605 г., обаче не много късно, във всеки случай преди 1623 г. /както това ще проличи от следващата приписка/, ръкописът е бил закупен за същата сума от един църковен ктитор на име Пейо.

Следващата бележка от 1623 г. написана на л. 73б, отбелязва един драматичен момент от историята на българските села, намиращи се под османско господство:

+Да съ зпае, коги е послалъ цр̃ъ Мехеметъ[22] силиа Склава[23] та е дошьль оу село Маглишь[24], м(с)ца генавріа ѱї[13]дпь, та зеха ѫ Маглишь п и ѱї[93] шитнер'чета, а Склавъ рече па (се)ло: Де ви попо(в)? А село ковла(д)иса: Попове- рекоха- вежаха на манастирь[25].

Склавь проводи кольчие.п.[8]па мана(с)тирь за попове, а попове тамь не веха, въ токо монахи, ермон(х) Гервасіе и монахъ Анастасіе и мона(х)Богосло(в) и мона(х) Стефанъ, та калбгере извиха и манастирь плени(х).

Тако да зпаете, братїе, послетъ кої до(д)ете, коги чбете, Склавь де їде, а вїе далече да бегате ѫ сїлиа Склава, шти що съ про-

во(д)ле стра(х) тма врата·:+

ѿ(х) ѡ(х), [ѡ]каянїи[26] грешни·:·

Въ лето[27] .҂ѕрлѧ. [7131, resp.1623], при митрополита Трънов(с)кого Гаврила[28]:+

След 11 години една бележка, намираща се на л. 254б /под линия, начертана под приписката на Радул/, отбелязва подвързването на ръкописа, който очевидно принадлежал на манастира "Свети Никола" /край Мъглиж/:

+ѿ вытїа въ лѣ(т)ҁрмв[7142, resp.1634] повеза(х) азъ Врѣвалъ Грамат'пикь ѿ село Ѥлпица на Казан'лъшки кадалъкь[29] сїе ев(г)лїе сѫмо щїо и чюдотвор'цо Пиколо[30], за ѻї[110]а(с)при, а мое отъчьство ѿ гра(д) Трънова:+

На л. 256а има най-напред една недатирана бележка, написана доста небрежно. Тя представлява списък на намиращите се в манастира книги:

Оїѣлге[1] .ѧ.[1],.в. [2] апос'тола, менеї .вї.[12], шфтаїк .ѧ.[1], пен(д)їкостарьı .в.[2], ѱалтїре .в.[2], лу[то]ргїе .ѧ.[1], млтв[ен]їкъ ѧ[1], по̀леи [полиелеи?], в [2]катастїцї, .ѧ.[1] паѳстица.

Под линия друга ръка е написала една бележка, която можем да я съгласуваме с предишната, на л. 256б, от същата 1634 г., принадлежаща на Върбан; тя посочва имената на ония, които са платили подвързията:

Да се зпаме, како повеза сїа книга Стоанъ Песювъ и Богчо Стоановъ и мати его Пет'ка и паки Стоанъ Богчовъ. Ког(д)а се сїе ев(г)лїе порбшитъ, да е повеже Стоанъ Богчовъ и Бгъ да хи простить, амнтъ, въ цр(с)тво нв(с)ное въ вѣкы, амнтъ. Въ лѣ(т) ҁрмв [7142, resp. 1634].

Отдолу друга ръка е добавила:

+Мирчо, Неделчо и матери Черпа, тозн нма евваггелїа, тозн да спаете:+

На л. 73б, долу под бележката от 1623 г., има друга приписка, написана през 1665 г., вероятно от ръката на един грък:

+Тозн евваггелїа нма на монастир Сфета Пиколае, и кои ще на свади ѿ тозн монастир афиресам и дѣсата и клатвата. Месеца маїа їѳ [12], въ лето ҁрѯѳ [7173, resp. 1665]. Векил Торноски митрополїта кир Герасим[31]:—

Под нея има нечетлив подпис /същото мастило, гръцки букви след +/.

На л. 254г под дългата приписка на Радул Граматик една по-късна ръка /същата, която е добавила към края на бележката на преписвача: И пакы мѫю ва(с) въ цр(с)тво пв(с)ное, аминь, аминь, аминь / отбелязва:

Да се знае, кога е ходиль цр҃ь тогр'ски да вие огр'та мацарь, въ лѣто ҂ѕр҃ѯв [7192 - 5509 = 1683][32], въ тѣи врѣме вѣше вър'ло соуша, аминь: +

На л. 256б под приписката на "ктитора Пейо" друга ръка е добавила нова бележка с исторически характер:

+Да се знае, когда се промини цр҃ь тѣрскы, соултань Мехмета, и пастана соуртань Соломань, в лѣто ҂ѕр҃ѯѕ (7196), а Ѿ ро(ѫ)Хва ҂ѧѯпѳ [1688][33] тог(а)а вѣхме на ѣы чрьвено[34] :+

Преди да дадем последните бележки относно по-късните подвързии на книгата, отбелязваме тук началото на една бележка от л. 255б /ситно курсивни букви, в горната част на страницата/:

+Сице почина(ем)іеv(г)лїе. Іереи. Бл(с)вени бѫ, та(ѫ). Тристо̀е и т.н.

Най-после, ето и бележките от последния лист /257/, които макар да не са датирани, могат да бъдат отнесени към XVIII в.:

л. 157а. + Да се знае, сію книгѫ, глеми Тетроїеv(г)лїе, како се порбшила, та и повеза Мирчо и Мѣло и щѫа его Стайчо, и Вало и матери его Станке, Добро и Мирчо, Рѣсо, Черно, и Бог да ги прости, а(м)инь, въ(цр)ст во пв(с)ное.

л.257б +Да се знае, сію книгѫ, какь вѣше са порбшила, помини, Гѳ, рабы бжїю Никола, Радо, Христо, Гего, Кокш, Пено, Стоане, Живко, Христо, Стоіана, Іованъ, Неда, Керо, Пено, Добро, Недѣлко, Гего, Рачо, Цоно, Слава, Іована, Стоно, Неда, Горане, Пекола.

Това е дългата и интересна "вътрешна и външна история" на ръкописа, преписан през 1572 г. от Радул Граматик на българска земя: предназначен първоначално за младия Радул, син на Мирча Чобан, после за Александър II /1568-1577/ - с дълга приписка, осеяна с повествователни елементи, които допълват тук-таме стереотипните изрази, взети заедно с основния текст от книгите на Макарий, на Димитрий Любавич и Кореси - и най-после за "поп Първан ктитор" и за децата му, Четвероевангелието е стигнало след известно време в ръцете на поп Кръст от Влашка Земя /някъде между 1572 и 1605 г./; от него - в ръцете на българския йеромонах Василий /1605 г./, който го е купил за доста голяма сума /1200 аспри/, и на "ктитор Пейо", които го е взел преди 1623 г. за същата цена. През това време драгоценната книга се е намирала в Мъглиж, недалеко от Казанлък. Аноним-

ната приписка, датирана 1623 г., свидетелствува за драматичните събития от османското робство. Най- рано от 1634 г. книгата е принадлежала на манастира "Свети Никола", близо до гореспоменатото село; бидейки редовно използвана за богослужението, тя е била няколко пъти отново подвързана с паричната помощ на селяните /през 1634 г. и два пъти след 1688 г./. Инвентаризиран заедно с други книги преди 1634 г. и отново през 1665 г., ръкописът се използувал както за отбелязване на някои търновски митрополити /Йеремия, около 1598-1611 г.; Герасим, 1658-1673/, така и за бележки с исторически характер, през 1684 и 1688 г. Ценният ръкопис остава собственост на манастира вероятно докъм първите десетилетия на XIX век, когато влязъл - неизвестно по какви пътища - или в сбирката на учителя Хаджи Геро Добревич от Копривщица, или малко по-късно, между 1850-1875 г., в колекцията на прочутия му син, Найден Геров, установил се в Пловдив. Най-сетне през 1945 г. Четвероевангелието е обогатило заедно с други 32 ръкописа от същата колекция книжовния фонд на Народната библиотека "Кирил и Методий" в София. То представлява красноречиво свидетелство за вековните културни връзки между двата народа - румъни и българи, живеещи на двата бряга на Дунава.

2. Румънското Четвероевангелие от 1574 г.

Не по-маловажен по своето значение е вторият ръкопис, преписан две години по-късно, през 1574 г., от Радул Граматик на румънски език, който имал за извор /пряко или чрез някой посредник/ Четвероевангелието, печатано от Кореси в Брашов през 1560-1561 г.

След статията на Ф.Успенски от 1878 г. и подир обширното проучване на Б.П.Хашдеу от 1882 до 1883 г., цитирани в началото на настоящата статия, ценното Четвероевангелие е било възпроизведено частично от М.Гастер с кирилски и латински букви през 1890-1891 г., а по-късно изцяло /през 1929 г./[35]. Междувременно ръкописът е бил проучен също и от П.А.Сирку, който е посетил Британския музей през декември 1896 г. - януари 1897 г.[36] Най-после Флорика Димитреску нашироко е използвала ръкописа по микрофилма, получен в Библиотеката на Академията на С.Р.Румъния, в своето издание: Четвероевангелие, напечатано от Кореси, Брашов, 1560-1561 г., в сравнение с Евангелието от Радул от Мъничещ, 1574 г.[37] По този микрофилм Библиотеката на Академията е направила фотокопия /сигнатура: Fmss 30/, които използваме тук.

Запазеният в Британския Музей ръкопис /Bibliotheca Harleiana, No 6311 в./ има 276 л., дебела луксозна хартия, размер малък -

8°. Листата - 252 съдържат румънския текст на четирите евангелия, а лл. 253 - 274 - месецослов и указанията на евангелските чтения /на славянски, както и следващите текстове/. Лл. 274б - 275б съдържат приписката-послеслов на преписвача, след която идва на лл. 275б - 276а кратка проповед, написана от същата ръка, а в заключение кирилската азбука /включително и буквата Ц /, хубаво написана, и една дата: 6909 /1401/, август 4 /вж. по-нататък/.

Бележките на преписвача. Първата от тях се явява на л. 252б /долу, след Евангелието от Йоан/ и е съвсем кратка:

+Писа(х)азъ Ра(д)у(л) Грамати(к), сѫзъ Драги(ч) Ѡ Мали(ч)ци:~

Втората, много по-голяма, е била написана накрая /лл. 274б - 275 б/[38]:

Изволєнїе(м)Ѻца и сꙑ послѣшєнїе(м) Сн҃а и съвръшєнїе(м) Сн҃тго Дх҃а, сего ра(дї) азъ трѣди(х) грѣшна(г) и окаанїаго Ра(д)у(л) Граматикъ, сн҃ъ Драги(ч) Ѡ Мъни(ч)ци, вли(з)при Рѣш пазар, [на] рєци Вѣде. Тог(д)а привѣго(х) Ѡ тздѣ на Македоне(м)скаа Земле, на гра(дъ) Никопо(л), и пакы Ѡ тздѣ прїшь(д)шѣ на едино(г) село, по име Новачани [39], [н]а рєци нарицает се Осъмъ. Тамо оубо мнозн писа(х) книги стѣи вж(с)тныи, глѣмїи тетрѣев(г)лы и стѣі ѱалтиры, и пен'декостаре [40], и мнѣе, и офстан(к), и трїѡ(д)ре [40], и метофрасти, и правилн [40], и разбмни(ц), и стѣи(х) ап(с)лы, мнозн (ж) во писа(х), мали и вели(ци), и прнпеко(х) [41] ѣз глъвнъı Сн҃та Пи(с)нїе, елико бмѡ(м)ъ члкѡ(м) не мо(ж)ть смислити.

И зл҃ досаждахъ мене чождєници, поне(ж)вѣхъ невѣрнı, безаконници и нем(с)тнви. Хоке(х) привѣгнѣти ѣз Вла(ш)кое Земле, на Алеѯандрѣ воево(д) [42], и пакы се бог(х), да ме не погѣветь. Азъ се чож(д)ахъ и помисли(х), како да сътворѣ, да ндѣ на Петра(ш)ковъ сн҃ъ, поне(ж)вѣше на дале(ч)и не нмахѣ дрѣжнта, докде(ж)прїнде мѣкъıи чл҃къ, по (н)ме Іова(н) [43], Ѡ мѣкое гра(д), паре(ч)се Дрѣнопо(л), и сказа мнѣ ѣвсе нспта, како е(с) ходи(л) на Петра(ш)ковъ сн҃ъ. Азъ грѣшна(г) Ра(д)у(л), елико възтрѣжи(х) Ѡ не(г), ако(ж) влзѣкше(и) се ѣз пѣчнтѣ мор'дтви желаютъ прїити ѣз пристанище отишое, також (д)е и аз' желаетъ Ѡ него, хоке емѣ слѣ(ж)ти, ако(ж)и Бг҃.

И отпдо(х) сз Ива(н) на Ѧнадо(л)скаа Земле, на гра(дъ) Родопо(с), и паклони се азъ на Петра(ш)ко воево(д') [44]. Он' же мі ре(ч), да мѣ испи(ш)сїю стъıю стѣю вж(с)тныи кни(г), глѣми ѳv(г)лїе. И почеше (с)м(с)ца ю(н).і҃. [3] дь, а съвръшит се м(с)ца юл .а҃і҃.[14] дь, Ѡ вита ѣз лѣ т ҃ѕ.ѱѵ҃ [7082, resp. 1574], крѣ(г) сл҃цѣ к҃s. [26]. крѣ(г) лѣ(н) .а҃і҃[14].

И мно(г)грѣшн(х), па(ч) бла(с) главн моеи, и мл҃ю се ва(м), вѣсе(м) кн(ѧ)нкш(м), и мл(л)се дѣю и колену(м) касаю се. вїи, попове дх҃овни(цн) или дїаци, или по(д')дїаци , или граматнцн.или чет'цн, четцн(м) или пишеще(м), или стн(х)лш(г)сбещи(м), аще вѣ-(д)ть что погрѣшено, или съ(с)бмо(м) , или е(с) вил нзводш(м), исправѣете и па(с) же, о се(м) трб(дї)вши(х) се, вл(с)вите, а не клнѣте, поне(ж) не написа(х) дх҃ъ сѣ҃ть, ни агглъ, нъ роука грѣшнаго и бста врена и дх҃ъ бнилю, грѣшнте.

Повелѣнїе(м)г(с)пи(м) и оц҃а нш҃его Іѡ҃ Петра(ш)ко воево(д'), сн҃ъ благовѣрна(г)и православна(г) и прѣдобра(г) и прѣмл(с)тивни(к) стар'ца Іѡ҃ Петра(ш)ко воево(да), г(сд)нъ бгрбвлахнское Земле, бг҃ да простнтъ емѣ. вечна и память, поне(ж) е(с)ви(л) добрѣ.

И паки се мл҃ю ва(м), братїю мою и прѣвзлюбленн мое, поюще любве радї х(с)ве, да и вн блѣчнти бслышати стра(ш)нїи вл(дї)чнїе гла(с), нже ре(ч)ть къ сбши(м) ѡ десн҃ю его . Прїндѣте, бл(с)венїе ц҃а моего,наслѣдбете оуготованою ва(м) цр(с)твню ѿ сложенїе мрѣ [Матей, XXV, 34],его(ж) вѣ(дї)нъсемь на(м) блѣчнти, славеще швою кѣп'по о҃ца и сн҃а и сѣ҃го дх҃а, и нн҃ѣ и прс҃но и въ вѣкн вѣкш(м)ъ , амнтъ.:+

Малко по-долу, същата ръка, на Радул Граматик, е добавила с по-дребни и тънки букви кратка проповед /лл. 275б - 276а/, без връзка с неговата приписка[45]. След проповедта /л. 276а/ писецът е добавил кирилската азбука, включително ц҃ /за това Б.П.Хашдеу я нарича "румънска"/[46], написана с по-големи и добре очертани букви:

А Б В Г Д Ѳ Ж S З І И К Л
М Н О П Р С Т ѵ Оу Ѳ ф
Х Ь Ы Ѣ Ѡ Ц Ч Ш
Щ Ъ ю Ю ѧ Ѧ
Ѣ Ѵ Ы
ко~
ѕцдавдд.:.

Съчетанието ко~ може лесно да се тълкува, както е забелязал Хашдеу, ко[нець] , а последните букви като дата: ѕцд , т.е. 6909 г. - 5508 г. = 1401 г., ав[гоустъ] ; дд поправено от него в д.д = "ден 4". Но, какво ли може да означава тази дата - преписване на азбуката от някакъв ръкопис от "1401, август 4"? Това е съвсем възможно и обяснява както стилизирания начин за означаване на цифрата "6000", така и погрешното написване на буквата Ѯ в

съкратената дума дн [47].

Дългата бележка-епилог представлява съчинение с автобиографичен характер, но и с някои изрази, взети от приписката на славянското Четревоевангелие и от печатаните книги на Кореси. Тя свидетелствува, че Радул Граматик избягал по неизвестна причина /навярно политическа/ от Влахия преди 1572 г., възможно през юли - септември 1568 г.[48]

Като остава няколко години в Никопол и в Новачене, от втората половина на 1568 до началото на 1574 г., Радул Граматик е преписал, по негово изказване, най-малко десет книги с различно съдържание: Псалтир, Четвероевангелие /25 април - 13 юли 1572 г., запазено до днес/, Апостол, Октоих, Пентикостарий, Триод, Минеи, Жития /поне няколко метафрастовски/, Правило и един Разумник /Въпроси и отговори/, навярно поръчани от свещеници и други книжовници от околните места. По-горе ние видяхме кои са били купувачите на Четвероевангелието от 1572 г., както и дългото му използване в църкви и манастири, доста отдалечени от мястото на написването.

Що се отнася до румънското Четвероевангелие от 1574 г., написано далече от родната страна, Б.П.Хашдеу е смятал, че собственикът "Петрашко воевода" е бил бъдещият владетел на Румънското Княжество Петър Черчел /29 август 1583 - 6 април 1585 г./[49]; мнение споделяно и от други изследвачи, включително и от Флорика Димитреску[50]. Обаче професор Щефан Паску, изследвайки живота и дейността на Петър Черчел /роден през 1545 г./ по мемоарите на Франко Сивори, бивш негов секретар, и по други документи, определя с точност периода, когато той е живял в Родос, заедно със своя по-голям брат, който се казвал именно Петрашко /роден в 1537 г./[51]. Изпратени от баща им Петрашко Добрият през август 1555 г. като заложници при Османската порта, те са били отведени на известния остров и крепост Родос, където са живели дълго време, докъм юни 1568 - август 1568 г. По това време Петър успял да избяга в Алеп /Сирия/, след това тайно отишъл в Константинопол, а оттам в Румънското Княжество, където пристигнал през 1571 г., при Александър II, враг на тяхното семейство. След известно време той преминава тайно в Трансилвания, а оттам през Полша /1572 г./ в Германия, Италия /1578 г./ и Франция /1579 г./.

Напротив, Петрашко останал в Родос до август 1583 г. с кратко прекъсване през 1580 г., когато е бил в Кипър и в Константинопол, с надежда за евентуално провъзгласяване за владетел на Влахия. Следователно при него е дошъл Радул Граматик и по негово жела-

ние е преписал ценното румънско Четвероевангелие между 3 юли 1574 г. Затъжен за родината, Петрашко, който вече не е бил млад /на 37 години/, се зарадвал, че има възможност да насърчава своя сънародник да му препише свещения текст на роден език, за да има собствен екземпляр - както с пълно право подчертава проф.Щ.Паску[52] - с красиво полууставно писмо, със заставки и инициали, оцветени в червено, зелено, жълто и синьо.

Преписано направо от книгата на Кореси /1560-1561 г./ или по някакъв посредник /доколкото представя няколко малки разлики/[53], копието на Радул Граматик е още едно доказателство за разпространението на брашовските книги в трите румънски княжества и дори в далечни страни - там, където имало румънци, жадни да четат на роден език, през втората половина на XVI в. Един от тези румънци е бил и Петрашко, по-големият син на бившия владетел Петрашко Добри, който е бил задържан в Родос още много след 1574 г., до август 1583, когато е бил повикан в Константинопол, за да представи своя по-малък брат, новия владетел на Влахия, Петър Черчел[54].

Но Петрашко е бил болен и починал след два месеца и половина на 24 септември /само на 46 години/; той е погребан при цариградската патриаршия. Навярно Четвероевангелието заедно с другите му вещи е попаднало в ръцете на Петър Черчел, а по-късно, след отстраняването му от престола /през април 1585 г./, в ръцете на неговата съпруга Станка и на първородния му син Марко, роден през 1583 г.[55] Отведен заедно с по-малкия си брат Йонаш в Трансилвания, Марко се е върнал във Влахия доста късно след трагичната смърт на Петър Черчел по пътя към второто му заточение в Родос /март 1590 г./. В края на 1597 г. или в началото на следващата година, той е отишъл при новия владетел на Влахия - Михай Храбри, негов чичо, в чиято войска е бил участник /дори за няколко дни, през юли 1600 г., е бил негов заместник в Молдова, в Яш, под регенството на Преда Бузеску/. След трагичната смърт на героя обединител на Румънската страна /Миръслъу, 9 август 1601 г./, младият Марко останал в Трансилвания, откъдето преминал по-късно в Унгария /оженил се с Друсиана Богати - Bogathi/, а може би и в Германия. Той умрял не много преди 1635 г., на около петдесетгодишна възраст. "Този син на Петър Черчел - пише проф.Щ.Паску - освен че бил много смел, наследил и нещо от литературната дарба на баща си /.../. От неговите лични писма става ясно, че освен родния език е владеел унгарски, латински и отчасти гръцки"[56].

Доказателство, че е знаел гръцки език и същевременно че

румънското Четвероевангелие е било в неговите ръце, е личната бележка от последната страница /л. 276б/ на ръкописа, публикувана и изтълкувана най-добре от Б.П.Хашдеу[57], която даваме тук само в превод:

"Това румънско Евангелие принадлежи на мене, Марко воеводa, син на Петрашко воевода[58]; и оня, който ще открадне, да бъде проклинат от триста и осемдесет богоносци от Никейския събор, амин".

След неговата смърт, жена му живяла в Унгария и вероятно в Германия: така ръкописът е попаднал в непознати ръце, докато на 22 февруари 1721 г. се е намирал в ръцете на един немец, който се е подписал на вътрешната страна на подвързията[59]:

Rupertus Lentulus de Dorndorff
die mensis Fevruarij, A.D.

Ако Rupertus е немското име Rupert, то Lentulus назовавана в античността една благородна римска фамилия и е било прибавено от Rubert de Dorndorff[60] към неговото име по една класическа мода, която дълго е живяла в Германия.

В скоро време Четвероевангелието било закупено от "известния английски библиограф Robert Harley"[61] /1661-1724/, чиято богата ръкописна сбирка /над 7000/ влезла в Британския музей[62]; там ръкописът бил подвързан със следната бележка на корицата:

Quator
Evangelis
Slavonice
Mus. Brit.
Bibl. Harl.
6311 B.
P.J. XXXIV. G.

В началото на XIX в. бил описан по следния начин в A Catalogue of the Harleian manuscripts /t. 3, London, 1808, in f., p. 356, nr. 6311 B./: "Liber super chartam bombycinam scriptus, et continens quator Evangelia, Slavonice: Subjectis tabulis variis". Следователно този ръкопис е бил познат като codex slavicus и останал непознат на романистите до времето, когато Ф.Успенски го описва през 1878 г.[63].

След статията на руския филолог и особено след студията на Б.П.Хашдеу /1882-1883 г./, репродукциите на М.Гастер /1890-1929 г./ и описанието на П.А.Сирку /1908 г./, румънското Четвероевангелие

от 1574 г. привлече вниманието на романисти и слависти както с текста, така и с крайната приписка.

Двете приписки на румънския книжовник /1572 и 1574 г./ могат да бъдат включени, по техните разказвателни елементи, сред литературните текстове, написани през това време в Румъния: послесловията в печатните книги на Кореси и неговите съвременници и ученици, хрониката на Азарий, написана през 1574-1575 г., втората част на Анонимния влашки летопис на Мирча Чобан /1545 г./ до Михай Храбри /1593 г./, стенописните кратки хроники на Александър II /Буковец, 1574 г./ и неговия брат Петър, владетел на Молдова /Сучава, 1590 г./, Химн на Петър Черчел /написан през 1579-1580 г. и напечатан след шест години във Венеция/, и др.[64]; в България между другите, обширното съчинение на Матей Граматик, Житие на свети Никола Нови, който е живял известно време в Букурещ при двора на Мирча Чобан и е измъчван в София от турците през 1555 г.[65]

В заключение можем да кажем, че книжовната дейност на Радул Граматик, както в румънска, така и в българска среда - от която познаваме само малка част - представлява интересна страница от историята на румъно-българските културни и литературни отношения през вековете и специално през XVI в. Във връзка с това искаме да цитираме тук думите на българските професори Донка Петканова, Н.Дилевски и К.Попов от новата История на България /том IV, отг. ред.Христо Гандев, София, 1983, с.284-285/: "Печатните славянски книги, излезли от посочените типографи /Търговище, Брашов и др. -б.а.-Г.М./ през XVI в., следвали особеностите на ръкописните книги и повечето били в търновска езиково-правописна редакция. Те намерили добър прием у нас и подпомогнали от своя страна българската църква и просвета.

През XV-XVI в. калиграфското и декораторското изкуство в Молдова и Влашко достигнали забележителен разцвет. Книгите се украсявали с орнаменти, тук българските художествени традиции намерили не само бляскаво приложение, но бележели и творческо развитие. Създало се красиво писмо, известно под термина << калиграфски полуустав >> . С проникването на румънски книги в българските земи започнало да се чувствува и тяхното въздействие върху графиката на нашите ръкописи /.../. Румънското влияние върху българските преписвачи било напълно естествено, защото голяма част от ръкописното ни наследство била унищожена през XIV-XV в. с разрушаването на градове и манастири. А при неблагоприятните просветни и материални условия през робството калиграфското изкуство в България мъчно се поддържало. В такъв случай най-добрите образци за времето се оказали

влашките и молдовските ръкописни и печатни книги с тяхното изискано писмо и украска .

БЕЛЕЖКИ

1. О некоторых славянских и по-славянски писанных рукописях, хранящихся в Лондоне и Оксфорде, ЖМНП, 1878. Т.200, отд.2, октябрь, с.70-89.
2. Hasdeu, B.P. Manuscrisul românesc din 1574 aflator la London în British Museum. Descriere analitica. I. Istoria externa, "Columna lui Traian", Noua serie, anul III, 1882, nr.1, p.48-60; II. Extracte, nr. 2, p.78-86Z nr.3, p.171-177Z nr.4-5, p.232-244; nr.6, p.358-367; nr.7-9, p.459-465; III. Istoria interna, nr.10-12, p.624-629; anul IV, 1883, nr.7-10, p.310-322.
3. Приложение к IV тому "Византийского Временника". СПб., 1897, с.1-48 /за българските ръкописи, с.26-30; цитата на с.28-29/.
4. Известия на Института за литература, XVI, 1965, 135-146 /за ръкописа, с.141/.
5. Radulescu, Maria. Un manuscris slavonisc al lui Radu din Manicesti. - Romanoslavica, XIII, 1966, p.357-365#8 ill.
6. L'activité littéraire de Radul le Grammairien en Bulgarie /Contribution aux relations culturelles bulgaro-roumaines an XVI^{e} siècle/. - Etudes balkaniques, VI, 1970, 3, p.70-95 /включително 12 снимки на с.82-93/; вж. също неговата рецензия за: М.Стоянов и Хр.Кодов, Опис..., III, София, 1964,-Etudes balkaniques, 7, 1967, с.250-252.
7. Всъщност пази се още краят на 43 листа.
8. Вж.: Bianu Ioan si Nerva Hodos. Bibliografia românească veche, T.I, Bucuresti, 1903, nr.3, p.9-21; nr.11, p.46-49.
9. Сваляме надредните букви в ред, в кръгли скоби, нормализираме пунктуацията и се отказваме от диакритичните знаци, които невинаги имат акцентологична стойност; в редки случаи прибягваме до прави скоби за комплектуване на необходимите букви.
10. Вж.: Giurescu, Constantin C., Dinu C.Giurescu. Istoria românilor, 2, Bucuresti, 1979, p.247-255.
11. Изпусната по невнимание от авторите на каталога, тази фраза представя началото на послесловието на Макарий и на Кореси. Тук и по-нататък подчертаваме идентичните пасажи при Макарий, Кореси и Радул Граматик. Заслужава внимание и фактът, че една

фраза /подчертана с прекъсната линия/ посочва влиянието на предговора към славянския Апостол, отпечатан по поръка на Мирча Чобан от Димитрий Любавич в Търговище през 1547 г. /вж. Bianu, Hodos, BRV, I, nr.7-8, p.29-31, 514-516; Bianu Ioan si Dan Simonescu, BRV, IV, 1944, p.167/. Оттук става ясно, че Радул Граматик е имал при себе си и други печатни славяно-румънски книги.

12. Незнаейки как се казваше бащата на новия владетел, Радул Граматик го нарича пак "Александър"; всъщност, както видяхме, този имал име Мирча.
13. Не успяхме да индентифицираме това село около Роши /Рошиори/ де Веде - Хашдеу също е правил опит - нито в документите от това време, нито в други по-късни извори; навярно, бидейки твърде малко, е изчезнало или му е било сменено името.
14. Ако различните Радул се подписват в грамотите като писци през XVI в., като се започне от 1510 г. до първото царуване на Мирча Чобан /грамоти от 1545-1548 г./, изглежда твърде вероятно онзи, който се подписва с това име, започвайки от 1557 г., да е бил именно Радул Граматик, син на Драгич от Маничещ: при Петрашко Добрия /грамоти от 1557 окт. 24, ноемв. 9/; през третото царуване на Мирча Чобан /грамота от 1558 май 23/ и при неговия син, Петър Младия /грамота от 1559-1566 окт. 1/, за които изрично става дума тук /вж.: Documenta Romaniae historica, B, vol. IV, întocmit de D.Mioc si Marieta Adam Chiper, Bucuresti, Ed.Academiei, 1983, p.119-121, 123-124, 132-134, 170-171/. От 1566 до юни 1568 г. не намерихме името му в документите.
15. Под този ред една по-късна ръка с друго мастило и с по-небрежно писмо е добавила: И **пакы мл҃ю ва(с) въ цр(с)тво пв(с)-ное, амнть , амнть, амнть ,**
16. Използването на множествено число от Радул по невнимание още веднъж показва неговата зависимост от печатните книги.
17. Султан Селим II /1566-1574/.
18. Тук и по-нататък сверяваме личните имена по: Илчев, Ст. Речник на личните и фамилните имена у българите. С., 1969.
19. Изречение, добавено от същата ръка вертикално на полето.
20. Езиковите грешки издават един неславянин, каквато е случаят на Радул Граматик, който дори съчинява специален румънски родителен падеж: **ит попинеи деца** . Затова, имайки предвид целия

контекст, не е приемлива хипотезата на авторите на каталога: "Навярно поп Първан е преписал евангелието, а Радул Граматик го е « изписал » , т.е. изработил украсата" /Спис..., III, с.45/ - хипотеза отхвърлена още от П.Атанасов в рецензията от 1967 г., така и в статията от 1970 г.

21. Преди това бил епископ на Червен и подпомогнал търновския митрополит Дионисий Рали за организиране борбата на българите между 1595 и 1598 г. при благоприятните условия, свързани с антиосманските походи на Михай Храбри /вж. Снегаров, Иван. Търновски митрополити в турско време. - Списание на БАН, кн.LII, Клон историко-филологичен и философско-обществен, 1935, с.214-218/. Принуден да забегне във Влахия и след това в Трансилвания /през 1605-1606 г. изпълнява една дипломатическа мисия в Русия по поръка на император Рудолф/, Дионисий беше навярно заместен на митрополитския престол от Йеремия, който, изглежда, е действувал от 1611 г., когато /през декември/ е избран новият митрополит Гавриил. И така, тази бележка ни позволява да попълним списъка на търновските митрополити, съставен много внимателно от Ив.Снегаров, който обаче не е успял да установи кой митрополит е действувал в Търново между Дионисий Рали и Гавриил.
22. Прибавено отгоре от същата ръка към думата цр҃ь . Всъщност Мустафа I, син на Мехмет III /22 ноември 1617 - 26 февр.1618 г., 20 май 1622 - 10 септ.1623 г./.
23. Вж.: Radulescu, Maria. Manuscrisul..., с.364. Тази интерпретация също я поддържаха проф.Й.Заимов, проф.Б.Ангелов и др. по случай предварителното представяне на този доклад в Института за български език в София /13 февр.1984 г./; те цитираха три проучвания, посветени на това име, срещано в една народна песен /два варианта: от Панагюрище и от Тетевен, публикувани през 1876 и 1936 г./ и произхождащо от съществителното склав "роб" / < гр. σκλάβος ср. виз.-гр. Σκλαβηνοί ст.сл. СЛОВѢНѢ /: Костов, К. Старинното българ. склав 'роб, пленник' и съдбата му в някои народни песни. - В:Известия на Института за български език, XI, 1964, с.455-458; Werner, W. Die männlichen Personennamen in den bulgarischen Volksliedern. Berlin, 1965, p.129; Заимов, Йордан. Български географски имена с - jь. С., 1973, с.157-158. В народната песен името Склаф се явява в следния контекст: "Ей ти, Склафе, силни Склафе", а това може да се интерпретира и като обобщено име на ръководител на група яничари /по произход също "роб, пленник"/. Във всеки случай,

настоящата бележка ни дава историческо потвърждение от 1623 г.

24. Мъглиж, село разположено на 12 km източно от Казанлък.

25. Манастирът "Свети Никола" от Мъглиж /вж. по-нататъшните бележки/ се намира на 2 km западно от селото. Най-старата информация за него е една мраморна плоча от 1490 г. с лика на свети Никола. Според данните, събрани от българските специалисти, по време на османското робство манастирът "два пъти е разграбван и опожаряван от кърджалии, но българското население не допуска манастирът да запустее". И по-нататък: "Манастирската библиотека е притежавала стари ръкописи и старопечатни книги, унищожени при опожаряване на манастира от турците в 1876 г." Чавръков, Г. Български манастири, паметници на историята, културата и изкуството. Снимки Страхил Добрев. С., 1974, с.312-315/.

26. Пак там.

27. Пак там.

28. Гавриил е бил митрополит, както видяхме, от 1611 г. до самата му смърт през 1626 г. /преди 18 април/; той е бил споменат през 1613 г., 1616 г., 1622 г./Снегаров, Ив. Търновски митрополити..., с.218-220/; следователно, настоящата бележка се прибавя към предишните информации.

29. Турски kadılık /от kadı "кадия, съдия"/.

30. Разбира се: "на манастир Св.Никола" /вж. по-долу бележката от 1665 г./.

31. Герасим II е бил най-напред митрополит на Браила /Проилав/ и на Исмаил /от октомври 1655 г./; той е бил избран за Търновски йерарх на 23 ноември 1658 г. /вж.: Russo, D. Studii istorice greco-române. T.1, Bucuresti, 1939, p.261, 290-291, с библиография; Снегаров, Ив. Търновски митрополити..., с.223-224 и прибавеният лист, имал информация само започвайки от 28 септември 1662 г./ и е пастувал до 1673 г., когато е бил избран /на 25 юни/за цариградски патриарх/до края на 1674 г., след това - митрополит в три гръцки епархии - вж. Снегаров, Ив. Цит.съч., с. 224/.

32. Вероятно става дума за виенския шурм, който е започнал на 14 юли и завършил на 13 септември 1683 г. с победа над турците.

33. Султан Мехмет IV е бил отстранен на 8 ноември 1687 г.; на негово място дошъл брат му Сюлейман II /7196-5509 = 1687 г.: авторът на бележката ще е научил тази новина в началото на 1688 г./.

34. Авторите на каталога уточняват, че това е била календарна бележка: в пасхалните таблици съответната година е била отбелязана с буква Ѵ , написана с червено, понеже е била високосна.
35. Gaster, M. Chrestomatie română. vol.I, Leipzig-Bucuresti, 1891, p.*7-*9; La versione rumena del Vangelo di Matteo, tratta dal Tetraevagelion dea 1574. - In:Archivio glottologico italiano, XII, 1890, p.197-254; Tetraevanghelul lui Coresi din 1561, prelucrat de Dr.M.Gaster, Bucuresti, 1929 /погрешно заглавие/. Изследването на Б.П.Хашдеу бе използвана от Л.Милетич и Д.Агура, в статията Дакорумъните и тяхната славянска писменост.-СбНУ, IX, С., 1893, с.275.
36. Славянские и русские рукописи Британского Музея в Лондоне. Посмертный труд П.А.Сырку. Изданный под наблюдением и с предисловием А.И.Яцимирского, СПб., 1908.
37. Tetraevanghelul tiparit de Coresi. Brasov, 1560-1561, iomparat cu Evangheliarul lui Radi de la Manicesti, 1574. Editie alcatuita ... de Florica Dimitrescu, Bucuresti, 1963.
38. Подчертаваме с права линия фразите, заимствувани от предишната приписка /1572 г./, и с пунктирана линия един израз, близък до съответното място от послесловието в Октоиха на Опря и Кореси /1556-1567 г./.
39. Днес Новачане /Новач/, на 25 km по-южно от Никопол.
40. Подчертаните думи са в румънизирани форми за множествено число: pendecostre, minee, triodure.
41. Навярно, вместо: **пропиѕоХ** .
42. Александър II /14 юни 1568 - след 11 септ.1577 г./, на когото в начало Радул искаше да посвети Четвероевангелието от 1572 г.
43. Написано: **ювА п** .
44. По-възрастният син на Петрашко Добрия и брат на Петър Черчел /вж. по-долу/.
45. По същия начин е интерпретирал Сирку, П.А. Славянские и русские рукописи..., с.53/, докато Ф.И.Успенски смяташе, че текстът е написан от друга ръка /вж. коментара на Яцимирски, А.И. Цит.съч., с.XIV, бележка 1/; също така Б.П.Хашдеу. Manuscriptul românesc... I. Istoria externa, p.58/.
46. За древността на буквата Ц / = ѯ / в старорумънското писмо /първият известен пример от 1454 г./ и в старосръбското писмо /един несигурен пример от 1536 г., сигурни примери от 1624 г. нататък/ вж. Michaila, G. Studii de lingvistica si filologie. Timisoara, 1981, p.151-152, с библиография/.

47. Вж.: Hasdeu, B.P. Manuscriptul... I. Istoria externa, p.59.
48. Вж.: Giurescu, C.C. Dinu C.Giurescu. Istoria românilor,2, Bucureşti, 1976, p.247-251.
49. Manuscriptul... I. Istoria externa, p.57-58.
50. Tetraevanghelul..., p.25.
51. Pascu, Stafan. Petru Cercel si Tara Româneasca la sfirsitul sec. XVI. Bucureşti, 1944.
52. Пак там, с.84-85.
53. Вж.: цитираните трудове на Б.П.Хашдеу, М.Гастер и Флорика Димитреску, към които трябва да прибавим: Dimitrescu, Flarica. Contributii la istoria limbii române vechi. Bucureşti, 1973, p.73-86; Ghetie, Ion. Inceputueile scrisului în limba româna. Contributii filologice si lingvistice. Bucuresti, 1974, p.182-195; Idem, Baza dialictala a românei literare. Bucureşti, 1975, p.257-259 /за предполагаемия посредник/.
54. Pascu, St. Petru Cercel..., p.84.
55. Пак там, с.87-94.
56. Пак там, с.94.
57. Manuscriptul... I.Istoria externa, p.51-52.
58. Оттук и погрешното обяснение, дадено от Б.П.Хашдеу /оправдано от липсата на пълна документация по онова време/ относно истинския собственик на ръкописа: Петрашко /рум. Petrascu, Patrascu/ е умалителна форма от Петър /рум. Petru/, образувана с наставката -ашко /рум. -ascu/. Марко е могъл да нарича така своя баща, Петър Черчел, без да помни, че и чичо му се е казвал именно Петрашко. По същия начин, неговият по-малък брат Радул е взел по-късно името на бащата, Петър, а след това дори Петрашко /като монах: Партений; вж.: St.Pascu. Petru Cercel..., p.89-90, 94-98/.
59. Hasdeu, B.P. Manuscriptul... I. Istoria externa, p.54.
60. Дорндорф /Dorndorf/ е едно малко градче във Вестфалия: има един стар францискански манастир и известна гимназия. Притежателят на ръкописа е бил навярно образован човек, може би свещеник или монах.
61. Hasdeu, B.P. Цит.съч., с.59.
62. Dictionnaire universel du XIX^e siècle... par Pierre Larousse, t.IX, p.80.
63. Вж.: Hasdeu, B.P. Цит.съч., с.49-50.
64. Вж.: Cronicile slavo-române din sec.XV-XVI, publicate de Ioan Bogdan. Editie revazuta si completata de P.P.Panaitescu, Bucu-

resti, 1959, p.126-151, 162-163, 194-196; Literatura româna veche. Introducere, editie îngrijta si note de G.Mihaila si Dan Zamfirescu, vol. I, Bucuresti, 1969, p.204-235, 291-297.

65. Вж.: История на българската литература.Т.I, под ред. на В.Велчев, Е.Георгиев, П.Динеков /отг.ред./ С., 1962, с.396-401, 437-438; Динеков, П. К.Куев, Д.Петканова, Христоматия по старобългарска литература. 4 изд., С., 1978, с.495-500.

ГЕОРГИ ДАНЧЕВ
/НРБ/

ПРОИЗВЕДЕНИЯ НА СТАРОБЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА В АРХИВА НА ПАПСКИЯ ОРИЕНТАЛСКИ ИНСТИТУТ В РИМ

Глаголически и кирилски ръкописи с произведения на старобългарската литература се съхраняват в множество архиви и библиотеки на различни държави в света. Такива книжовни паметници, както е познато на науката, се намират и в някои италиански книгохранилища, към чиито списък трябва да прибавим и Папския ориенталски институт в Рим.

Доскоро на специалистите не беше известно, че в архива на този римски институт се пазят и славянски кирилски ръкописи. Едва преди няколко години италианският славист Марио Капалдо съобщи в редактираното от него издание "Полата книгописьна-а" кратки сведения за наличието на пет такива непознати ръкописа.[1] Както не се знае, кирилските ръкописи, притежание на Института, не са пет, а много повече - тридесет на брой. С тяхното описание се заеха българските специалисти А.Джурова и Кр.Станчев.[2]

В настоящия доклад е отделено необходимото внимание само на няколко от тези ръкописи, чрез които старобългарската литература присъствува и в този италиански архив. Тук не става дума за наличие на ценни автографи на старобългарски писатели /находки рядко срещани вече/, не за старинни преписи на популярни или малко известни произведения, не и за създадени в България ръкописи, дело на познати или непознати наши книжовници. Това присъствие се осъществява по друг начин, не така пряко, а чрез ръкописи, които илюстрират недвусмислено както популярността на отделни старобългарски творби, така и въздействието на някои от тях върху книжовниците от други стари литератури.

Ръкописите, в които откриваме произведения на старобългарската литература в архива на Папския ориенталски институт в Рим, са руски по произход и са от по-късна епоха: XVI, XVII и XVIII в. В тях, в резултат на известните неведнъж проучвани от авторитетни учени две южнославянски влияния в Русия и в старата руска литература, са намерили изява интересни явления от средновековния литературен процес, които разкриват и връзките между старите славянски литератури, и виталността, и разпространението на старобългарската литература през средновековието.

Макар и късни по произход, ръкописите, обект на наблюдение

в настоящия доклад, ни срещат с интересни страници, прославящи паметта на Кирил Философ. Такива са: Ерусалимски типик от XVI в./Слав. 3/ и Богослужебен сборник от XVII в., подвързан заедно с Псалтир от XVIII в. /Слав.4/. Особено интересен и ценен от тях е Слав.3, в който откриваме препис на части от известна творба на старобългарската литература - "Служба на Кирил Философ", създадена според Ал. Теодоров-Балан от неизвестен Кирилов ученик в края на IX век - началото на X в.[3]

Паметта на Кирил Философ е отбелязана и в стихотворния месецослов на Богослужебния сборник /Слав.4/ със специално съчинено за целта двустишие:

Прпбны AVξентїй и KVрїллъ катанскїй,
епкпъ, да бл҃жится оуч҃тль славянскїй /л.466б/.

Смесването на името на Кирил Философ с това на епископ Кирил Катански е срещано и в други ръкописи с подобен характер и отдавна тези случаи са отбелязани и обяснени в нашата и чужда научна литература.[4]

Заедно с почитане паметта на преподобния Авксентий е прославен и нашият първоучител и в Ерусалимския типик. В календарната му част според канонизираната традиция паметта на двамата и тук се отбелязва на 14 февруари. И в този ръкопис името на Кирил Философ е смесено с името на Кирил Катански. Но тук преписвачът е счел за необходимо да обясни по-пространно още в надслова, че този Кирил, посочен от него, като Катански епископ е всъщност Кирил Философ, който е учител на славяните и българите.[5] Надсловът съдържа интересни акцентувания, отнасящи се тъкмо до дейността на Кирил Философ, и заслужава да бъде цитирано изцяло: "Прпбнаго ѻца нашего Авъксентїа. В той же дн҃ь иже во ст҃ыхъ ѻца нашего Кирила еппа Катанскаго и философа оучителА словеномъ и болгароМ, иже прелѡжи рскѹю грамотѹ с греческые и крти словенЫ и болгары." /л. 291б/.

Ерусалимският типик е особено интересен главно поради обстоятелството, че в него се намира споменатият препис на текст от старинната Кирилова служба. Освен това в този ръкопис, макар и руски по произход, откриваме следи от среднобългарски извор. В него срещаме и имената на редица български светци, герои на старобългарската агиографска книжнина.

Както и в другите сродни ръкописи, в Ерусалимския типик намираме препис не на цялата Служба на Кирил Философ, а само две нейни части - най-поетичните и запомнящи се. Първата част представлява известният тропар, прославящ Кириловата премъдрост, станала негова

сестра още от ранна младост:

"Ѡ целенъ прилѣжно премрѫдость сестроу себе сотвори,
бго гл҃ноу пресвѣтлѡ видѣвъю,
ꙗко двоу чтѳ сїю пріимъ.
И ꙗко златыми монисты,
оукрасил еси свою дш҃ѹ и оумъ..."/л.291б/

Текстът на целия тропар, преписан в типика, се среща и в редица старобългарски ръкописи. Аз ще припомня само известния факт, че той се намира и в ценния автограф на представителя на Търновската книжовна школа - митрополит Киприан, известен на науката като Киприанов псалтир.[6] В неговата синаксарна част освен на множество български светци е отделено заслужено място и на почитания от стари времена в България Кирил Философ. Както в собственоръчно написания псалтир от съученика и последователя на Евтимий Търновски, така и в Ерусалимския типик след този тропар е отделено място и на другата част от Кириловата служба - известния кондак. Умело и с вдъхновение в него се възпява огромната и неуморна просветителска дейност на Константин-Кирил Философ.

"И твердымъ оумѡ, и бгодохновенном ѹченїемъ,
Просвѣщаѧ миръ пресвѣтлыми зарѧми,
Обтече вселенноую ꙗко мѡлнїа Кириле сте,
расѣваѧ бжїе слѡво на сѣвере и западѣ ї югѣ,
просвѣщая всѣх..." /л.292а/

Преписването на тропара и кондака от Кириловата служба в руския Ерусалимски типик от XVI в. е лесно обяснимо, след като се знае, че те вече са били поместени в синаксарната част на Киприановия псалтир, намиращ се в Русия в края на XIV в. Текстологичната близост между преписите в двата ръкописа е очевидна, а оттам идват и предположенията за пряка или косвена връзка между тях. Но сега този въпрос остава извън обсега на нашите наблюдения. Вече беше споменато, че при внимателното вглеждане в Ерусалимския типик откриваме неговата българска основа. Но в случая е важно да се подчертае, че тази старобългарска Кирилова служба чрез преписа в Ерусалимския типик се намира и в архива на Папския ориенталски институт в Рим.

Руските ръкописи в този архив ни срещат също и със старобългарски произведения, широко популярни не само у нас, а и сред други литератури, върху които са оказвали съответно въздействие. Такъв е случаят с "Молитва към Богородица" от Димитър Кантакузин, чиито следи откриваме в Сборник с молитви от XVIII в. /Рък. 417.1.13/. В

случая не става дума за късен препис на тази извънредно популярна Кантакузинова творба, разпространена освен в старобългарската и в някои други стари литератури: сръбска, руска и румънска. Не става дума и за някаква нова, непозната досега нейна редакция. Присъствието на старобългарската литература в този римски архив откриваме в ярката творческо влияние на Кантакузиновото произведение върху неизвестен руски стихотворец, автор на няколко стихотворения, поместени в този сборник.

В този интересен руски ръкопис[7] са поместени 15 религиозни стихотворения и молитви. На идейно-художествените им особености, както и на въпроса за тяхното авторство тук няма да се спирам - това съм сторил другаде.[8] Ще отделя внимание само на пет от тях /поместени последователно на шесто, седмо, осмо, девето и десето място/ в сборника и озаглавени съответно: "Стих сѣды" /лл.43б-45а/, "Взирай с прилѣжанїем" /лл.45б-46б/, "Помысли, дше моѧ" /лл.46б-47а/, "ѡнеоумолимаѧ смерть"/лл.47а-48б/ и "горе мнѣ грѣшномо" /лл.49а-50а/. В тези стихотворения, чиито заглавия дори загатват на специалиста за идеи и настроения от "Молитва към Богородица", се чувствува някъде по-силно, другаде по-завоалирано творческото влияние на Кантакузиновото поетическо дарование.

Още при пръв прочит на тези пет самостоятелни стихотворения се долавя идейно-емоционалната атмосфера, характерна за отделни части на пространната Кантакузинова молитва, която някои наши специалисти не без основание наричат поема.[9] Осезателното въздействие на първообраза в тези руски стихотворения се долавя и като мисъл, и като настроение, а понякога дори и текстуално. Явно е, че непознатият стихотворец е познавал добре "Молитва към Богородица" по някои от многото ѝ руски преписи или по нейното Московско издание от 1660 г.[10] Общото им емоционално звучене, както и редица детайли в стихотворенията /трите написани в римувани стихове, двете в ритмична проза/ недвумислено разкрива влиянието, оказано от видния наш поет върху неизвестния руски стихотворец.

Без да правя тук детайлна съпоставка между "Молитва към Богородица" и петте стихотворения, ще посоча само някои факти, които свидетелстват и за тематична близост, и за конкретни текстуални съвпадения, и за еднакви идейно-емоционални моменти, и за използване на характерни за Кантакузин поетични похвати.

Особено осезателно в тези стихотворения се чувствува Кантакузиновото влияние, изразено в тематичната им същност. И в петте са подхванати и реализирани теми, внушени от "Молитва към Богороди-

ца": мимолетността на човешкия живот, греховността на човека, неизбежността на страшния съд, мъченията, очакващи грешника на оня свят, молба за опрощаване на греховете. Тематичната близост е очевидна - отделните стихотворения ни припомнят една или друга част на знаменитото Кантакузиново произведение - едно от най-характерните за българската литература през втората половина на XV в.

Като осъществява съответни теми, неизвестният руски поет, макар че се стреми да създаде самостоятелни произведения и донякъде сполучливо прави това, не успява да излезе извън идейната и емоционална орбита на Кантакузин. Има, разбира се, и моменти, в които той се отдалечава от неговите мистични тиради, родени някога като отзвук на отчаянието и безнадеждността на балканските народи след окончателното им поробване от османските нашественици. Но общността на чувствата, а и еднаквата идейна интерпретация на проблемите в повечето случаи преобладава.

Впечатлението за влияние на "Молитва към Богородица" върху автора на стихотворенията в тематично, идейно и емоционално отношение се допълва и от наличието на редица моменти в тях, свидетелстващи за заимствувани поетични похвати, използвани преди това от Кантакузин. Като прибавим и срещаната текстуална близост, наличието на фрази и стихове в петте стихотворения - наподобяващи, а дори и съвпадащи с подобни от първообраза - изводът за наличие на поетически отгласи от "Молитва към Богородица", за нейното своеобразно творческо влияние е категоричен.

Необходимо е да се припомни първо, че в "Молитва към Богородица" анафоричното четиристишие е търсено и стриктно следвано във всички нейни 77 строфи:

Паче блоуднаго сна соблоудихъ азъ.
Паче блоудницы беззаконенъ Ѣавихсѧ.
Паче мытарѧ же и разбойника.
Паче Ананїи и Сапѳиры оуви мнѣ.
/"Молитва към Богородица" - стихове 21-24./[11]

Веднага трябва да се посочи, че анафората не е характерна за нито едно от петте стихотворения, в които откриваме влияние от тази Кантакузинова творба. В съгласие със стихотворните принципи от по-ново време в тях обикновено се срещаме с римувани двойки съседни стихове. Но понякога под явното влияние на Кантакузиновата молитва се появява и анафоричното начало като стихоизграждащо средство. Интересно е и това, че в случаите, когато неизвестният стихотворец използва анафората, откриваме и някаква текстуална близост с първо-

образа. Ще посоча няколко такива примера:

"Что же ѡтвѣщати ми сѫдїи не имам.
Что прежде восплачю моихъ золъ недовѣдѣ?"
/"Молитва към Богородица" - стихове 35-36/

"Что ѡтвѣщати имаши,
Что же принести тогда?"
/"Ѡ неоумолимаѧ смерть", л.48б/12

В случая и двете цитирани двустишия се отнасят до един и същ проблем, поставен в двете произведения - вълненията при мисълта за страшния съд и отговорите, които трябва да се дадат пред върховния съдия - християнския бог. Неизвестният стихотворец повтаря с перифраза отговора на Кантакузин: "Что же ѡтвѣщати ми сѫдїи не имам?" /"Молитва към Богородица"/ и "Что ѡтвѣщати имаши... По истинѣ ничто же." /"Ѡ неумолимаѧ смерть", л.48б/.

Подобна близост и явно влияние откриваме и в стихотворението "Горе мнѣ грѣшномѹ" и то пак във връзка с мисълта за страшния съд и с мъченията, които очакват грешния човек след смъртта:

"Како претерплю ѡкаѧнный и страстныи,
Како понесоу несказаннѹю болѣзнь,
Како оузрю грознаѧ ѡна бѣсовъ лица,
Како мытарьства преидоу воздушнаѧ?"
/"Молитва към Богородица" - стихове 133-136/

В споменатото стихотворение срещаме не само анафоричен строеж на двустишие, отнасящо се до подобен емоционален момент, но и изградено със същия въпрос "Како", употребен и от Кантакузин:

"Како ѧ на страшныи сѫдъ Ꙗвлюсѧ,
Како со с(вѣ)тыми свелюсѧ?"
/"Горе мнѣ грѣшномѹ", л.49а/

В подкрепа на извода за наличието на поетични отгласи от "Молитва към Богородица" в Сборника с молитви, съхранен в Папския ориенталски институт, говорят и други емоционални моменти, а и конкретни фрази на Кантакузин, които откриваме в стихотворенията "Помысли дше моѧ", "Ѡ неоумолимаѧ смерть" и "Горе мнѣ грѣшномѹ".

Ето няколко текстологически успоредици:

"Помысли, дше каковъ чаеши конец".
/"Молитва към Богородица" - стих 57/

"Помысли, дше моѧ, страшныи часъ смертныи".
/"Помысли, дше моѧ", л.46б/

"Плачи, дше моѧ, окаѧннаѧ."
/"Молитва към Богородица" - стих 45/

"Ѡле, окаѧннаѧ, дше."

/"Ѡ неоумолимаѧ смерть"; л.48а/

"Прїими и всѣх црце, прїими."

/"Молитва към Богородица" - стих 297/

"Прїми моленїе двамъ црце."

/"Стихъ бцы"; л.44б/

Едва ли е необходимо да се посочат тук и други подобни успоредици, както и примери на еднакви емоционални моменти и идейни интерпретации - фактите са много и те многократно и убедително доказват влиянието на Кантакузиновата "Молитва към Богородица" върху автора на разглежданите стихотворения, поместени в руския сборник с молитви от XVIII в.

Погледнато от сравнителен аспект, произведенията на старобългарската литература в архива на Папския ориенталски институт в Рим не е пряко и не е така внушително, както е в някои други италиански книгохранилища. Но наличието на препис на тропара и кондака от старинната Служба на Кирил Философ /Слав.3/, чийто извод е безспорно български, наличието на стихотворенията от неизвестния руски стихотворец /Рък.417.1.13/, в които се чувствуват осезателно поетичните отгласи от "Молитва към Богородица" на Димитър Кантакузин, ни дава основание да говорим за присъствието на старобългарската литература и в това италианско книгохранилище. Споменатите ръкописи могат и в бъдеще да бъдат обект на проучвания от различен аспект, могат да спомогнат за изясняване на един или друг проблем от областта на българистиката.

Б Е Л Е Ж К И

1. Capaldo, M. Les manuscrits slaves et étude en Italie.- Полата книгописьнаѣа", а, 1978, p.27.
2. Вж. Джурова, А., Кр.Станчев. Славянските ръкописи в библиотеката на Папския институт за Изтока - Рим /под печат/.
3. Теодоров-Балан, Ал. Кирил и Методий. Т.II, С., 1934, с.52.
4. Вж. Бодянский, О.М. О времени произхождения славянских письмен, М., 1855, с.66-69; Воронов, А. Кирил и Методий, главнейшие источники для истории свв.Кирилла и Мефодия. Кіев, 1877, с.149-151; Иванов, Й. Северна Македония. С., 1906, с.68-69; Лавров, П.А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности.Л.,1930,с.XXXII Теодоров-Балан, Ал. Кирил и Методий. Т.II,

С., 1934, с.35-37, 40.

5. Вж. коментар на този надслов у Данчев, Г. Възхвала на Кирил. Находка в Папския ориенталски институт в Рим.- За буквите, октомври 1985 г., бр.11, с.7.
6. Дончева-Панайотова, Н. Киприан, старобългарски и староруски книжовник. С., 1981, с.124.
7. За него намираме кратки сведения в споменатата публикация на М.Капалдо през 1978 г. Вж: Полата къ̀нигописьна҃а, а҃, р.27.
8. Подробно изясняване на тези и други въпроси съм направил в изследването си "Поетични отгласи от "Молитва към Богородица" на Димитър Кантакузин в ръкопис, съхраняван в библиотеката на Ориенталския институт в Рим", предаден за печат в сборник, който ще се публикува в Италия по случай 60-годишнината на италианския славист и българист проф. д-р Рикардо Пикио.
9. Петканова-Тотева, Д. Димитър Кантакузин - жизнена съдба и поетическо откровение.- Старобългарска литература. Изследвания и материали, кн.I, С., 1971, с.251; Захариев, Л. Грешният Кантакузин и Франсоа Вийон.- Литературни бдения. С., 1975, с.20.
10. Ан҃ѳологїон сїесть цвѣтословїе. М., 1660, л.УМА-УНѲ.
11. Всички стихове от Кантакузиновата молитва са цитирани по Данчев, Г. Карелски препис на "Молитва към Богородица" от Димитър Кантакузин.- Трудове на Великотърновския университет "Кирил и Методий". Т.X, С., 1974, с.515-533.
12. Всички стихове от петте стихотворения са цитирани по рък. № 417, 1.13., като навсякъде са посочени листовете, където се намират.

ЕЛЕНА ТОМОВА
/НРБ/

АГИОГРАФСКИЯТ ЦИКЪЛ ЗА ИВАН РИЛСКИ В РУСКАТА РЪКОПИСНА ТРАДИЦИЯ ПРЕЗ XV - XVII В.

Българо-руските литературни връзки в тяхната многоплановост и вековни прояви продължават да бъдат обект на проучване в съвременната славянска медиевистика. Особено засилен е интересът към агиографията - един от основните дялове на средновековната писменост. Известно е проникването и разпространението на култа на славянските първоучители Кирил и Методий, на Петка Епиватска-Търновска и Иван Рилски в източноправославните славянски литератури. Тяхната популярност е изключително голяма, делото и паметта им са почитани през цялото средновековие. Името и историческото значение на Иван Рилски се свързват и с основания от него през X в. манастир, изграден се като забележителен център на българската средновековна история, култура, книжнина, архитектура, живопис и народностни традиции. Култът на рилския отшелник се простира далеч зад пределите на България - в Сърбия, Атон, Румъния, Молдавия, Украйна, Унгария, Русия. Литературни произведения за Иван Рилски се създават и в гръцката литература, в творчеството на византийския книжовник Георги Скилица /XII в./ и на гръцкия издател Никодим Светогорец /1748-1809/.

Творбите, посветени на неговата памет, оформят един от най-богатите и значителните агиографски цикли в славянската литература и са органично вплетени в общия развой на старата българска книжнина. Агиографският цикъл за Иван Рилски представлява уникален факт в развитието на българската средновековна културна традиция. Той е свидетелство за непрекъснатостта и литературното обновление на тази традиция, за ценния принос на редица поколения писатели, преписвачи, преводачи и излатели в създаването и запазването на цикъла през вековете.

Темата на настоящия доклад продължава проблематиката, разработвана в българската и славянската наука и трудовете на акад. И. Иванов, акад. Ив. Дуйчев, акад. Ив. Снегаров, проф. Б. Ст. Ангелов, проф. Н. М. Дилевски, акад. Д. С. Лихачов, С. Смирнов, П. Сирку, Л. П. Жуковска, А. Турилов, В. Мошин и други.[1] Тя е част от общото направление в изучаването на българо-руските книжовни взаимоотношения в областта на агиографията и химнографията, с които се занимават българските учени-медиевисти Ст. Кожухаров, Кл. Иванова и Св. Николова. Важността и

актуалността на темата, нейната недостатъчна проученост, откриването през последните години на нови преписи от житията на Иван Рилски наложиха продължителна археографска работа в книгохранилищата на библиотеките в Съветския съюз.

В резултат на издирванията ми в 120 ръкописни сбирки в библиотеките на Държавния исторически музей /ГИМ/, Държавната библиотека "В.И.Ленин" /ГБЛ/, Централния държавен архив на древните актове /ЦГАДА/, Научната библиотека "М.Горки" при Московския държавен университет /НБМГУ/ - Москва, Държавната публична библиотека "С. Шчедрин" в библиотеката на Академията на науките /БАН/ - Ленинград, в Научната библиотека "Стефаник" и Музея на украинското изкуство - Лвов, установих наличието на повече от 100 преписа на житията на Иван Рилски, които /с малки изключения/ проучих de visu.[2] Според предварителни данни в руски ръкописи се намират още десетки преписи, откриването и проучването на които е предстояща задача.

Откритите преписи на житията на основателя на Рилския манастир разкриват едно изключително явление в староруската литература, в която на друг славянски светец се оказва висока почит и в продължение на четири столетия неговият агиографски цикъл се разкрива и обогатява. Във връзка с този факт, естествено, възникват широк кръг от проблеми, обединени от основната цел да се проучат закономерностите на проникването и развитието на култа на Иван Рилски в руската ръкописна традиция през средните векове. В пряка зависимост от главната задача са и въпросите за уточняване на времето на проникването на житията в руската богослужебна литература, и по-широко - в книжнината от светски характер, както и динамиката на развоя на цикъла - неговите първи прояви, разцвет и последни белези. Друг съществен момент е установяването и класифицирането на редакциите на житията и на техните нови преработки, варианти и версии на руска почва.[3] Не на последно място е определянето на ролята на култа на Иван Рилски в поддържането на агиографската традиция за живота и дейността на забележителни личности от българската история извън пределите на страната.

Агиографският цикъл за Иван Рилски /АЦИР/ е важен и ценен за българската наука средновековен литературен свод, обединяващ пространни, пространни жития и повести за рилския светец в тяхното историческо развитие. Цикълът се създава в продължение на девет века: от вт.пол. на X в., когато във връзка с канонизацията е съставено т.нар.Рилско житие /незапазено до днес/, до вт.пол. на XVIII в. с написването на творбата на поп Пунчо през 1796 г. В него са включени

15 повествователни произведения,[4] към които може да се прибави и житието от Никодим Светогорец, но основното му ядро възниква в пряка зависимост от празничния цикъл на светеца: 18 август /успението/, 19 октомври /пренасяне на мощите от Средец в Търново/ и 1 юли /връщането на мощите в Рила през 1469 г./. Трябва да отбележим, че създадените след XV в. жития и повести в една или друга степен имат компилативен характер, но като литературно-исторически документи заемат своето място в отделните етапи на цикъла.

На сегашния етап от проучванията на руските ръкописи определено може да се твърди, че по-голямата част от АЦИР остава българско явление и изключително българска традиция. В руската писменост навлизат и продължават своето развитие Първото проложно житие /ППЖ/, написано в Търново през XIII в., в творбата на Георги Скилица. Тук следва да се направи уговорката, че житието от византийския агиограф Скилица всъщност е гръцко по произход и макар че е известно единствено в старобългарския му превод, следва да го причислим към средновековната византийска традиция. Досега в науката са известни 20 преписи от житието на Иван Рилски от Георги Скилица, намиращи се в руски ръкописи.[5] Посочените две жития са служили за основен извор на староруските книжовници при създаването на новите преработки и варианти на житието и за историческите документи при използването им за руските хронографи, летописни сводове и други паметници.

Основният метод, който се прилага при разработката на темата, се базира на литературно-текстологическия анализ на материала. На първо място са разработени въпросите, свързани с ППЖ, докато за житието от Георги Скилица са констатирани по-общи закономерности /поради технически затруднения с получаването на микрофилмите от СССР/. В научен оборот са привлечени само преписите от руска редакция. Не се имат предвид ръкописи от южнославянски произход, като например Хлудов пролог № 190 от XIV в. /български/, Норов пролог от XIII в. /сръбски/, Миней с проложни жития /Муз.3739 - ГБЛ/ от XV-XVI в. /молдавски/, както и преписи, попаднали в руски ръкописни сбирки през миналия век.

Изборът на периода на изследване се обосновава от задачите на темата - да се изясни началото и най-интензивният период в развитието на цикъла на руска почва /XV-XVII в./.

Сред многостранната проблематика на темата, хвърляща светлина върху закономерностите на литературната история на АЦИР в старата руска литература, е въпросът за времето на проникването на кул-

та в Русия. Той е пряко свързан и с проблема за пътищата и начините на това проникване, които сами по себе си са обект на отделни и специални проучвания. Успешен опит за отговор на някои от тези проблеми представляват изследванията на проф.Н.М.Дилевски, на архим.Нестор /Кръстев/ и други медиевисти, които се спират и на връзките на Рилския манастир с Русия през X-XX в.[6] В най-общи линии култът на Иван Рилски прониква в Русия, от една страна, чрез Сърбия, Атон и Константинопол, от друга - посредством Румъния и Молдо-Валахия. Решаващо е значението на второто южнославянско влияние, както и на дейността на видните старобългарски дейци: киевски и московски митрополит Киприан /1375-1406/ и киевски и литовски митрополит Григорий Цамблак /1415-1419/. Немалка е ролята на посещенията на рилското братство в Москва и 18 манастири в Северноизточна Русия през 1558, 1584 и т.н. години. Накратко казано, култът на Иван Рилски се разпространява най-рано в посочените райони, както и в Троице-Сергиевата лавра, в Соловецкия манастир, в Новгород, а по-късно - в Южна Русия и Украйна.

Археографските и текстологически резултати от досегашните проучвания показват, че култът на Иван Рилски в Русия възниква в началото на XV в. /или най-рано в края на XIV в./. До преди няколко години науката разполагаше с единици преписи от житията, датирани към XV в. Сега вече те наброяват 10 и са поместени в сборници с различен състав. От XV в. е и преписът от житието на Георги Скилица, намиращо се в Чети-миней, № 193 /591/ от сбирката на Волоколамския манастир /ГБЛ.ф.113/.

Проблемите около литературната съдба на най-ранните преписи от житията за руски ръкописи са разностранни и в същото време достатъчно сложни. С оглед на това ще се спра на онези от тях, които според мен е необходимо да бъдат решени на първо място. В какви сборници срещаме произведенията, какви са техните редакции и как могат да се обобщят изводите от текстологическите наблюдения.

ППЖ влиза в състава на сборници от различен жанр: пролози обикновени, стишни пролози, чети-минеи за октомври, тържественици и сборници от жития и слова. По отношение на редакциите на пролога ще отбележа, че те също са разнообразни и тяхната класификация тук е съобразена с предложената от съветската медиевистика Л.П.Жуковска на IX Международен конгрес на славистите /Киев, 1983/. Към т.нар. Стишна редакция отнасяме следните подвидове пролози: Троицки вид /или 1 руска редакция/ - Трц-717, Хутински вид - Хут./ЦТИА, Син. 3, 3933/, от 1479 г.; от т.нар.Неопределена редакция - Синодско-Кост-

ромски вид - Сн.А.1261 от края на XV в.; към т.нар. Собствено-стишна редакция /или руска/. Епархиално-хутински вид - ГИМ, Епарх. 482, от първата пол. на XV в. и Уваровско-хутински вид - ГИМ, Увар. 56, от 3 ч. на века.

В старорускатa писменост ППЖ на Иван Рилски се появява сред произведенията на Стишния пролог. Това обстоятелство е съществено за българската литературна история, тъй като Трц-717 и Трц-715, и двата от 1429 г., са едни от най-ранните стишни пролози в Русия въобще от този период. В първия пролог освен житието на Иван Рилски са включени и кратките проложни жития на Петка Търновска и Иларион Мъгленски. Пред житията на посочените светци няма стихове. Естествено, един от първостепенните въпроси е свързан с изясняването на южнославянския оригинал, послужил за извор на Трц- 717. Текстологическият анализ на Троицкия пролог насочва към особеностите на преписите от Зографската и Хилендарската сбирка от края на XIV и началото на XV в. /Зогр.88, Хил.153, Хил.423, 424/. Показателни са сходните в атонските и руския препис изменения по отношение на лексиката, случаите на метатеза, съкращенията и добавките, съзнателните промени в съдържанието. Например: "сказанъ бывъ" /вм. "ѡповѣданъ бывь"/, добавката "съ радостїю ѣашьсѧ поути. и идѧхоу с веселїемь" /която липсва в ранните български преписи/, също прибавянето на името "ѣсѣнъ" към "цр҃ь їѡа́нъ", пропускането на думи /"ѣасно", и др./. Един от най-характерните белези е промяната на "языкъ блъгарскыи" в "болгаре же и серьбове" /в сръбските преписи - "бльгаре же и срьбле"/.[7] Следователнс с по-голяма увереност можем да твърдим, че един от най-ранните пътища на проникването на култа на рилския отшелник в Русия е атонската традиция.

Въвеждането на проложни стихове в руската редакция на житията на Иван Рилски е възлов момент от тяхната литературна история. Този въпрос е тясно свързан със своеобразието на жанровите форми в старобългарската поезия. От друга страна, появата на стихове е общолитературна тенденция, тъй като с утвърждаването на Стишния пролог в богослужебната практика наличието на стихове се възприема като съществена особеност на проложното житие. По този повод българският медиевист Ст.Кожухаров пише: "затова новите проложни жития вече се пишат заедно с проложни стихове, а в редица случаи към по-рано възникнали жития се добавят стихове от други книжовници".[8] Тези наблюдения съвсем основателно могат да бъдат отнесени и към разглежданите в доклада жития.

Първите преписи, в които срещаме стихове за Иван Рилски, са Стишен пролог за септември-февруари от края на XV в. /ГИМ, Увaров,

56/. Стишен пролог за септември-ноември /ГБЛ, Егоров, 296/. Текстът на стиховете е следният: "Славоу прѣбныи Іѡанну безславїемь въспрїѣть. И согжбы плоды добродѣтелеи ѡ всѣх бл(а)д(ы)кы въспрїѣть." Във втория пролог е добавено "радостно" към "въспрїѣть". Тези пространни стихове се отличават с интересна подробност - в тях за разлика от възприетата норма няма посочена датата 19 октомври. Тази дата липсва и във всички по-късни преписи. Ще спрем вниманието и на друга закономерност: Засега стиховете са запазени само в руски преписи на житието.[9] Има определени податки за българския произход на стиховете, на което ще обърна внимание по друг повод. Тук единствено ще подчертая, че проучванията на Стишния пролог са още недостатъчни за окончателни обобщения и изводи.

Важна закономерност на ППЖ през XV в. е разширяването на неговите функции в извънбогослужебната литература и практика. То се използва за попълване на четивата в чети-минейните сборници за октомври и в минейните тържественици. С оглед на литературната история и текстологията се налага фактът, че във всички тези паметници е запазен основният текст на ППЖ. Новият момент, който коригира досегашните наблюдения, се отнася до промяната на фразата: "болгаре же и серьбове" в "болгаре же истреблѧй". В този вид житието попада по-късно във Великите чети-минеи за октомври на Макарий.

Друга особеност на сборниците, в които са и преписите на житието, е наличието в тях на редица творби от старобългарски книжовници. Така в Чети-миней за октомври от 1490 г. /ГПБ, Соф.1385/ откриваме Похвално слово за Димитър Солунски от Климент Охридски, в Тържественик от края на XV - нач.на XVI в. /ГБЛ,МДА, 86/ - произведения на Климент Охридски, Евтимий Търновски, Йоан Екзарх, Киприан и Цамблак. Същото можем да отбележим и за Сборник с жития и слова от края на XV в. /ГПБ, Погодин, 852/, в който част от статиите възхождат към български преводи.[10]

Утвърдилият се през XV в. култ на Иван Рилски през следващите два века значително се разширява, обогатява и достига своя пълен разцвет. В АЦИР настъпват промени, които свидетелстват за активното и творческо отношение на старорусните книжовници от XVI и XVII в. към съществуващата вече книжовна традиция в почитането на българския светец.

Закономерностите в литературната история на цикъла могат да се проследят в няколко направления. Едно от тях е да се проучи развитието на основната руска редакция на житията. Втората важна задача е да се охарактеризира, класифицира и изведе генеалогически це-

лият материал, обединяващ новите преработки, варианти, версии на Първото проложно Житие. Предмет на изследване са около 80 преписа, от които 60 на Първото проложно житие и 20 на новите му варианти.

В настоящия доклад ще отбележа някои от най-съществените текстологически изменения, характерни за основната руска редакция на текста.[11] Измененията са резултат от работата на редица поколения староруски книжовници, от характера на самия писмен процес, от идейните течения на епохата. Промените с езиково естество засягат фонетиката, морфологията, лексиката и правописните принципи. Ще посоча примери по отношение на някои имена и названия: Скрънно, Съкрино /вм.Скрино/; Срѣдечьныи градь /МГУ, Верещагин, 818/, Средъка /ГПБ, Титов, 1321/, Средечь /ГПБ, Софийско, 1318/ Средескы град /БАН, Романченко, 93/ /вм.Средець/; Трапезѣница /Титов, 1321, ГПБ/ /вм.Трапезица/; Ꙗ҃ри Асїии /ГПБ, Титов, 1321/, Иоаннъ Сеинъ /пак там/, Ꙗ҃ри Асинѣ /ГПБ, Титов, 1429/, ѡсатань (ГИМ, Барс. 723/, Иванъ /ГИМ, Син.987/. Срещат се грешки в датите, като разликата от достоверните извори е с векове. Наблюдават се редица изменения в стила, които обикновено се повтарят в отделните преписи. Интерес за нас представляват моментите на актуализация на житието, изразена в молитвата. Така в Пролог № 987 от Синодалната сбирка в ГИМ обръщението е към съвременния на ръкописа руски владетел от XVI в.: "и помози державному кн҃ю нашему". Подобен случай има и в XVIII в./ГИМ, Вахрамеев, 350/ - "помози держа́вной Ӥмператрѝцѣ на́шей". В много от преписите липсва последната фраза от житието, текстът свършва с израза: "ѿ сложенїа мироу". Към общата характеристика в измененията на основния текст отнасяме и случаите, в които житието е поместено под други дати: 18 или 20 октомври /ГПБ, Титов-3324 от XVI в./.

Преди да преминем към текстологическите особености на новите преработки на житието, накратко ще се спрем на видовете сборници, в чиито състав влизат житията и на редакциите на пролога /според таблиците на Л.П.Жуковская/. През XVI и XVII в. в голяма степен се разширяват функциите на житието и неговата употреба в сборници с различно предназначение. В систематичен вид ще посочим следните паметници: в 1 редакция на нестишния пролог /ГИМ, Уваров, 612 от 1513 г./, 11 редакция, вид "а" /ОДПФ-493 от XVI в./. Смесена /1 + 21/ - /ЦГАДА, Оболенски-74 от XVII в./, Преработена летописна редакция 1-6 /ГИМ, Барсов-679, Востряков-128, ГПБ, Титов-1220, Фол.-297 от XVI в./, Стишна редакция /или руска 1 редакция/ - ГБЛ, Трц-718, МГУ, Верещагин-818, ГБЛ, Егоров-43/, Неопределена редакция /ГБЛ, Слон.-3 от XVI в., ГПБ, Соф.-1333, 1332, 1362, 1386 от XVI в./, Собствено-

стишна редакция - /ГПБ, Егоров-214, ГПБ, Титов-1429, Лвов, НТШ-237, и др./. Освен това голям брой преписи са част от състава на /XVI в./ празнични, служебни и чети-минеи, на Макариевите чети-минеи и Милютинските чети-минеи от XVII в., на тържественици и сборници с жития и слова.

Уточняването на редакциите на пролога е важно направление в медиевистиката и конкретно в областта на агиографията. Особени са заслугите на съветските учени в разработката на тази проблематика. За АЦИР не е без значение в какъв тип сборник е използвано житието. Но в същото време е необходимо да се разкрият причините за превръщането на стария текст в нов, да се проследи свързани ли са те с литературните функции на промененото житие, кое е наложило промените.

След извършения текстологичен анализ на всички текстове се оказа, че разночетенията са изключително разнообразни, разликите в съдържанието наложи тяхната класификация и групирането им съобразно генеалогическите схеми. В резултат на това се оформиха няколко вида преработки /нови редакции/ на Първото проложно житие. Причините за тяхната поява не са случайни. Те са в напълно обоснована зависимост от жанровата особеност на сборника, за целите на който са приспособени. По такъв начин за идейните и художествените принципи на Тържествениците, Чети-минеите и Сборниците с жития и слова въз основа на Първото проложно житие се създават нови, в голяма степен отличаващи се от извора, произведения от житийно-панегиричен вид. Казано в синтетичен вид, новата жанрова форма разкрива следните закономерности /общи и конкретни/. Характерно за новите преработки на житието е съкращаването на обема на съдържанието, липсата на финалната молитва, преобладаването на по-строен и стегнат стил, съкращаването на редица подробности от живота на светеца, по-свободно преразказване на сюжета, промени в заглавието, включване на нови моменти в повествованието.

В тясна връзка с литературните функции на текста бихме могли да определим следните групи /като предварителна и неокончателна класификация/: 1) _съкратен вид редакция_ - за нея са характерни летописен стил, максимално съкращаване на текста, маркиране на най-важните събития от живота на отшелника и пренасянето на неговите мощи /ЦГАДА, Оболенски, 74/; _житийно-панегиричен_ - свойствена предимно за Тържествениците и Чети-минейните сборници. Отличава се със свои черти, които се утвърждават в преобладаващата част от преписите: съкратени са епизодите за основаването на манастира и за учени-

ците на Иван Рилски, липсват данни за българския произход на светеца, за игумен Йоаникий; името на византийския император Константин Диоген е в превода му "Двоероднаго", и други /ГПБ, Арх. Д-143, ГБЛ, Егоров-921, Пискарев-556, - от XVI в: ГПБ - Арх. Д-427, Болшаков-421, Тихонравов-412 - от XVII в./; 3) съкратена от трети вид - появила се е за литературните нужди на сборници от енциклопедичен характер, в които голямо място заемат произведения от светската литература. Поради подчертаната разлика в разночетенията и разнообразието на видовете съкращения не може да се приложи единен метсдологически подход при обобщаването на тази група преписи.

С оглед на обема на публикацията, както и на ограничената проблематика ще се спра само на някои от новите допълнения в руските варианти на житието. През XVI и XVII в. се променя заглавието - момент, продиктуван от конкретните исторически условия в Русия. Така например във връзка с появата на "новите чудотворци" в руската църква и в заглавието на нашето житие се отразява новото определение: "Іѡанна рыльскаго новаго чудотвореца". Среща се и названието "рыльскаго свѣтилника" /ГИМ, Барсов-679/ или "В тои же днь память прѣбнаго отца нашего Иоанна рыльскаго свѣтилника, жившаго в доупленомъ древѣ, и много чюдеса сътворивъ ѡ хѣ при животе своемь и по смерти принесено быс(т)ь тѣло е/г)о въ цртвующїи градъ" /ГИМ, Востряков-128, ГПБ, Титов-1220 от XVII в./. В някои преписи е отбелязана река Рила /"и доше(д)ъ рѣкы зовомы(ѧ) Рыла" - ОЛДП, F - 493 от XVI в./.

Новите, неизвестни досега в българската наука преработки на житието, набелязват още редица проблеми, изясняването на които тепърва предстои.

За широкото разпространение на култа на Иван Рилски в Русия свидетелствуват и паметниците със светско съдържание, където той е отразен. Съветските учени установиха, че житията на рилския отшелник са послужили за извор при създаването на Руския хронограф от 1512 г., на Никоновския препис на Повесть временных лет от XVI в., на ръкописната "Палинодия" от XVII в. на украинския книжовник Захарий Копистенский. Определен принос за голямата популярност на светеца имат изданията на Руския старопечатен пролог от 1641, 1642 и сл. години, както и това на Дмитрий Ростовски през 1689 г. - "Книга житий святых" /в Украйна/.

В предложеното на вашето внимание изложение нашата цел бе да очертаем най-характерните закономерности в развитието на АЦИР в старорускага литература. За бъдещите изследвания остават още редица не-

проучени моменти около издирването на нови преписи, литературната им обработка, уточняване на мястото им в цикъла. Друга предстояща задача е откриването на техните извори и особено на паметници от български произход /или извод/, послужили за основа на новосъздадените произведения. Трети съществен въпрос е влиянието на старобългарския Стишен пролог върху агиографската продукция в Русия, както и изясняването на етимологията на проложните стихове за Иван Рилски на руска почва. Не на последно място следва да се изучат и взаимовлиянията между ръкописната и старопечатната традиция при пролога. Всички тези въпроси ще спомогнат за ново виждане и създаване на поцялостна концепция върху характера и степента на българо-руските културни връзки през XV-XVII в. От друга страна, проучването на АЦИР в средновековната руска ръкописна традиция е органично и неотделимо от предстоящото критично издание на житията на Иван Рилски и техния историко-литературен анализ.

Б Е Л Е Ж К И

1. Иванов,Й.Свети Иван Рилски и неговият манастир. С., 1917; Жития на св.Ивана Рилски. - Годишник на Софийския университет. Ист.-филолог.факултет, кн.XXXII, 13, С., 1936, с.3-108; Дуйчев, Ив. Рилският светец и неговата обител. С., 1947; Снегаров, Ив. Духовно-културни връзки между България и Русия през средните векове /X-XV в./. С.,1950; Снегаров, Ив. Културни и политически връзки между България и Русия през XVI-XVIII в. С., 1953; Ангелов, Ново житие на Иван Рилски. - В кн.:Из старата българска, руска и сръбска литература, 1. С., 1958, с.69-97; Дилевский, Н.М. Жития Иоанна Рыльского русских древнехранилищ и их болгарские источники. - ТОДРЛ, XXIII, 1968, 276-292; Дилевски, Н.М. Рылский монастыр - "Великая лавра слявянского племени". - Etudes Balkaniques, 2, 1984, 28-44; Лихачев, Д.С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. М., 1958; Смирнов, С. Сербские святые в русских рукописях. - З:Юбилейный сборник Русского археологического общества в Югославии. Белград, 1936; Сырку, П. Заметки о двух произведениях тырновского патриарха Евфимия.-В:Сборник статей по славяноведению, составленный и изданный учениками В.И.Ламанского по случаю 25-летия его ученой и профессорской деятельности. Спб., 1883; Жуковская, Л.П. Доклад на IX Международен конгрес на славистите. Киев, 1983, на тема: "Текстологическое и лингвистичес-

кое исследование "Пролога" /избранные византийские, русские и инославянские статьи/; Турилов, А. Оригинальные южнославянские сочинения в русской книжности XV-XVI вв. - В кн.:Теория и практика источниковедения и историографии отечественной истории. М., 1978, с.39-50; Мошин, Вл. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X-XV вв. - ТОДРЛ, т.XIX. М-Л., 1963, с.59-100.

2. Само по описи и по данни на Л.П.Жуковская са ми известни около 10 преписа на житията.
3. Виж: Дилевский, Н.М. Жития Иоанна Рыльскаго русских древлехранилищ..., Арх.Нестор. Писмени известия за св.Иван Рилски в Русия през XIII в. - В:Рилският манастир и Русия /X-XX вв./. Канд.дис. С., 1978, с.5-23.
4. Ангелов, Б.Ст. Повествователни съчинения за Иван Рилски в старобългарската литература. - Ез. и лит., 32, 1977, № 1, с.66-71.
5. Angelov, B. Un canon de St.Jean de Rila de Georges Skylitzés. - Byzantinobulgavica, 3, 1969, с.171-185; Ангелов,Б.Ст.Съчинения за Иван Рилски. 1. Георги Скилица - неизвестни преписи на житието за Иван Рилски. - Из историята на старобългарската и възрожденската литература. С., 1977, с.56-60; Турилов, А.А. К вопросу о болгарских источниках Русского хронографа. - В:Летописи и хроники. М., 1984, с.22. Към посочените в тези публикации преписи ще прибавя още следните: ГБЛ, Егоров-1431 /Чети-миней за октомври/, ГБЛ, ф.299, Тихонравов-427 /Сборник с жития от XVII в./ и ГБЛ, ф.256, Румянцев-171 /Сборник-конволют от н.XIX в./.
6. Дилевский, Н.М. Жития Иоанна Рыльского русских древлехранилищ, с.282-284; Арх.Нестор. Рилският манастир и Русия /X-XX вв./, с. 5-23; Дилевский, Н.М. Рыльский монастырь - "Великая лавра славянского племени", с.39-43.
7. Текстологическите бележки са на основата на Стишен пролог № 73 от XIV в. /София, БАН/.
8. Кожухаров, Ст. Старобългарски проложни стихове. - Литературна история, Кн.1, 1974, с.45.
9. Кожухаров, Ст. Цит.съч., с.48; Томова, Е. Нови проложни стихове за Иван Рилски, Иларион Мъгленски и Петка Търновска в руската ръкописна традиция. - Старобългарска литература, 18, С., 1985, с.172-177.
10. Иванова, Кл. Български, сръбски и молдо-влахийски кирилски ръкописи в сбирката на М.П.Погодин. С., 1981, с.449.
11. За основна руска редакция на текста приемам най-ранния руски

препис на Първото проложно житие - ГБЛ, ф.304.I /Сбирката на Троице-Сергиевата лавра/, № 717, л.394-397 от 1429 г. Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР. /Для Сводного каталога рукописных книг, хранящихся в СССР/. М., 1986, с.60, под № 76 .

НЕВЯНА ДОНЧЕВА-ПАНАЙОТОВА
/НРБ/

АДЖАРСКИЯТ КНИЖОВЕН И ХУДОЖЕСТВЕН ЦЕНТЪР ПРЕЗ XVII В.

В хилядолетната история на българското изкуство за оформление и украса на ръкописната книга делото на аджарските книжовници-орнаметатори и илюстратори от XVII век заема изключително важно място, тъй като бележи безспорни художествени постижения. Нещо повече - с техните имена е свързан последният разцвет на калиграфските и илюстраторските способности на българите през средновековието. Тяхна е заслугата залезът на ръкописната традиция да е изпълнен с изящно достойнство и гордо очарование. Във време, когато първопечатната книга постепенно измества ръкописната, нейните творци полагат максимални усилия и влагат огромен талант да представят на нарасналия брой читатели красиво и с вкус оформени и богато украсени ръкописни кодекси. В това отношение най-голям влог имат книжовниците, орнаментаторите и илюстраторите от Етрополско-Средногорската книжовна и калиграфско-художествена школа от XVI-XVII в. с центрове Етрополския манастир "Варовитец", Карлово, Аджар, Кукленския манастир "Свети врачове Козма и Дамян". Определяща за равнището на книжовната продукция в тях е дейността на всепризнатите майстори на перото и на четката йеромонах Даниил Етрополски, йеромонах Рафаил, Захарий, граматик Йоан, даскал Кою, Василий Софиянец, поп Аврам Димитриевич, поп Йовко, даскал Недялко, неговият син даскал Филип, Кръстьо Граматик. Макар в съдържанието, оформянето и украсата на техните многобройни ръкописи да съществуват твърде много близки и еднакви моменти, свидетелствуващи за общи художествени и стилови тенденции на епохата, в тях се откриват и редица оригинални черти, резултат на авторски почерк и творческо своеобразие. Това позволява сред тези усърдни преписвачи и майстори на ръкописната декорация да се открояват аджарските книжовници, орнаментатори и илюстратори, чието дело според единодушното признание на специалисти бележи връх в българското изкуство за украса на книгата не само през XVII в., но и през цялата епоха на османското робство.

Тяхната дейност протича в село Аджар /днес Свежен/, Карловско, имащо славата на едно от най-оживените средища на българската просвета, култура и литература през епохата на османското владичество. Особено през XVII в. то се налага като преписвачески, дамаскинарски и художествен център, в който кипи интензивна книжовна работа. В

него не само се преписват и съставят големи ръкописни книги, но те се украсяват и илюстрират богато, подвързват се с усърдие и вещина. Най-изявените и най-даровитите представители на аджарското културно-просветно средище са даскал Недялко и даскал Филип. Те са баща и син и могат да се смятат за уникален случай в българската средновековна културна история. Но те не са единствените творци на това средище. Тяхното книжовно, орнаментаторско и илюстраторско дело, което се отнася изцяло към втората половина на XVII в., има и предходници и следовници в Аджар. То се подготвя от неизвестния съставител на т.нар. Аджарски сборник, който работи в края на XVI и началото на XVII в., от поп Йовко, чиито датирани книжовни изяви са от 30-те години на XVII век. А през следващия XVIII в. в Аджар работи Станко Граматик, който прави добавки към един осмогласник от XVI в. Съществуват и някои анонимни ръкописи, между тях и открити през последните години, които по почерк, оформление и украса са в очевидна близост с безспорните аджарски ръкописи и за които с по-голяма или по-малка сигурност може да се предполага, че произхождат също от аджарското книжовно средище.

Макар XVII-то столетие да е един от най-слабо изследваните и познати периоди от литературната ни история, Аджар със своите талантливи книжовници и изкусни илюстратори сравнително рано привлича вниманието на учените и неведнъж се споменава в техни публикации като един от водещите духовни центрове в България през тази епоха. По щастлива случайност първият отбелязан в научната литература аджарски ръкопис се оказва най-изящното творение на даскал Недялко и сина му даскал Филип, тяхно съвместно дело - прочутият Аджарски дамаскин от 1686 г. Той е включен в научно обръщение от руския славист И.И.Срезневски, който го е получил като дар от българина Спиридон Палаузов. За този уникален подарък, обогатил личната му ръкописна сбирка, Срезневски говори в две свои публикации от 1874 г.[1] През следващата 1875 г. друг руски славист с безспорен принос за проучването на българската средновековна литература - архимандрит Леонид /Кавелин/ - открива за науката друг аджарски книжовник - поп Йовко - и обнародва приписките към Часослова му от 1634 г., съхраняван тогава в библиотеката на Хилендарския манастир.[2] По-късно същите приписки с кратък коментар печатат и отличните познавачи на славянската старина П.А.Сирку[3] и Л.Стоянович.[4] Нови вести за книжовниците от Аджар прибавят Беньо Цонев, Маньо Стоянов и Христо Кодов в описите на славянските ръкописи в Пловдивската народна библиотека "Иван Вазов" и Софийската народна библиотека "Кирил и Мето-

дий", които въвеждат в научната литература неизвестни ръкописи на поп Йовко и даскал Филип.[5] Свой принос в това отношение правят С. Велков и Ив.Велков, които известяват на учените за четириевангелието на йерей Недялко от 1652 г.[6] А Николай Райнов прави първото палеографско и изкуствоведско описание на украсата на Цветния триод от 1636 г. на поп Йовко и полага сериозно начало на българските изследвания в тази насока.[7]

Трябва да се отбележи, че знанията за ръкописното наследство на аджарските книжовници от XVII в. непрекъснато се обогатяват, тъй като и в най-ново време се откриват неизвестни техни ръкописи, които значително допълват познатата досега картина за съдържанието на преписваните от тях книги, за оформлението и украсата им. Така например преди няколко години по време на заниманията ми с ръкописите в библиотеката на Великотърновската митрополия попаднах на един неизвестен досега Празничен миней, писан и богато илюстриран, според приписката в него от даскал Филип в село Аджар. Подробното описание на съдържанието и украсата на ръкописа, придружено от репродукции на всички миниатюри, което направих в Годишника на Великотърновския университет,[8] още тогава ме убеди, че книжовното и илюстраторско дело на даскал Филип е невъзможно да се разглежда отделно от това на баща му Недялко, както и откъснато от делото на останалите представители на аджарското книжовно средище и общо на Етрополско-Средногорската книжнина и калиграфско-художествена школа. Тогава се роди и идеята да подготвя монография за аджарските книжовници, част от която се явява и настоящата статия.

Всички специалисти, които пишат по въпроса за книжовните средища и книжовните прояви в България през XVII век - П.Динеков, Б. Ангелов, Д.Петканова - са единодушни в мнението, че село Аджар е един от водещите духовни центрове у нас през тази епоха, и изтъкват като негови най-забележителни представители даскал Недялко и даскал Филип.[9] Други наши медиевисти - Б.Райков, М.Стоянов, Е.Коцева, - като изтъкват очевидната и безспорна връзка между Етрополската графика и орнаменти ка и паметниците, възникнали в Средногорието, обръщат внимание на връзките между книжовниците и илюстраторите, работили в Етрополския манастир "Варовитец", в Карлово, в Аджар и в Кукленския манастир "Св.врачове Козма и Дамян".[10] Тясната връзка и доловимата близост между тях дават основание на Б.Ангелов да твърди, че е по-правилно да говорим за Етрополско-Средногорска книжовна школа или традиция, получила доста широко териториално разпространение.[11]

Но докато особеностите на орнаментаторското и илюстраторското изкуство на етрополските книжовници йеромонах Даниил, йеромонах Рафаил, Василий Софиянец, и др., на карловския поп Аврам Димитриевич и на неговия кукленски ученик и последовател Кръстьо Граматик са обстойно описани и проучени от Б.Райков, Н.Райнов и М.Стоянов, то книжовното и художественото дело на най-видните аджарски творци поп Йовко, даскал Недялко и сина му даскал Филип не е удостоявано със специално изследователско внимание. По-точно казано, обръщано е внимание на съдържанието на отделни техни ръкописи и само е констатирана богатата им и изящна украса. От паметниците, излезли изпод техните ръце, единствено Рилският дамаскин, смятан почти от всички напоследък за дело на даскал Филип, е бил предмет на по-определен изкуствоведски интерес. Конкретният анализ на миниатюрите му разкрива не само редица сходства с композиционните формули на иконата, но и значителни волности и отклонения от познатите изображения на монументалната живопис. В резултат на това Атанас Божков прави следния извод: "Миниатюрите на дамаскина имат особено значение със своята необичайна атмосфера, със своята простота, със занимателните си детайли. Техният автор е отстранявал "маловажните" иконографски елементи със смелост и откровеност, които изненадват - неговите образи носят обаянието на прелестните народни примитиви."[12] Любопитни констатации за украсата на Рилския дамаскин прави и Елисавета Мусакова, която открива сходства между някои негови илюстрации и илюстрации от първопечатни славянски книги.[13] Много ценни наблюдения над художествения облик на аджарските ръкописи съдържа капиталният труд на Аксиния Джурова "1000 години българска ръкописна книга. Орнамент и миниатюра". И тя свързва последния разцвет на българската книжна украса през средновековието с делото на аджарските дейци на перото - даскал Недялко и даскал Филип. Като насочва бъдещите изследователски усилия към извънредно важния и труден, но перспективен проблем за съжителството и сложното преплитане на самобитното, народностното начало в резултат на усвоена българска традиция и оригинален творчески натюрел с влияния отвън - наши и чужди - от първопечатните славянски книги, от руски, арменски, гръцки, барокови и ислямски източници, Джурова особено високо оценява заслугите на аджарските книжовници за своеобразното възраждане на българското илюстраторско изкуство.[14]

Въпреки обаче възторжените констатации и единодушното мнение на специалистите за ръкописното богатство, създадено в Аджар през XVII век като последно върховно постижение на българското книгопис-

но и илюстраторско изкуство, цялостна характеристика в историко-литературен и изкуствоведчески аспект на това истинско съкровище не е правена. Към такава характеристика може да се пристъпи едва сега, след като проф.Б.Ангелов събра всички известни данни в научната литература за ръкописните паметници, излезли изпод перото на аджарските книжовници, в изключително ценната си студия "Старобългарски книжовни средища. 1. Аджар /Свежен/, Карловско."[15] В нея се съдържат редица насочващи и полезни препоръки, които могат да бъдат отправен момент за всеки, заел се с изследването на съдържанието и украсата на тези забележителни книжовни паметници. Настоящата работа има за цел само да насочи вниманието към някои страни на такава цялостна характеристика.

Необходимостта от посочване на факторите, които способствуват за издигането на Аджар, като едно от най-оживените книжовни средища през епохата на османското робство, налага да се очертаят, макар и съвсем накратко, онези историко-културни предпоставки, които довеждат до разцвет на творческите сили в него, намерили най-ярка изява в областта на книжнината и съпътствуващото я илюминаторско изкуство през XVII век. За съжаление и в този случай, както при редица други средновековни селища, изследвачът е сериозно затруднен от липсата на конкретни извори. Историята и на Аджар през средновековието може да се проследи предимно на базата на откъслечните писмени свидетелства и оскъдните останки на материалната култура, допълнени от народните предания и легенди.

Село Аджар /днес Свежен/ е разположено в дебрите на Сърнена Средна гора и по своето географско положение представлява трудно-достъпно и отдалечено от централните пътища планинско селище. Това обстоятелство е от значение за съхраняване на гордия свободолюбив дух на неговите жители през годините на чуждото робство и за самобитността на сътворените от тях културни ценности. Преданията отнасят основаването на селото все към края на XIV и началото на XV в. и го свързват с началото на османското владичество по българските земи. Според едно от тях, когато цар Иван Шишман разбрал, че трудно ще се пребори с войските на султана, решил поне да печели време и затова се съгласил с предложението на османлиите да даде красивата си сестра Мара за жена на неверника. Най-смелите войници изпратили решителната българка до самите сараи на султана, а след това вместо унижения на обратния път, предпочели да се заселят в този усамотен и скрит от чуждо око край.[16] Според друго предание, разказано от краеведа Христо Чолчев, селото е основано на Самодивска по-

ляна, която според поверието носела гибел на всеки влязъл в нея, от търновски войници, изпратени от цар Иван Шишман да помогнат в голямата битка за София. След съкрушителното поражение в Софийското поле оцелелите войници спрели в непроходимите дебри на Сърнена Средна гора, за да изчакат по-благоприятни времена, но те все не настъпвали. Общото в тези предания е, че като метрополия на Аджар и двете сочат столицата на Втората българска държава Търново. Макар неподкрепен с езика на писмените извори, този факт заслужава внимание, защото би могъл да служи като отправен пункт за обяснение на цялостния духовен живот в Аджар през следващите векове. Ако преданията действително са далечни отгласи на исторически истини, то и "Аджарският XVII век" е далечен отзвук на "Търновския златен век". Тогава наистина културните традиции не изчезват, а замират за известно време, изчаквайки благоприятни условия, за да избуят с нова сила и обогатени от историческия опит през годините, да дадат нови плодове. Тогава безспорно старата култура ражда нова, а връзката между епохите и поколенията е неразривна. Всичко това обаче е трудно доказуемо, при все че звучи логично и приемливо. Още повече, че в това отношение историята за основаването на Аджар е сходна с историята на други планински селища, които възникват също през първия век на османското робство - Котел, Панагюрище, Копривщица, Калофер, и др.

Аджар се запазва в своя средновековен, самобитен вид до Руско-турската освободителна война, когато през август 1877 г. отстъпващите башибозушки орди подлагат на огън центъра на селото. В пламъците на къщите загиват повече от 700 аджарци, а оцелелите подирват убежище в планината, за да се завърнат след войната и да продължат живота на своето "граденце", "останало от старо време". Известните днес исторически, етнографски и демографски сведения за Аджар от XV до XIX век, които тук не могат да бъдат посочени, показват, че в него има реални предпоставки за развитие на интензивен културен живот. И наистина фактите сочат, че макар и в условията на чуждо робство, в него се разгръщат значителни църковно-религиозни просветни и книжовни прояви. Нещо повече - през XVII в. те достигат до такива мащаби и до такава висота, че дават основание да се характеризират като едни от най-забележителните творчески постижения на българите през епохата на османското владичество.

Приписките към достигналите до наше време ръкописи свидетелстват, че в Аджар е имало старинна църква "Св.Георги", в която служели едновременно по няколко свещеника, че книжовниците в селото

преписвали книги специално за нейните нужди. Така приписката към Цветния триод на поп Йовко от 1636 г. известява, че Бойо овчар закупува книгата от книжовника и "я поставя в храма на светия великомъченик Георги да служи, докато съществува селото". Същата приписка съобщава, че по това време в Аджар е имало двама свещеници - поп Йовко и поп Боно, при когото е бил оставен Цветният триод. Наличието на двама свещеника за една църква навежда на мисълта, че тази църква не ще е била малка, т.е. обслужвала е значителен брой жители. Тъй като тя е изгоряла заедно с училището и други постройки в центъра на селото през август 1877 г., за нея може да се съди само по описанията в някои възрожденски географии и от данните в редица публикации на възрожденски вестници. Несъмнено тя е била огнище на активен религиозен и просветен живот не само за местното население, но и за цялата Пловдивска епархия, като е съдействувала за поддържане будно верското и народностното съзнание на българите от този край и е подхранвала съпротивителните им сили срещу асимилаторската политика на поробителите.

От запазените приписки на аджарските книжовници може да се заключи, че през XVII-XVIII в. към църквата е съществувало килийно училище, в което са преподавали както свещеници, така и професионални учители. Така даскал Недялко в приписката към Четириевангелието от 1652 г. се подписва като "йерей", т.е. като свещеник, а в летописната бележка към дамаскина от 1685 г. се нарича "даскал". За неговия син обаче Филип не е известно дали е имал свещенически сан, тъй като във всички приписи към своите ръкописи той се титулува само "даскал", а в един случай прибавя и прозвището "граматик". Аналогичен случай на този се наблюдава в Аджар и през XVIII в. Тогава работи Станко Граматик, който прави добавки към един Осмогласник от XVI в. и го подвързва /НБИВ - Пловдив, № 37/47/. В бележката, с която известява за това, той се нарича "даскалов син". И двата примера свидетелствуват за безспорна приемственост между бащите и синовете. Наследява се и се продължава както учителската професия, така и склонността към книжовна работа. Налице е една традиция, която за историята на българската средновековна култура сигурно не е нова, но в тези случаи е документирана и затова заслужава внимание. Предаването на бащиния "занаят" на сина, и то на просветителската дарба и на писателския талант, в години на чуждо робство е от особено значение за оцеляване не само на рода, но и на народността.

Старинният произход на село Аджар, чисто българското му наследство, привилегиите му като дервенджийско село, интензивният му стопански живот, връзките на предприемчивите му жители с широкия

свят са сериозни предпоставки за активен духовен живот в него дори през времето на чуждото владичество. Близостта на селото до такива важни културни средища като Пловдив, Карлово, Етрополския, Троянския, Кукленския манастири също е от значение за приобщаването му към общите културни тенденции на епохата. Наличието в него на старинна църква и килийно училище, обслужвани от по няколко свещеника и учители, на заможни покровители на книжнината и на творците и на значителен брой грамотни хора и ценители на изящно оформената и украсена ръкописна книга, способствува за издигането на Аджар като един от най-значителните книжовни и илюстраторски центрове в България през епохата на чуждото робство. Безспорно неговият най-голям разцвет е през XVII в., когато изпод ръцете на аджарските калиграфи и художници излизат истински шедьоври на книгописното и орнаментаторското изкуство.

Макар нашата представа за създаденото в Аджарското средище книжовно богатство да е значително обеднена от сложните исторически превратности, които то претърпява, все пак запазените ръкописни книги, свързани с него, са сравнително много. Днес по произход и местонахождение с Аджар се свързват 15 ръкописа, от които 11-те са писани в селото от местни книжовници през XVII век, а останалите 4 са намерени в Аджар, но за тяхната сигурни свидетелства, че са дело също на аджарци. При това тези 4 ръкописа - Аджарски сборник, Осмогласник, Сборник със смесено съдържание и Ръкопис с неизвестна съдба - датират от XVI и XVIII век, а за тези векове почти липсват вести за активен книжовен живот в селото. Те също заслужават внимание, защото разкриват духовните интереси на по-широките читателски среди, които формират и по-високите художествени вкусове на епохата. Това не са само богослужебни книги, а предимно сборници с апокрифно и смесено съдържание, които през годините на османското владичество се налагат като любимо светско четиво с подчертано демократичен характер. Истинският разцвет на Аджар като книжовно средище обаче е през XVII век. Тогава не само се преписват най-много книги, но процъфтява и изкуството за тяхната украса. В делото на аджарските книжовници от това столетие българското средновековно орнаментаторско и илюстративно изкуство отбелязва последните си върхови постижения. Именно те налагат Аджар като книжовен и художествен център с общонационално значение.

През XVII в. в Аджар работят трима бележити дейци на перото - поп Йовко, даскал Недялко и синът му даскал Филип. Общият брой на техните ръкописи е 11, които се разпределят така: 2 на поп Йовко, 2

на даскал Недялко, 6 на даскал Филип и 1 съвместно дело на последните двама. Едва ли тези цифри изчерпват цялото ръкописно наследство на споменатите книжовници, като се има предвид не само, че Аджар неколкократно е опожаряван, но и огромната пролика между ръкописите, създадени в Карлово, Аджар и Кукленския манастир през XVII в.

Най-ранни по време са книжовните изяви на поп Йовко - от 30-те години на века. И двата негови ръкописа - Часослов от 1634 г. и Цветен триод с пентикостар от 1636 г. - съдържат авторски приписки с точни данни за времето и мястото на създаването им и за техния съставител. Според едната от тях той е родом от Етрополе, което означава, че сигурно е минал през просъфтяващата по това време калиграфско-художествена школа на Етрополския манастир "Варовитец". Макар писмото и украсата на познатите му днес ръкописи да не са така изящни, както на етрополските книжовници, близост между тях съществува и тя се предава и на следващите аджарски творци, които действително надрастват своите учители. Негов ученик ще е даскал Недялко, който е бил свещеник /йерей/ и учител в същата църква "Св. Георги" в Аджар, в която е служил и поп Йовко и чиито книжовни изяви са от 50-те години на XVII век. Дело на даскал Недялко са два ръкописа: Четириевангелието от 1652 г. и известният Костенечки дамаскин. Ученик пък на даскал Недялко е безспорно синът му даскал Филип, който разгръща изключително продуктивната си книжовна дейност през 80-те и 90-те години на века. На неговото перо принадлежат 6 ръкописа, 4 от които носят авторското му име, а другите два му се приписват заради очевидната им близост с безспорните негови творби: Требник от 1685 г., Псалтир от 1685 г., Псалтир от 1692 г., Празничен миней, Требник без точна датировка и прочутият Рилски дамаскин. Най-известният ръкопис на даскал Недялко и сина му даскал Филип е Аджарският дамаскин от 1686 г. Според съдържащата се в него приписка той е съвместно тяхно дело и е единственият случай в старобългарската книжовна практика, когато е документирано, че над един и същ ръкопис се трудят баща и син.[17]

Достигналите до наши дни 11 ръкописа, създадени в Аджар през XVII-то столетие, представляват огромен научен интерес както в палеографско, лингвистично, историко-литературно отношение, така и в изкуствоведчески аспект. Нещо повече дори - в цялостната комплексна характеристика на тези ръкописи най-висока оценка заслужава тяхната уникална украса. Анализирането ѝ разкрива не само редица страни и моменти, свързващи я с орнаментаторските и илюстраторските традиции на епохата, но и някои специфични черти, които издават са-

мобитните таланти на аджарските книжовници. Разбира се, и между самите тях постиженията се диференцират, като бележат една очевидна възходяща градация.

Най-бедна е украсата на поп Йовковите ръкописи. Часословът му от 1634 г. е изобщо без украса, а Цветният триод от 1636 г. има съвсем малко на брой и не особено изкусни дребни началки и винетки, които издават известни орнаментаторски способности у поп Йовко, но не могат да го мерят с големите постижения на епохата и с останалите аджарски дейци на перото. Славата на Аджар като книжовен и орнаментаторски център се дължи преди всичко на преписваческото и илюстраторското дело на даскал Недялко и сина му даскал Филип, които разгръщат своите книжовни и художествени дарби през втората половина на XVII век.

Известните засега 9 ръкописа на даскал Недялко и даскал Филип съдържат общо над 2000 изписани листа, или 4000 страници, което само по себе си свидетелствува за огромно трудолюбие и всеотдайност на книжовната работа. Същото издава и тяхното вътрешно и външно оформление. Най-голяма естетическа стойност на ръкописите придават множеството везани заглавки, орнаментирани началки, плетенички, заставки и миниатюри по техните страници. Богатата украса на ръкописите на двамата аджарски книжовници и художници е издържана в типичния за епохата неовизантийски или балкански орнаментален стил. Той засяга цялостното художествено оформление на книгите им и се характеризира с разнообразие на орнаменталните мотиви и средства.

Истинският художнически талант на даскал Недялко и даскал Филип като орнаментатори и илюстратори се проявява в най-висока степен в заставките с миниатюрни изображения на различни сцени и светци. Техният брой общо в 9-те им известни засега ръкописа минава цифрата 100. При това в тяхната реализация се наблюдава изключително голямо разнообразие на теми, сюжети, мотиви, образи, декоративни изразни средства. Самобитността и оригиналността на двамата художници се проявяват в цялостното композиционно оформление на миниатюрите, в разположението на основните групи и лица, в изразителността на позата, движенията, осанките, одеждите, в изображението и конкретизацията на фона и обстановката с различни архитектурни форми и природни елементи.

Ролята, мястото и значението на Аджар като водещ книжовен и художествен център не само през XVII век, но и през цялата епоха на османското владичество по нашите земи се определят преди всичко от дейността на най-ярките му и най-самобитни творци даскал Недялко и

сина му даскал Филип. Те създават значително по обем и с висока художествена стойност книжовно-преписваческо и орнаментаторско-илюстраторско дело, принос в българската културна съкровищница от втората половина на XVII в. Нещо повече - тяхното дело може да се смята за еталон на цялата епоха на чуждото робство. Част от ръкописите на бащата и сина имат църковно-богослужебен характер - евангелие, миней, требници, псалтири - а другата част - дамаскините - имат по-широко предназначение за лично четене от грамотните хора. Но и едните, и другите безспорно са играли важна просветно-културна роля в живота на пробуждащите се българи. Многообразието на включените в тях произведения, изисканото им външно и вътрешно оформление, вещо и красиво изработената им орнаментална и декоративно-илюстративна украса издават изключително надарени творци, ерудирани личности, предани на книжовното и художническото поприще самобитни народни таланти.

Даскал Недялко и даскал Филип запазват, продължават и издигат на нова висота средновековната традиция на българите за украса на ръкописните книги. В техните богато и разнообразно орнаментирани и илюстрирани ръкописи има толкова финес и красота, че те могат да се наредят сред най-добрите художествени образци не само от втората половина на XVII в., но от цялата епоха на чуждото робство. Книжовно-преписваческото и орнаментаторско-илюстраторско дело на двамата аджарски учители свидетелствува, че и през трудни за културни прояви години българите не само запазват вкуса си към съдържателната и художествено оформена ръкописна книга, но съхраняват и способността си да творят красота и изящество.

БЕЛЕЖКИ

1. Срезневский, И.И. Сказание об антихристе в славянских переводах. СПб., 1874, с.59-63; Разбор сочинения Невоструева, К. Слово св. Ипполита об антихристе, Отчет от 15-от присуждении наград графа Уварова. СПб., 1874, с.227-231.
2. Леонид. Славяносербские книгохранилища на святой Афонской горе в монастырях Хилендаре и святом Павле. М., 1875, с.9.
3. Сырку, П.А. Очерки из истории литературных сношений болгар и сербол в XIV-XVII веков. СПб., 1901, с.CCXLV.
4. Стојановић, Љ. Стари српски записи и натписи. Книга IV. Ср.Карловци, 1923, с.137-138, № 6744.

5. Цонев, Б. Славянски ръкописи и старопечатни книги на Народната библиотека в Пловдив. С., 1920, с.45; Стоянов, М. и Хр.Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека, Т.III. С., 1964, с.123-124.
6. Велков, С. Едно старинно евангелие. - Църковен вестник, XXXI, 1930, бр.32, с.367-368; Велков, Ив. Едно ръкописно четвероевангелие от с.Горна Раковица. - Зора, XX, бр.5938, 2 април 1939, с.6.
7. Райков, Н. Орнамент и буква в славянските ръкописи на Народната библиотека в Пловдив. С., 1925, с.75 и сл.
8. Дончева-Панайотова, Н. Среднобългарски ръкописи в библиотеката на Великотърновската митрополия. - Трудове на Великотърновския университет "Кирил и Методий", т.X, кн.1, 1974, с.361-396.
9. Динеков, П. Книжовни средища в средновековна България. - Исторически преглед, 1947, кн.4-5, с.407-425; Ангелов, Б. Старобългарски книжовни средища. 1. Аджар /Свежен/ - Карловско. - Известия на Народната библиотека "Кирил и Методий", Т.XII /XVIII/, 1972, с.43-58; Значително разширена, тази студия е поместена и в кн. му "Из историята на старобългарската и възрожденската литература", С., 1977, с.96-115; Петканова-Тотева, Д. Средища на старобългарската книжнина. - В: Въпроси на старобългарската литература. С., 1966, с.31-32.
10. Райков, Б. Етрополската калиграфско-художествена школа през XVI-XVII век /Към историята на българския ръкописен орнамент/. - Известия на Народната библиотека "Кирил и Методий". С., Т.XII /XVIII/, 1972, с.39; Стоянов, М. Украса на славянските ръкописи в България. С., 1973, с.28; Стоянов, М. Един български културен център в Родопите през турската епоха. - Годишник на музеите в Пловдивски окръг, Т. IV, 1954, с.255-263; Коцева, Е. Славянски ръкописи в библиотеката на Пловдивската митрополия. - Старобългарска литература, кн.15, 1984, с.144-160.
11. Ангелов, Б. Цит.съч., с.137.
12. Божков, А. Миниатюрите на дамаскина от XVII век в Рилския манастир. - Изкуство, 1968, кн.8, с.18-22.
13. Мусакова, Б. Илюстрациите на два български дамаскина от XVII век. - Изкуство, 1983, кн.7, с.28-34.
14. Джурова, А. 1000 години българска ръкописна книга. Орнамент и миниатюра. С., 1981, с.62.
15. Известия на Народната библиотека "Кирил и Методий", Т.XII /XVIII/, 1972, с.43-58; Разширен вариант в кн. му: Из истори-

та на старобългарската и възрожденската литература".С., 1977, с.96-115.

16. Информацията е почерпана от дипломната работа на Райна Челибакова-"Село Аджар /Свежен/, Пловдивско, като книжовен и просветен център"-защитена под моето научно ръководство във ВТУ през 1979 г.

17. Подробности за всички аджарски ръкописи вж: у Дончева-Панайотова, Н. Книжовното и илюстраторското дело на даскал Недялко и даскал Филип от втората половина на XVII век. - Старобългарска литература, кн.11, 1982, с.80-100.

ДАРИНКА КАРАДЖОВА
/НРБ/

МЯСТОТО И РОЛЯТА НА КОТЛЕНСКИЯ КНИЖОВЕН ЦЕНТЪР В БЪЛГАРСКИЯ ЛИТЕРАТУРЕН И КУЛТУРЕН ЖИВОТ ПРЕЗ XVIII В.

Поради спецификата на българското историческо развитие характерен за българската култура е твърде дългият период на съществуване на ръкописната традиция. По причини от културно-историческо естество книгопечатането в България е късно явление, поради което писарските средища съществуват чак до края на XVIII в. Наблюденията върху ръкописната продукция на Котел и Котленския регион показват недвусмислено, че през XVIII в. тук е съществувала може би последната по време българска ръкописна школа с ясно изразени правописно-езикови норми и характерни палеографски и кодикологични особености.

Въпреки унищожението на голям брой писмени паметници, ръкописната продукция на Котленския книжовен център през XVIII в. отчетливо се откроява сред запазеното книжовно наследство от тази епоха, а влиянието й се простира хронологически чак до първата половина на XIX в. През осемнадесетото столетие тук работят широк кръг книжовници - Милко Котленски, Теодор йерей, Велико йерей, Димо Теодоров, Йосиф Хилендарски, и др., между които се откроява крупната фигура на поп Стойко Владиславов /епископ Софроний Врачански/, най-пряк продължител на Паисиевата традиция в българската литература.

Котленското писарско средище по характера на своята продукция принадлежи към късно възникналите и новоразвили се български книжовни центрове. В този смисъл, макар че се явява продължител на една по-ранна традиция, в неговата дейност по-отчетливо се забелязват новите, типични за XVIII в. и дори за началото на XIX в. явления и развойни тенденции в българската книжнина. Не случайно налице е една пряка приемственост между дейността на Котленския център от XVIII в. и книжнината на зрялото Българско възраждане от XIX в.

Редица фактори през XVII и особено през XVIII в. създават условия, които способстват да процъфти книжовният живот в Котел и в по-будните близки села - Жеравна, Тича, Медвен, Раково, Ичера, Градец, и др. Това са: икономическият възход на града и околните селища, оживените търговски връзки с по-големите български и европейски търговски центрове /Русе, Варна, Сливен, Шумен, Цариград, Солун, Атина, Белград, Букурещ, Виена, и др./, непрекъснатият контакт

с атонските манастири и здравата връзка с предходната българска ръкописна традиция.[1]

Благодарение на някои палеографски особености и кодикологични белези може да се уточни и очертае книжовната продукция на шест представители на Котленския писарски център, чиито имена са запазени в ръкописите, както и на няколко анонимни книжовници от този кръг, застъпена с над 40 ръкописа.

Най-ранните подписани и датирани паметници от този период принадлежат на продуктивния книжовник Милко Котленски, от когото засега до нас са достигнали шест ръкописа предимно с богослужебен характер: три часослова, добавки към псалтирен текст от XVII в., богослужебен сборник и един октоих. От четирите датирани ръкописа, създадени от Милко през сравнително кратки интервали /през 3-4 години/ за периода 1744-1752 г., може да се допусне, че през това време книжовникът е преписал и други книги, които още не познаваме или пък са изчезнали.[2] С основание може да се предположи, че Милко е бил учител на Стойко Владиславов, който от него е наследил не само определени правописно-езикови навици, но и художествен вкус към орнаментирането и подвързването на изписваните книги. За това говори използването и от двамата книжовници на общи композиционни схеми и орнаментни мотиви.

При очертаване книжовната продукция на Котленския център през XVIII в. най-голямо внимание трябва да се отдели, разбира се, на ранната книжовна дейност на поп Стойко Владиславов /бъдещия епископ Софроний Врачански/ - най-изтъкнат представител на центъра. Установени според палеографско-кодикологичните им особености са тринадесет ръкописни книги, създадени от него през периода 1765-1794 г., три от които наскоро станаха известни и описани. Като се има предвид неговата голяма любознателност и трудолюбие, явно е, че поп Стойко е изписал и други книги, които вероятно не са се съхранили, все още не са известни или се намират в недостъпни за проучване книгохранилища.[3]

Споменатите тринадесет Софрониеви ръкописи по съдържание се разпределят както следва: три часослова, два служебника, една добавка към псалтирен текст, два преписа на "История славянобългарска", един богослужебен сборник и четири дамаскински сборника /трите от тях са фрагменти/. Както се вижда, от една страна, неговата книжовна дейност е тясно свързана с църковните и просветни потребности и е в духа на предходната българска книжнина - Софроний продължава традиционната практика на преписване, орнаментиране и подвързване на бо-

гослужебните книги, предназначени за културни нужди. Втората линия в неговата дейност е свързана със създаването на дамаскинарска книжнина с проповедническо- поучителен характер. Двата преписа на Паисиевата история /вторият за лично ползване/ свидетелствуват за историографските интереси на Софроний и са в духа на най-новите развойни тенденции на българската възрожденска литература.

В правописно-езиково отношение Софрониевата писаческа практика, взета в своята цялост и разнообразие, отразява застъпването на три линии - традиционна, църковнославянска и новобългарска, като постепенно се налага и взима връх последната, новобългарската линия. Докато богослужебната книжнина, която Софроний създава, е писана главно на традиционен книжовен език с безюсов, едноеров правопис или пък отразява някои църковнославянски правописно-езикови черти, то в дамаскините преобладаващи са народно-разговорните езикови особености. За Софрониевата еволюция като книжовник е характерно изоставянето на традиционната правописно-езикова норма и насочването и преминаването към книжнина на народен език. В този смисъл показателно е въвеждането в неговите ръкописи на народно-разговорна и диалектна лексика и на турски думи и изрази за пояснявane на книжовни старобългарски и гръцки думи, които той смята за неясни за един по-широк читателски кръг. Особено очебийни са промените, които той извършва във Втория препис на Паисиевата история в сравнение с Първия, където всички текстови и правописно-езикови изменения са подчинени на тази идея.[4]

Очертаването на дейността на споменатите двама книжовници, както и на останалите известни и анонимни котленски книжовници от тази епоха - Теодор йерей, Велико йерей, Димо Теодоров, Йосиф Хилендарски и др., изявени с по 1-2 ръкописа, показва, че през XVIII в. преобладават книгите с богослужебен характер, които съставляват повече от половината запазени ръкописи. Сред тях първо място заемат часословите, следвани от требници и псалтири, богослужебни сборници, октоиси и пр. Впечатляващото количество начасословите, което ярко се откроява сред останалите богослужебни книги, по всяка вероятност се дължи на ориентацията на котленското училище предимно към подготовката на свещеници. Часословът, освен че е бил основна църковна книга, бил използван и за учебни нужди. Това обяснява наличието на часослови с твърде редуциран състав /т.нар."часословци"/, които съдържат само по-важните псалми, песнопения и молитви от обикновения, служебния часослов.[5]

В месецословната част, придружаваща котленските богослужебни

книги, се включват редица български и други южнославянски светци според календарния ред на църковната година: Петка Търновска, Иван Рилски, Иларион Мъгленски, Прохор Пшински, Йоаким Сарандапорски, Сава Сръбски, Симеон Сръбски, Кирил Философ, а в сборника на Милко Котленски от 1748 г. са включени и Арсений Сръбски и Стефан Дечански. Интересен за отбелязване е фактът, че в ръкописите най-често фигурира Петка Търновска. Това може да се обясни, освен с влиянието на предходната българска ръкописна традиция и с широко нахлулите в нашите земи през XVIII в. сръбски и руски печатни книги, в които най-често се отбелязва паметта на популярната балканска светица. В редица котленски ръкописи са включени и тропари и кондаци за повечето от посочените светци.

Що се отнася до дамаскините и сборниците със смесено съдържание, количествено те не са преобладаващи, но въз основа на тях могат да се направят някои изводи за разпространението и състава им в Котленския център през XVIII в. Котленските дамаскини или сборници със смесено съдържание представляват продължение на общата линия на развитие на този характерен жанр в българската литература по време на робството. Своеобразни енциклопедии с материал от най-различно естество, голяма част от дамаскините през XVIII в. са променили почти напълно църковно-богослужебното си предназначение и са се превърнали в четивни сборници. Този факт е свързан с демократизацията на литературата като цяло, изразяваща се в постепенното сближаване на книжовника с читателя от народа, което наред с другите причини от културен, духовен, икономически и обществено-политически характер е важна предпоставка за началния процес на Възраждането.

В котленските дамаскини са намерили място освен слова на Дамаскин Студит и кратки слова и поучения на Йоан Златоуст, някои разкази от патерика, разкази и повести със светски характер и др. В два котленски сборника /Сливенския дамаскин от първата четвърт на XVIII в. и Котленския дамаскин от 1765 г., изписан от поп Стойко/[6] е поместено житието на Петка Търновска от патриарх Евтимий - късна преработка, която обикновено се включва в дамаскинските сборници от късната средногорска традиция.

Напълно естествен за литературното развитие през XVIII в. е засиленият интерес на българските книжовници към историческите съчинения, което обяснява и появата на споменатите два преписа на Паисиевата "История славянобългарска", създадени от Софроний Врачански. До нейния дух извънредно близо стои беседата на Йосиф Хилендарски за ползата от четенето, написана в края на XVIII в. за жителите на

с.Жеравна, която трябва да бъде считана за оригинално негово съчинение.[7] Специалното внимание, което Йосиф Хилендарски отделя на просветата на миряните и поставянето на този въпрос на широка основа, прави произведението му изключително актуално и съответстващо на главните задачи на епохата, и с това книжовникът се доближава до прогресивните идеи на известните личности от този период - Йосиф Брадати, Паисий Хилендарски и Софроний Врачански.

Остава открит обаче въпросът за автографа на Йосиф Хилендарски - един неразрешен засега проблем, макар и частен, поради което си позволявам накратко да се спра на някои неизвестни факти около личността на книжовника. Явно е, че катехизисното поучение от Пражкия народен музей,[8] което по стил и лексика се свързва с известната Беседа, е дело на Йосиф Хилендарски. За това споменава и Б.Ангелов в "Съвременници на Паисий".[9] Поместената след него "Молитва кога ще некой да иди на пат", която досега поради привидно шаблонния си характер не беше забелязана от проучвателите,[10] подсилва този факт, тъй като в нея се споменава името на пътешествуващия божи слуга Йосиф. Ясно става също така, че Беседата за ползата от четенето от Ленинската библиотека в Москва не е автограф на Йосиф, тъй като в началото й категорично се отбелязва: "... написах тая рукописа от многогрешнаго и во иноцех прехудейшаго и во обители Хилендарский последнейшаго и во смирении поучающаго ся Йосифа...". Повод да се съмняваме дали катехизисът от Прага е автограф на Йосиф Хилендарски, или това е само препис на негово съчинение, ни дава приписката в една старопечатна книга от сбирката на Народната библиотека "Кирил и Методий" със следното съдържание: "1794 г., месеца маиа, 25 ден, аз Йосиф Хилиндарец проводим на Олимпияда от Сливен да прочита спасение ради".[11] Напълно е възможно това да е истинският автограф на книжовника, но бъдещите проучвания ще хвърлят светлина върху този неизяснен проблем и особено проучванията на богатия и все още недостатъчно разкрит архив на Хилендарския манастир. В публикуваното за пръв път от В.Кънчов през 1900 г. писмо на хилендарския таксидиот йеромонах Йосиф между другото се съобщава и за опожаряването на Жеравна през 1800 г.[12] С право някои наши учени[13] се опитват да отъждествят автора на писмото с Йосиф Хилендарски, но за съжаление засега не разполагаме с фотокопие от този ценен за българската литературна и историческа наука документ.

Значителната книжовна продукция в Котленското средище позволява да се очертае, от една страна, неговата роля в българския литературен процес през епохата на робството. От друга страна, някои

съществени палеографски и кодикологически особености спомагат да се види и мястото на този значителен център в българския културен живот през XVIII в., поради което накрая си позволявам накратко да ги изтъкна.

Запознаването с котленските ръкописи разкрива много общи графически черти, които, взети в своята съвкупност, характеризират един местен тип писмо - котленското. То онаследява някои технически принципи на изграждане на калиграфското полууставно писмо от средногорски тип. Обновяването му с нови елементи и прийоми на изграждане обособява това писмо като нов тип полуустав, създаващ единство на графиката в котленските книжовни паметници с хронологически граници от началото на XVIII до началото на XIX в. Котленското писмо бележи последния разцвет на българската калиграфия и е завършек на един продължителен развой на българското полууставно писмо от епохата на робството.

Друг важен белег, характеризиращ повечето ръкописи от региона, е типичната орнаментална украса. Тя съчетава в себе си освен местната книгоукрасителна традиция, създадена на базата на орнаментално-художествените стилове от предходната епоха, и различни нови влияния: от страна на широко проникналите през XVIII в. печатни книги и най-вече на приложните изкуства /дърворезба, металопластика и др./ и битова орнаментика /везба, пастирска резба, битов текстил и пр./. Навлезлите в котленската ръкописна украса елементи от приложните занаяти и народно-битови изкуства имат съществена палеографска /хронологизираща и предимно локализираща/ стойност. Налице е специфичен орнаментално-художествен маниер на украса, което потвърждава наличието на обособена котленска калиграфско-художествена школа.

И художествените елементи в котленските подвързии, обединени в типични композиционни схеми на украса, придобиват голяма палеографска стойност за датирането и предимно за локализирането на книжовните паметници, произлезли от Котленския край през XVIII в. Тъй като през XIX в. традиционните подвързии /дъски с кожа/ почти не се срещат, котленските подвързии като образци на нашето приложно изкуство през XVIII в. са продължение и завършек на старата българска книговезка техника.[14] Важна палеографска роля изпълняват главно подвързиите на най-продуктивните котленски книжовници даскал Милко и поп Стойко /Софроний/. Техните характерни орнаментални схеми и елементи заедно с другите кодикологични белези са решаващи при определяне на подвързията на ръкопис от съответния книжовник и дори

при уточняване на почерка му, тъй като в някои случаи писмото на двамата котленци е извънредно близко и трудно се разграничава. В резултат на проучването на котленските подвързии са установени нови четири подвързии на Милко Котленски и още шест, принадлежащи на Софроний, освен известните досега.

Книжовната продукция на Котленския писарски център е неотделима част от общото културно и литературно развитие в българските земи през епохата на робството. Тя е своеобразно продължение на дейността на книжовниците от крупните центрове от предходните векове и главно от XVII в. - Рилски, Етрополски, Карловско-Аджарски и Куклански. През този период, както се спомена , получава настъпателно развитие книжнината на говорим народен език. Не случайно именно котленските книжовници от първата четвърт на XIX в. стават едни от първите радетели на идеята за утвърждаване на българския книжовен език през Възраждането на базата на разговорната реч - една тенденция, преминаваща през Софрониевата Автобиография от 1805 г. и утвърдена вече в знаменития "Рибен буквар" на Петър Берон от 1824 г.

По такъв начин в литературно-историческо, езиково и културно отношение дейността на Котленския книжовен център, който по своята значимост за XVIII в. се нарежда до другите големи български културни центрове от тази епоха /Рилски манастир, Зограф и Хилендар/, се явява едно от най-важните съединителни звена в процеса на преминаването от средновековна към нова книжнина в епохата на ранното българско възраждане и в това е неговата голяма роля и заслуга.

Б Е Л Е Ж К И

1. Караджова, Д. Предпоставки за възникването на Котленското книжовно средище през XVIII в. /Културно-исторически преглед/. - Изв. НБКМ, 18/24/, 1983, с.71-92.
2. Поради голямата унификация в писмото на Котленската писарска школа атрибуирането е свързано със значителни трудности. Така например някои изследователи отдават на Милко ръкописи на други книжовници /НБКМ 8/962/ или пък смятат за Софрониеви ръкописи, които трябва да бъдат отнесени към Милко /Ерена, Музей на Възраждането, №289 и №322/. Вж.Ангелов, Б. Съвременници на Паисий. Кн.2, С., 1964, с.64-69; Ангелов, Б. Съвременници на Паисий /Нови материали/. - Лит.мисъл, 1983, № 4, с.147-156. В тази публикация описаният ръкопис от Варненския музей на Възраждането и този от сбир-

ката на Пловдивската народна библиотека не притежават характерните за Милко палеографски особености. Първият ръкопис обаче със сигурност е бил у Софроний, тъй като е подвързан от самия него според редица палеографски и кодикологически особености на оформление на двете корици.

3. Ангелов, Б. Ранни книжовни занимания на Софроний Врачански. - Изв.инст.българ.лит., 5, 1957, с.385-403; Киселков, В.Сл.Софроний Врачански. Живот и творчество. С., 1963; Ангелов, Б. За пет ръкописа на Софроний Врачански. - Лит.мисъл, 1983, № 7, с.145-149. В тази публикация би трябвало да се имат предвид само ръкописите на Софроний от сбирката на Народната библиотека "Кирил и Методий", на Пловдивската народна библиотека и листът, прикрепен към старопечатна книга от Габровския окръжен музей. Останалите два ръкописа от Еленския музей на Възраждането по палеографски белези се числят към книжовната продукция на Милко Котленски. Вж. и Караджова, Д. За три неизвестни ръкописа на Софроний Врачански - Старобългаристика, 1985, № 1, с.111-119.
4. Романски, Ст. Нов Софрониев препис на Паисиевата история от 1781 г., съпоставен с преписка от 1765 г. С., 1938; Жерев, Ст. Езикът на Втория Софрониев препис на "История славянобългарска" от 1781 г. в сравнение с Първия /1765 г./. - Българ.лит.,1969, 2, с.122-137.
5. Киселков,В. Сл.Цит.съч., с.124.
6. Съотв.сигн.: НБКМ 709 и Ленинград, Сирку 13.5.18.
7. Вж.Петканова, Д. Един непознат съвременник на Паисий Хилендарски /Йосиф Хилендарски/. - Език и литература, 1962, 6, с.41-54, с подробен литературно-езиков анализ и публикуване на текста; Ангелов, Б. Съвременници на Паисий. Кн.1. С., 1963, с.146-153; Кн.2. С., 1964, с.64.
8. Прага, Нар.музей, № IX H 10.
9. Ангелов,Б. Съвременници на Паисий. Кн.1, с.146-153.
10. Вж.Аргиров, С. Един български ръкопис от XVII век в Пражкия музей. - Период. сп., 9, 44, с.169-200, където авторът погрешно отнася съчинението в предходното столетие. Неговата датировка възприемат в своето списание и Vasica, J., J.Vajs. Soupis staroslovanskych rukopisu narodniho musea v Praze. Praha, 1957.
11. Сигн.НБКМ hц 792.4.
12. Кънчев, В. Българско просветително огнище в началото на 19-ия век. - В:Юбилеен сборник по случай 25-годишнината от първия випуск на Габровската Априловска гимназия. Пловдив, 1900, с.

101-109.
13. Ангелов, Б. Съвременници на Паисий. Кн.1, С., 1963, с.146-147.
14. Караджова, Д. Подвързийната украса на Котленския книжовен център през XVIII век. - Старобългаристика, 1984, 1, с.64-78.

РИЧАРД НОВАК
/Холандия/

ФОРМАЛИЗИРАНА КОДИКОГРАФИЯ В ПРАКТИКАТА

През 1978 г. проф.М.Капалдо и проф.У.Федер започнаха един проект с цел да бъде направен един формализиран компютърен опис на всички славянски ръкописи, които се намират в неславянски страни. Проектът ще може да бъде завършен, когато е възможно, в сътрудничество със CIBAL, през 1988 год. Резултатът ще бъде един т.н."DATA BASE", с помощта на който можем да извикаме в кратък срок /няколко секунди/ каквато и да било информация за един, няколко или всички описани ръкописи. С други думи - един компаративен Елдорадо.

След няколко проби през миналата година в Неймегенския университет бе публикуван един описен модел,[1] конструиран от А.Хрийс - професор по история - с помощта на Катедрата по Информатика. Голямото преимущество на този модел пред останалите е, че той е отличен от кодикологическа гледна точка; И тъй като днес не е трудно да получа микрофилми, кодикологическата част на описването по оригинала може да бъде считана като най-важна.

Работейки с модела на Хрийс над славянски ръкописи в Италия, сметнах, че той е много удобен и бих искал да го изложа в основните му линии. След това, за да демонстрирам компактното информационно изобилие на модела, ще го "попълня" с данните от един досега неотбелязан в литературата[2] ръкопис, който намерих скоро в Университетската библиотека в Болоня. Ръкописът носи сигнатура 1821, наброява 600 листа, написан е според колофона в 1580 год. в Крилошанин край Новгород и представлява монашески сборник за килийна употреба с месецослов и подготовка за Светото причастие. Паметникът е частично реставриран, има нова подвързия и е в добро състояние.

Да се обърнем преди всичко към модела. Описът е даден в осем части:

I. Обща информация /страна и място на съхранението, сигнатура, език, жанр и т.н./.
II. Съдържание /идентификация / или инципит за всяка текстова единица/.
III. Книжен блок.[3]
IV. Шрифт /алфавит, характеристика / устав, полуустав и т.н./, интерпункция и т.н./.
V. Украса /инициали, киноварни заглавия, вяз, миниатюри и т.н./.

VI. Подвързия /гръб, "покриващ лист"[4], реставрация и т.н./.
VII. История.
VIII. Библиография.

С изключение на първата, обща част от описа, един от двата раздела на втората и основната информация на третата част, разделите на описа са опционални, т.е. може да се даде повече или по-малко информация в зависимост от времето, с което разполагаме, и от важността на ръкописа. Засега бих искал да се ограничa с третата част; пълният опис на този и няколко други новооткрити ръкописа ще бъде издаден скоро в "Полата книгописная".

Да погледнем сега книжния блок на Болонския монашески сборник.

1. Хартия, /1/ + 598 + /1/, /IV/, 149x102мм. Лл.16-223 и 497-592 са реставрирани.
2. Фолиация[3] /арабска/: по-късна, горе вдясно с молив.
3. $7^{3}8 + 1^{8}$ с 1 след 8 /колофон/ + 1^{6} /"свързваща тетрадка"/.
4. Кустоди[3] /кирил./. А червени; Б черни: а/ лл. 23-248 /средата долу/; б/ лл. 249-496 /долу вдясно/; в/ лл. 497-598 /средата долу/.
5. Воден знак: кана /+нр. на Брикет/.
6. Писмено поле: 1 кол. 16 реда /л.13/, [12 ‹65› 15] x [13 ‹110› 24].
7. А. Разлиновка. Хориз.разлин.; вертик. разлин. само на лл. 249-496. Няма редовни линии. Б. Хартия. Хориз. понтюзо:лл. 1-7, 224-248, 593. Вертик. понт.: лл.8-15, 249-328, 409-424, 449-496 /разстояние между понт. 20 мм/; 329-408, 425-448 /разстояние 25 мм/; 16-223, 497-592 /разстояние 30 мм/.

В първия раздел са отбелязани материалът, върху който е написан паметникът, броят на всички листове между подвързията, нормалният брой на бифолии[3] в една тетрадка и размерите на листовете. Свързващите листове[4] са посочени отделно, в скоби, ако са вмъкнати по-късно.

2. Тук е отбелязано дали, как и кога листовете или страниците са номерирани.

3. При определянето на съпоставката на тетрадките е използвана формулата на Керр: броят на тетрадките е написан с цифри в нормален размер, а броят на листовете за всяка тетрадка е отбелязан с индексно число.

4. Номерацията на тетрадките /оттук "кустоди"/. За кустодите е отбелязано на кое място на листа от тетрадката са написани, с какъв цвят и т.н.

5. Водни знаци. При пергаментни ръкописи вместо тях е посочена структурата на материала в тетрадката с помощта на т.нар. формула на Грегори.

6. За писменото поле е отбелязано доколко е запълнено /горно бяло поле (текст) долно бяло поле/ x /бяло поле вляво (текст) бяло поле вдясно/ ; /значи изрязан/ и дали има разлика между писмено поле и текстово поле, т.е. между определеното за текста място и действително запълненото с него.

7. Разлиновката разделяме на разлиновка, направена от писача /или разлиновчика/, и линии в хартията /понтюзо и вержори/.

В ... реда, следователно, е осъществен един подробен кодикологически опис, който може да се чете с малко предварителни познания; доколко е плодотворен той, може да покаже дадената по-долу таблица, която съм направил въз основа на тази информация.

листове	1	4Б	7А	7Б	текст
0 - 7		няма кустоиди		хориз.	мастилени с.
8 - 15				Верт.20 mm	
16 - 223		а		Верт.30 mm	
224 - 248				хориз.	
249 - 328		б		Верт.20 mm	месец. с.
329 - 408				Верт.25 mm	
409 - 424				Верт.20 mm	
425 - 448				Верт.25 mm	
449 - 496				Верт.20 mm	
497 - 592		в(=а)		Верт.30 mm	колофон
594				хориз.	
594 - 597				Верт.30 mm	

От таблицата се вижда ясно, че ръкописът е конволут. Но не за това става дума сега. Важното в модела на Хръйс е, че чрез такава детайлизация, въпреки относителнс краткото описание, той е в състояние да даде всички кодикологически доказателства за едно такова предположение, макар че ръкописът, благодарение на добрата работа на подвързвача /и по-късно на реставратора/, по отношение на материала изглежда съвсем хомогенен.

Искам да наблегна, че такива наблюдения във формализирания опис са, така да се каже, стандартни. Така например при Болонския

псалтир е стандартно да се отбелязва, че има един определен модел на отпечатки на разлиновката, при Клоцовия сборник, че един бифолиум има различно от останалите писмено поле, и т.н. Накратко казано: стандартно е да се правят наблюдения, които обикновено се срещат само в обширни специални студии.

БЕЛЕЖКИ

1. Gruijs, A., A.Geurts. Codicografie en Computer. Nijmegen, 1985.
2. Най-последното Capaldo, M. Les manuscrits slaves et leur etude en Italie. - Б:Полата книгописная, 1 /1978 , 5 /1980 .
3. TERMINUS TECHNICUS "книжен блок" е взет от Герчук, Ю. Художественная структура книги. М., 1984. Освен тази трябваше да калкирам още няколко технически термина, които не се използват в българската терминология. Поради голямата им практичност и интернационалност бих искал да ги представя на българските кодикологи:
   - фолиация: номерация на листовете;
   - пагинация: номерация на страниците;
   - кустоди: цифри за номерация на тетрадките;
   - бифолиум: два съседни листа.
4. "Покриващ лист" /калкиран от нидерл. "DEKBLAD"/ е листът, който покрива вътрешната страна на подвързията. В номерацията той не е броен. Свързващи листове /бълг.термин/ са онези листове, които се намират между подвързията и първата /или последната/ запълнена с текст тетрадка.

СЛАВЧО ВЪЛЧАНОВ
/НРБ/

КЪМ ВЪПРОСА ЗА АПОКРИФНОТО НАЧАЛО В СРЕДНОВЕКОВНАТА БЪЛГАРСКА КУЛТУРА

/Специфика и аспекти/

1. Актуалност на проблема

Определено може да се смята за общоприет в медиевистиката, славистиката и библейското богословие факт, че богатата откъм текстови образци и идеи апокрифна книжнина / βιβλία ἀπόκρυφα / притежава безспорна стойност не само като религиозни писания с извънканоничен характер и своеобразни литературни паметници, но също така и като sui generis свидетелства за духовния живот на отделни народи, защото в съдържанието си включват позитивни ценности с културно-исторически характер. В този именно все още не напълно застъпен аспект трябва да се подчертае необходимостта от системно проучване на проблема за присъствието и делà на апокрифите в духовната култура на средновековна България. Тук трябва да отбележим, че отделни опити, частични докосвания /преки и косвени/ и ценни указания в това отношение се срещат в изследванията на П.А.Сырку [1], К.Радченко [2], Д. Маринов [3], Й.Иванов [4], Цв.Вранска /Романска/ [5], М.Драгоманов [6], акад. Ив.Дуйчев [7], Е.Георгиев [8], акад.Д.Ангелов [9], В.Гюзелев [10], А.Грабар [11], А.Василиев [12], Д.Петканова-Тотева [13] и др. Наистина темата за влиянието и въздействието на апокрифната традиция върху отделни страни от многообразния живот на средновековна България[14] има оправдание, защото цели да предложи ново градиво за историята на българската култура през средновековието. Но тя от своя страна предполага цялостни изследвания /и то в критичен, сравнителен план/ на апокрифните източници. В тази връзка следва с благодарност да изтъкнем нарастващия напоследък интерес към апокрифната проблематика, в резултат на което се появиха редица полезни приноси като напр. текстологичните и литературоведски изследвания на Фр.Томсън [15], Ал.Нумов [16], А. Джамбелука-Коссова [17], Анг.Минчева [18], А.Милтенова [19], М.Каймакамова[20], Д.Димитрова[21] и др.

2. Специфика

Безспорен факт е, че наред с превежданите от гръцки език библейски, богослужебни и патристични книги в новопокръстена България от деветото столетие нататък намират широко поле за проникване,

употреба и разпространение, тъй също и писания с явен или полуприкрит апокрифен характер. Пряко свидетелство за това са т.нар. списъци на "позволени" и "забранени" книги в старобългарската книжнина.[22] Според А.И.Яцимирски /1873-1925/ този род индекси намерили подчертано широко разпространение по южно- и източнославянските земи и техните преписи, чието число възхожда над 200, съдържат заглавия на 122 "лъжливи", "отречени" книги.[23] Показателно е, че най-старият измежду тях изобщо славянски индекс е поместен в Симеоновия /Светославов/ Изборник от 1073 г.[24] Според този индекс, представен с името на Исидор Пелусиот, +431 г. /"Исидора о. $\overline{\text{з}}$. книгъ"/, числото на посочените поредно и поименно книги от двата Завета възлиза на 60, като са указани още две допълнителни групи: а/ стоящи извън тях 9 книги /"и Ѣлико же е(сть) вънѣ. $\overline{\text{з}}$."/ - т.е. сегашните неканонически книги ἀπόκρυφα на Ст.Завет;[24а] б/ 25 укрити /апокрифни - "и Ѣлико же ськровѣныихъ/ произведения.[25] Този род индекси отвеждат към "един огромен дял от старата славянска литература - апокрифната книжнина ..., създадена като резултат на преводаческа дейност или на самостойно книжовно творчество на славянските книжовници.[26] За отбелязване е при това, че старобългарската книжовна традиция, свързана с този своеобразен index librorum prohibitorum, се отличавала с чисто формален, справочен характер, тъй като тя свидетелствувала по-скоро за една меродавна за онова време превантивна мярка - грижа по опазване чистотата на новоприетата православна вяра. Като най-силно доказателство за ограниченото значение и далеч неефективния характер на индексите може да се посочи изобилието от многообразни апокрифни образци в религиозната ни книжнина през средновековието, било преводни от гръцки език, или компилирани, а много често и оригинални.

Привидното противоречие - от една страна, наличие на посочените индекси, а, от друга, трайно, възходящо разпространение на "тайните книги" в една православна държава като средновековна България, придружено с положително въздействие върху развитието на средновековната българска култура, намира обяснение в либералния, занижен критерий за различаване на "канонично" от "извънканонично" писание /във втория случай става дума за acanonica - т.е. за неприети в канона, но стоящи до канона, а не против канона апокрифни книги/.

Тенденцията през средновековието у нас да се гледа на апокрифа не само като на извънканонично, но и като на общорелигиозно, полезно и възвисяващо духа четиво намира основание в каноничното Писание. Така от редица пасажи и свидетлства в старозаветните

книги става ясно, че библейските писатели не само свидетелстват за недошли до нас книги, но ги цитират и дори се опират на тях. Напр.:"Книга за войните Господни" - seper milhamot - Чис.21:14/;"Книга на Праведния" - seper hayasyr - Нав.10:13; 2 Цар. 1:18/;"записки на пророк Натан и записки на ясновидеца Гад" - dibrey natan hanabi w^{e}dibrey gad hahozeh - 1 Пар. 29: 29; ср. 2 Пар. 9:29 и др. А това ще рече, че не само преди полагане началото на Свещения сборник през XIII в. пр.н.е. при Мойсей /Втор. 31:9-11, 16/, но тъй също и при литературното развитие на "Писанието", а особено след окончателното му приключване и догматизиране в "Канон" /на равински събор в Ямния в кр. на I в. от н. е./, винаги е съществувал по-особен вид религиозно творчество през старозаветните времена - извънканоничната апокрифна книжнина. В старозаветното Св.Писание е добре засвидетелствуван положителният смисъл на представата за "тайни книги" - писания, отделени от народа и предназначени само за мъдрите и духовно озарените люде /срв.Дан. 12:4; Откр. 5:5, 6:9/. Така напр. интересно древноюдейско предание е съхранено в подражателно-пророческата извънканонична книга трета на Ездра, която навярно поради юдео-християнския си произход /70-100 г. от н.е./ не е успяла да си извоюва място в еврейския канон, в Septuaginta и Vulgata, но пък е удостоена с известна религиозна почит в славянската библейска традиция като неканонично писание, с което приключват петдесетте книги на Стария Завет.[27] Има се предвид извънканоничното предание, което е отразено в книга трета на Ездра, гл.14 /относно чудодейното пресъздаване на унищожения през вавилонския плен - VII в.пр.н.е. - сборник от свещени книги/, и на което положително се позовават църковните отци Василий Велики /329-379/, а до известна степен и Атанасий Велики /295-373/. Така според книга трета на Ездра 14:42-47 обладаният от мъдростта на Всевишния Ездра диктува в продължение на 40 дни на петима бързописци книги, които те не разбират. От тези книги само първите 24 /това е броят на свещените писания от еврейския канон/ могат да бъдат съобщени на народа, а останалите 70 книги трябва да бъдат съхранявани на тайно и предавани само на мъдреците сред юдейския народ. "Последните седемдесет запази, за да ги предадеш на мъдрите измежду народа, защото в тях е проводникът на разума, изворът на мъдростта и реката на знанието" /ст.46-47/. Тези "тайни книги" на положителна и възвисяваща духа религиозна мъдрост са съхранили в себе си богати мотиви от древноюдейското и християнско тълкуване на Св.Писание.[28] Юдейското от египетската диаспора през елинистическата епоха /III в.пр.н.е./ се отличава с либерално отно-

шение към апокрифите, които по идеи, стил, образи и даже по наслов се родеят с авторитетните старозаветни писания /оттук и названието ψευδεπίγραφα в протестантското богословие/, за да се посочи наличието и приемствеността на скритите съкровища от мъдрост. В състава на древноюдейския александрийски превод на Стария Завет на гръцки език, Septuaginta, са намерили място редица извънканонични книги, известни в източноправославната библейска традиция като "неканонични" - ἀναγινωσκόμενα /Товит, Иудит, Премъдрост Соломонова, Премъдрост на Иисуса син Сирахов, Варух, I-III кн. за Макавеите, Послание на Иеремия и II Ездра/.[28a] При това изхождало се е от неплатоничния критерий на Филон Александрийски, че всяко писание на мъдър и добродетелен човек е вече боговдъхновено.[29] Нещо повече - codex Alexandrinus /V в. от н.е./ включва сред старозаветните книги така също и апокрифи /Четвърта книга Макавейска и Псалми Соломонови/, както и I-II послание на Климент Римски /I в. от н.е./. В края на codex Sinaiticus /IV в. от н.е./ са включени Посланието на Варнава и пророческото по съдържание патристично писание "Пастир" на Ерм. Следователно под гръцко-елинистическо влияния / ἀδέσποτα - Plut./ александрийското юдейство е определило положително отношение към βιβλία ἀπόκρυφα и само свързва името си с нови литературни образци от подобен вид, като по този начин се е дошло до т.нар. александрийска група апокрифни произведения с оригинален език - гръцки: Писмото на Аристей, Оракулства на сивилите /кн. III-IV/, IV кн. Макавейска, архитипът на 2 Енох /Славянската "Книга сти(х) таинь Енохо(в)/, III кн. Варух и др. Що се отнася до ортодоксалното юдейство, за широката област на общорелигиозно творчество извън строго признатите книги от пророческия период /до V в. пр.н.е./ меродавно е свидетелството на Йосиф Флавий в Contra Apionem I, 8. За религиозната литература, възникнала след времето на Артаксеркс I Лонгиман /465-425 пр.н.е./ като крайна граница, той казва: "От Артаксеркс чак до нашето време са записани всички неща, но те не са удостоени с еднакво доверие както книгите преди тях, поради липсата на строго приемство от пророците /ἡ τῶν προφητῶν ἀκριβὴς διαδοχή /.[30] Следователно апокрифната книжнина е съществувала успоредно с каноничната, като се е ползвала с определена степен на религиозно доверие и почит. Касае се за написаните първоначално на еврейски или арамейски език и възникнали сред палестинското юдейство "тайни писания" като: Завет на дванадесетте патриарси, Книга за Юбилеите, Мъченичество на Исаия, Соломонови псалми, 1 Енох, Възнесение Мойсеево, II кн. Варух, Живот на пророците и др.

Именно в светлината на тези библейско-богословски съображения се откроява по-пълно наличието на положителна оценка спрямо писанията с апокрифно съдържание, които отразяват и предлагат съхранено цяло едно юдео-християнско богатство от религиозни и хумани идеи през последните два века пр.н.е. и първото християнско столетие.[31] Благодарение на това редица мотиви и идеи от апокрифния разред писания /въпреки индексите на забранените книги/ трайно са се вградили в различни страни от средновековната българска култура.

3. Аспекти.

Като свидетелство за либералното отношение през средновековието у нас към апокрифното начало - носител на полезни от религиозно и общочовешко гледище ценности и идеи - можем да посочим наличието на отражения на апокрифни елементи и мотиви в:

а/ Симеоновия /Светославов/ Изборник от 1073 г. Тук редом с индекса на забранените книги е дадено място и на възприетия по светоотеческа традиция [32] на базата на древногръцки предания астрологичен цикъл /зодиакалния кръг - л.250^{в}/, както и на редица астрологични рецепти и наставления за всекидневния бит /л.252$^{а-б}$/. Същото е залегнало в "Богословие" на Йоан Екзарх /гл.XVIII/. Съпровождащият израз "гл(агол)ють бо илине" /респ. "елини...рѣша"/ предпоставя заимстване от древногръцки /в най-широк смисъл "апокрифни"/,[33] сказания, които са били в обръщение в православния византийско-славянски свят през средновековието като отговор на една всеобща жажда за знания, включваща извънбиблейски, антични представи за възникването на видимия и невидим /ангелски/ свят, праисторията на човечеството и естествения ход на природните явления. При това знаменателно е, че античната традиция в тази насока се изравнява по достойнство с древнохристиянското предание; обстоятелство, което следва да бъде предмет на специално изследване.[34]

Освен с толерантност при употребата на апокрифи Симеоновият Изборник се отличава и с друг признак на широта в тази насока, при все че е бил предназначен за дворцови, официални среди през IX-X в. във Велики Преслав. В него са включени /л.223^{б}-238^{а}/ в превод на старобългарски език 17 философски по характер статии, образуващи цялостен филисофски трактат с наслов "Теодора презвутера Раитуиськаго о тѣхъжде". Тази част от Изборника е предмет на монографично изследване от Б.Пейчев /Философският трактат в Симеоновия сборник, БАН, С., 1977/. В случая за отбелязване е фактът, че Теодор Раитуйски /Раитски/ е идентичен с Теодор Фарански. Това отъждествяба-

не са склонни да възприемат авторитетните познавачи на средновековната византийска литература Н.Веск[35] и В.Altaher[36] в духа на изследванията на W.Elert.[37] Това гледище се смята вече почти наложено. Във връзка с личността на Теодор епископ Фарански, живял през първата половина на VII в., от историята на древната Църква знаем, че се отличавал с монотелитски възгледи под формата на монергизъм,[38] поради което бил осъден като еретик на VI Вселенски събор.[39] Следователно обширният философски трактат на еретика Теодор Раитуйски-Фарански в Симеоновия Изборник означава присъствие на творение на ересиарх в един царски Сборник, отличаващ се наистина с многообразие на поместените материали, както и с толерантност към онова, което било считано за "апокрифно", респ."еретично".

б/ Либералното отношение към апокрифното начало е характерно най-вече през късното средновековие у нас. За доказателство в това отношение служи влиянието на апокрифни сюжети в:

аа/ изкуството /църковна живопис: миниатюри, икони, стенописи/ от епохата на Втората българска държава. Напр.: въздействието на старозаветния апокриф "Слово о главе Адамове"[40] върху сцената на Разпятието чрез изобразяване на череп в подножието на Голготския кръст.[41] Следва тъй също да се отбележи знаменателният факт, че в композицията "Страшният съд" от Драгалевския манастир /1476 г./ старобългарският зограф е представил по небесния свитък традиционните здиакални изображения[42] като отражения на съответни елинистични мотиви от византийското доиконоборческо изкуство.[43]

бб/ Важен аспект на проблема за апокрифно влияние в книжовната традиция на средновековна България е агиографската литература. Това е типично κατ' ἐξοχήν за Бдинския сборник от 1360 г., който съдържа изцяло наситени с апокрифни или полуапокрифни епизоди жития на жени-светици. Такива елементи се срещат още в най-старото Народно безименно житие на Иван Рилски от XII в., в Проложното житие на Михаил Воин от Потука /съставено преди Патриарх Евтимий Търновски/ и в Проложното житие на прор.Исайя /9.V/.[44] Тук се отнася и апокрифният цикъл на светиите, посетили "земния рай," и т.н.

вв/ Наред с този агиографски маниер на апокрифен пълнеж и амплификация от по-нататъшно проучване се нуждае въпросът за апокрифни заемки в творчеството на старобългарските книжовници от Първата и Втората българска държава. Към издирването и проученото вече от славистите А.Н.Петров, А.И.Яцимирски, Д.Петканова и Д.Иванова-Мирчева върху гл.XIII от Пространното житие на Константин-Кирил Философ, както и за Климент Охридски, Йоан Екзарх, Черноризец Хра-

бър, Патриарх Евтимий Търновски и Григорий Цамблак, има основания да се добавят и няколко допълнителни наблюдения с оглед ЖМ I /пасажа за заемането от човека на опразнения след падението на възгорделия се дявол престол/ и омилетичното творчество на Климент Охридски /заимствуване на редица мотиви от Протоевангелието на Яков/.[45]

гг/ Един твърде важен аспект от цялостното изучаване на благотворното въздействие на апокрифите върху средновековната българска култура е тяхното патриотично значение за укрепване българското народностно съзнание, отразено в апокрифната летописна традиция. Най-вече се имат предвид двата историко-апокрифни паметника от XI в.-Български апокрифен летопис и Солунската легенда[46], чийто персонаж и основна идея - възвеличаване на българския народ, земя и владетели - се нуждаят от основно проучване с привличане на нови сродни паметници.

Всъщност целта на настоящия методологически опит за акцентуване върху отделни страни на апокрифната проблематика е да се подчертае още веднъж, че апокрифната традиция като духовно наследство по нашите родни земи е оказала положително въздействие върху формирането на средновековната култура на нашите предци.

Б Е Л Е Ж К И

1. Сырку, П.А. К истории изправления книг в Болгарии в XIV веке. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновскаго. СПб., 1898, с.411 сл., 444 сл., 454 сл., 488 сл., 506 сл., 511.
2. Радченко, К. Этюды по богомильству. Народные космогонические легенды славян в их отношении к богомильству. Введение.-Известия Отделения русскаго языка и словесности, т.XV, кн.I, 1910, с.74 сл., 106-107, 109 сл.
3. Маринов, Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. - СбНУ, кн.XXVIII, 1914, с.7 сл., 268 сл.
4. Иванов, Й. Богомилски книги и легенди. под ред. на проф.Д.Ангелов, фототипно изд., С., 1970, с.69 сл.; Старобългарски разкази. С., 1935, с.10 сл.
5. Бранска /Романска/, Цв. Апокрифите за Богородица и българската народна песен. - СбБАН, кн.XXXIV, С., 1940, с.3, 5, 7-9, 23-24.
6. Драгоманов, М. Забележки върху славянските религиозно-етически

легенди. - СбНУ , кн.VIII, 1892, с.257-262; кн.X, 1894, с.4 сл., 38 сл., 46 сл.

7. Кристанов, Цв. и Из.Дуйчев. Естествознанието в средновековна България. - Сборник от исторически извори БАН, С., 1954, с.59 сл. ; Дуйчев, Ив. Проучвания върху средновековната българска история и култура. С., 1981, с.154 сл. ; Стара българска книжнина, II, Книжовни и исторически паметници от Второто българско царство, С., б.г., с.XXVII, 176, 385; Apocrypha Byzantino-Slavica. - Zbornik Filozofskog fakulteta IX/1, Beograd, 1967, p.247-250.
8. Георгиев, Е. Литература на изостреви борби в средновековна България. С., 1966, с.84 сл., 114 сл., 156 сл.
9. Ангелов, Д. Литература. - В:История на България. Т.II. Първа българска държава. С., 1981, с.436-452; Богомилството в България. С., 1969, с . 206 сл., 482; Апокрифната книжнина като отражение на феодалната действителност и светогледа на експлоатираната класа в средновековна България. - Исторически преглед № 4-5, 1949/59, с.493 сл., 500; Есхатологичните представи на средновековните българи, отразени в официалната и апокрифната литература. - Старобългаристика, 3, 1982, с.73 сл.
10. Гюзелев, В. Наука. Книжнина. Фолклор и музикално творчество. - В:История на България. Т.III. Втора българска държава. С., 1982, с.415-464.
11. Грабар, А. Избрани съчинения. Т.I, прев. от френски ез. Н.Тодоров, С., 1982, с.30, 119, 184.
12. Василиев, А. Социални и патриотични теми в старото българско изкуство. С., 1973, с.7, 9, 11 сл., 34, 115; Ерминии. Технология и иконография. С., 1976, с.62, 90, 123, 197-198.
13. Петканова-Тотева, Д. Фолклорът и апокрифните молитви. - Български фолклор, кн.2, 1976, с.28 сл.; Апокрифна литература и фолклор. Апокрифната художествена проза и фолклорът. С., 1978, с. 97-102, 151 сл., 171 сл; Апокрифната литература в България. - В:Стара българска литература. Т.I. Апокрифи. С., 1981, с.5-27; Апокрифната литература и личното творчество на старобългарските писатели. - Старобългаристика, 3, 1981, с.3-9; Богомилството и апокрифната литература. - Старобългаристика, 3, 1982; Значението на числата в старобългарската литература.- Старобългарска литература, кн.13, 1983; Гадателни книги и фолклор. - Старобългарска литература, кн.18, 1985.

14. Вълчанов, Сл. Отражения на старозаветната апокрифна традиция в средновековната култура. - В:Годишник на Духовната академия. Т.XXVIII /LIV/, С., 1986, с.135 сл. ; Следи от апокрифни елементи в Кирило-Методиевската традиция на средновековна България. - В:Материали от Международния симпозиум на Българската патриаршия, посветен на 1110-годишнината от блаженатa кончина на равноапостолския славянски просветител св.Методий - 10-16. VI.1985 г. /в подготовка за печат/.

15. Вж. двете обстойни рецензии на Thomson, F.J. Apocrypha Slavica I-II, The Slavonic and East European Review, V. 58, № 2, 1980, p.256-268; V.63, № 1, 1985, p.73-98, съдържащи прецизни корекции и ценни допълнения към репертоара на ръкописите на славянските апокрифи от de Santos, Otero Aur. Die handschriftliche Überlieferung der altslawischen Apokryphen. Bd.I, Berlin-New York, 1978; Bd.II, 1981.

16. Наумов, Ал. Апокрифите в системата на старата славянска литература. - Старобългаристика, 1980, кн.2; Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowianskiej, Wrocław, 1976. /рец.К.Михайлова. Интересно изследване за апокрифите. - Старобългарска литература, 5, 1979/.

17. Джамбелука-Коссова, А. Наблюдения върху старобългарската традиция на Видение Исайево: съответствия и различия с текстовата традиция на Възнесение Исайево. - Старобългаристика, 2, 1983.

18. Минчева, Анг. Никодимово евангелие. - Старобългаристика, 4,1985.

19. Милтенова, А. Към литературната история и типология на сборниците със смесено съдържание. - Старобългарска литература, кн.7, 1980; Апокрифът за борбата на архангел Михаил със Сатанаил в две редакции. - Старобългарска литература, кн.9, 1981; Текстологически наблюдения върху два апокрифа /Апокрифен цикъл за кръстното дърво, приписван от Григорий Богослов, и апокрифа за Адам и Ева/. - Старобългарска литература, кн.11, 1982 /в съавт. с М.Каймакамова/; Неизвестно старобългарско летописно съчинение от XI век. - Старобългаристика, 4, 1983; Сказание за Сивила. - Старобългаристика, 4, 1984.

20. Каймакамова, М. "Български апокрифен летопис" и значението му за българското летописание. - Старобългарска литература, кн.15, 1984.

21. Димитрова, Д. Някои наблюдения върху литературните особености на апокрифа "Слово за Адам и Ева". - Старобългарска литература, кн.11, 1982; Към въпроса за историята на текста на апокри-

фа "Слово за Адам и Ева". - Старобългарска литература, кн.12, 1982; Космогоничната легенда за Тивериадското море и старобългарската апокрифна традиция. - Старобългарска литература, кн.18, 1985.

22. Вж.Ангелов, Б. Списъкът на забранените книги в старобългарската литература /Към въпроса за класовия характер на нашата стара литература/. - Известия на Института за българска литература, I, БАН, 1952, с.107-159; Дуйчев, Ив. Най-старият славянски списък на забранени книги. - В:Проучвания върху средновековната българска история и култура. С., 1981, с.153-163.
23. Яцимирский, П.И. Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. - Списки памятников, Выпуск I. Апокрифы ветхозаветные. Петроград, 1921, с.1-75 /Индекси/: Сравнительная таблица индексов /с.32-75/.
24. Изборник Святослава 1073 года. Факсимильное издание, научный редактор Л.П.Жуковская. М., 1983, лл.253^{a} - 254б.

24а. Тях православната църква счита за καλά καί ἐνάρετα - "добри и добродетелни" /срв. Марковски, Ив. Въведение в Св.Писание на Ветхия Завет. Ч.I, Общо Въведение. С., 1932, с.67, сл.113/, полезни и предназначени за "четене" /поради което св.Атанасия Велики ги нарича ἀναγινωσκόμενα - Epistola festalis XXXIX. Migne, PG, t.26, col.1437 sq.; cf. Μεγάλη ἑλληνική ἐγκυκλοπαιδεία. Τ.4. Ἀθῆναι, 1928, σ.467/. Именно с тях се родеят апокрифите, разбирани в най-широк смисъл като писания, възвисяващи духа, без претенция за пълно изравняване по достойнство с каноничното Писание.

25. Имат се предвид онези от апокрифните книги, които в древнохристиянската Църква били обозначавани като "отречени" / ἀποβρήτα βιβλία /, "лъжливо написани" /ψευδεπίγραφα / и "лъжливи книги" / νόθα /. Срв. Сперанский, М. Книги отреченния. Богословская энциклопедия. Т.XI. Под ред.Н.Н.Глубоковского, Спб., 1910, кол.405 сл.
26. Дуйчев, Ив. Най-старият славянски списък..., с.156-157.
27. Към латинския, сирийски, арабски, етиопски, арменски и грузински преводи на 3 Ездра, възходящи към еврейска текстова основа, от края на XV в. се прибавя и славянският превод, извършен от латинския за попълване на Генадиевата Библия /1499/. Срв. Шавров, М. О третьей книге Ездры. СПб., 1981, с.8 сл.
28. Върху преданието и тълкуването на Св.Писание като източник на апокрифни сказания срв. Порфирьев, И. Апокрифические сказания

о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872, с.9-19.

28а. Да отбележим факта, че в Симеоновия /Светославовия/ Изборник от 1073 г. са включени неканонични откъси от Премъдрост Соломонова и Сирахова, Послание Йеремиево, книги Макавейски.

29. Staerk, D.W. Der Schrift- und Kanonbegriff der jüdischen Bibel. - Zeitschrift für systematische Theologie, sechster Jahrgang, 1929, 1.Heft, S.104.

30. J o s e p h in nine volumes /The Loeb classical library/, v.I. London, 1961, p.178.

31. Metzger, B.M. Pseudepigraphen. - In:Biblisch-historisches Handwörterbuch, Bd.III. Göttingen, 1966, Kol.1529.

32. Св.Йоан Дамаскин /650-754/ - De rife orthodoxa.lib. II,cap.VII.

33. Относно гръцко-елинското схващане и употреба на βιβλία ἀπόκρυφα cf.Bardy, G. Apokryphen /A.Griechisch-hellenistisch/ - In:Reallexikon für Antike und Christentun, Bd.I. Stuttgart, 1950, Kol.516-517.

34. Cf. Gundel, H. Zodiakos. Der Tierkreis in der Antike. - In: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, zweiter Reihe, 19.Halbband. München, 1972, Kol. 462 ff.

35. H a n s - G e o r g Beck. Kirche und theologische Literatur im byzantischen Reich. München, 1951, S.202, 430.

36. Altaher, B., A.Stuiber. Patrologie. Leben, Schrifte und Lehre der Kirchenväter. siebte Auflage, Freiburg, 1966, S.511.

37. Elert, W. Theodor v. Pharan und Theodor v. Raithu. - Theologische Literaturzeitung, 76, 195 , S.67-76.

38. Cf. Studer, D. Theodoros v. Raithu. - In:Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 10., Freiburg, 1965, S.45; Kaweran, P., Theodor von Pharan. - In:Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Dritte Auflage, Bd.6. Tübingen, 1962, S.748.

39. Mansi, Joh.D. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. T.XI. Florentiae, 1765, p.621 A /Concilium Constantinopolitanum III, actio XVI/; Деяния вселенских соборов. изд.в русском переводе при Казанской дух.академии. Т.VI., Казань, 1908, с.213.

40. Франко, Ив. Апокріфи и легенди з українських рукописів. Т.I., Апокріфи старозавітні, у Львові, 1896, с.31.

41. Живкова, Л. Четвероевангелие на цар Иван Александър. С., 1980, миниатюрите от табл.XVIII, XL IV; Паскалева-Кабадаиева, К. Църквата "Св.Георги" в Кремиковския манастир. С., 1980, с.56, 135 /заб.29/, 139 /заб. 150/; Кръстев, К., В.Захариев. Стара българска живопис. С., 1960, ил.19.

42. Срв. Флорева-Димитрова, Е. Старата църква на Драгалевския манастир. С., 1968, с.8; Василиев,А. Социални и патриотични теми в старото българско изкуство. С., 1973, с.34.
43. Grabar, A. La peinture religieuse en Bulgarie. Paris, 1928, p.293-295.
44. Има се предвид сведението за прерязването на пророка с трион при цар Манасия - извънбиблейска подробност, заимствувана от етиопския апокриф "Мъченичество на Исаия".
45. Вълчанов, Сл. Следи от апокрифни елементи..., с.4-7.
46. Георгиев, Е. Литература на изостренн борби в средновековна България. С., 1966, с.313 сл.; Литературата на Втората българска държава. С., 1977, с.239 сл.; Вълчанов, Сл. Следи от апокрифни елементи ..., с.11-13.

АНИСАВА МИЛТЕНОВА
/НРБ/

АПОКРИФНИ ПРОРОЧЕСТВА В СРЕДНОВЕКОВНАТА БЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА /XI - XIII В./

Извънканоничните, полуапокрифни и апокрифни апокалипсиси /откровения/, видения /съзерцания/ и разнообразни по жанр пророчески предсказания все по-често привличат вниманието на съвременните специалисти медиевисти-историци, литературоведи, изкуствоведи, езиковеди.[1] Докато от края на миналия век докъм средата на нашето столетие преобладават изследвания върху тяхната идейно-философска основа, върху произхода, разпространението и значението на отделни текстове и върху тълкуването им от богословска и общоисторическа гледна точка,[2] днес проучванията - по-специално в областта на филологията - се насочиха към сравнителен анализ на известните произведения както по отношение на преминаването им от една средновековна литература в друга, така и с цел изработване на компетентни критически издания на определени образци.[3] Съвременните насоки в изследователската работа на учените включват широк кръг въпроси, които осветляват различни страни от формирането, хронологията, същността и трансформациите на жанровите форми, в които се срещат пророчества. Изтъква се ценността им като исторически извори,[4] съдържащи данни за конкретни събития, оценени от определена социална среда и оттук - възможността да се проследят измененията в светогледа на средновековния човек в зависимост от политическата действителност.

Въпросът за мястото на апокрифите с апокалиптична и есхатологическа тематика[5] в историята на старобългарската официална и "низова" литература не може да се смята за достатъчно изяснен. Трудностите при проучване на творбите са свързани с липсата на детайлно издирване на техните източници /във византийската и други източни традиции/, проследяване на разпространението им в славянските кирилски ръкописи, описание на принципите, които следват старобългарските автори при преводаческата или компилативно-съставителска работа. Предстои да се уточни класификацията на известните текстове според жанровата им принадлежност и формалните им особености, а също така и според тяхната хронология. Все още някои творби не са издадени въз основа на съвременни научни принципи, което е особено важно за сния от тях, които носят безспорни следи от преработка на

българска почва.

Предмет на настоящата работа е един малко изследван повествователен вид апокрифни пророчески творби, който възниква и се разпространява в средновековната българска ръкописна традиция по време на византийското владичество /1018-1185/ и през първите десетилетия на XIII в., след възстановяване на българските държавни институции. Като литературни произведения те представляват особен интерес, защото в тях се реализира една от най-съществените страни на българското творчество в книжовната приемственост на апокрифите - оригинална трансформация на преводни текстове в духа на патриотичната народностна идея.

Датировката на отделните творби, идейно-тематичната им характеристика и филологическият анализ на достигналите до нас преписи показват, че може да се говори за <u>два цикъла</u> апокрифни пророчества, които се отличават с местни интерполации от актуално политическо значение и поради това съдържат ценни сведения за историческата действителност на Балканите, интерпретирана от българска гледна точка.

1. Цикъл, възникнал през втората половина на XI в. - не по-рано от 1040-1041 г. и не по-късно от края на века, състоящ се от следните произведения: "Сказание Исаиево" [6], "Видение Даниилово" [7], "Тълкувание Даниилово" [8], "Наставление на Методий Патарски" [9] и "Български апокрифен летопис" [10]. Хронологията на изброените творби се определя от историческите събития, намерили отражение в тях: едно от най-масовите народни движения против византийската власт - въстанието на Петър Делян и нашествията на узи, печенези и други тюркски групи на юг до р.Дунав през втората половина на века.

2. Цикъл, който бива съставен от края на XII в. докъм 60-те или 70-те години на XIII в. В него намират място събитията по време на кръстоносните походи - преди всичко падането на Константинопол под властта на латините през 1204 г. - и борбата на българския народ за утвърждаване на държавната му самостоятелност след въстанието на Петър и Асен през 1185 г. В цикъла се обособяват две подгрупи творби: от една страна - "Видение на пророк Даниил" [11] и "Видение на пророк Исаия за последните времена" [12], които по жанрови и тематични особености представляват продължение на апокалиптично-историческите произведения от XI в.; от друга - "Сказание за Сивила" [13], "Пандехово пророческо сказание" [14], "Разумник-Указ" [15] и др., с по-различна жанрова и композиционна структура, но със сходна идейна насоченост. Разцветът на пророческата книжнина по време

на Втората българска държава носи отликите на духа и самочувствието на българите като "богоизбран"/"богопосветен"/ народ, който продължава да твори своята историческа мисия на Балканите.[16]

Съществуват ли основания изброените старобългарски съчинения да бъдат разглеждани като обособен жанр със специфична композиция и стилистика спрямо останалите апокрифи с есхатологическа тематика, които преминават от византийската книжовна традиция в средновековна България? Този въпрос възниква не само поради това, че под заглавие "откровение", "видение", "възнесение" се срещат различни по жанр творби, но и поради необходимостта да бъде изяснено тяхното място по отношение апокалиптичната традиция в православния Изток.

Разглежданите пророчества не могат да бъдат отнесени нито по съдържание, нито по форма към апокрифните "видения" /ὅρασεις /, които представляват пътувания в отвъдното - небесата, ада или рая /славянската Книга на Енох или 2 Ен/, Откровение Варухово, Видение и Възнесение Исаиево, Видение Павлово и др./.[17] В тях не се разказва за историята на сътворението, за устройството на неведимия свят и за неговите обитатели, а за съдбата на човешкия род в "последните времена". Наред с това те не могат да се определят като "чисти" апокалипсиси, каквато напр. е апокрифният "Апокалипсис на Йоан Богослов". В преобладаващата част от тях /"Сказание Исаиево", "Видение" и "Тълкувание" Даниилово, "Наставление на Методий Патарски" от XI в.; "Видение" на пророк Даниил и "Видение" на пророк Исаия от XIII в. и др./ в текста ясно се разграничават две части - летописна и апокалиптична. В първата част се говори за редица владетели, които ще управляват в световната история и по-специално в българските земи - преди "последните времена" и идването на Антихриста. Във втората част се включва популярната византийска легенда за последния цар Михаил,[18] господството на Антихриста и картината на второто пришествие. Показателно е, че интерполациите с оригинален произход са вложени преди всичко в летописната част /т.е. касае се за vaticina post eventum респ. vaticina ex eventu/, която в "Български апокрифен летопис" е най-обширна и има характер на хроника. В този смисъл пророчествата, свързани с имената на Даниил и Исаия, притежават жанрова специфика, която ги отличава от останалите есхатологични апокрифи. Те представляват апокалиптично-исторически творби, в които намират продължение тенденциите от официалната историческа книжнина през IX-XI в., но трансформирани в нова форма, наложена от променената политическа обстановка. Първостепенно място в тях заемат събития, съвременни за анонимните преводачи и ком-

пилатори, представени като част от световната история в духа на християнската есхатология. Потвърждение за това са съдържанието и композицията на "Сказание на Сивила", "Пандехово пророческо сказание" и др., където апокалиптичната част /засвидетелствувана в гръцкия текст на "Сказание за Сивила"[19]/ изобщо липсва, а текстовете са построени на базата на пророчества за редица народи, градове и държави.

За да се изясни същността на циклите от апокалиптично-исторически творби от гледна точка на средновековната книжовна традиция и да се хвърли светлина върху принципите, които следват старобългарските автори при преводаческо-съставителската си работа, е необходимо да се обърне внимание на общото, което ги свързва с библейския модел на пророческо откровение, пречупено през апокрифната интерпретация на този модел. Въпросът изисква специално изследване върху обемист сравнителен материал от византийската, източните и славянските литератури през средновековието и не би могъл да бъде изчерпан в рамките на настоящата работа. Както е известно, появата на старозаветните апокрифи и сред тях - на пророческите псевдоепиграфи може да се отнесе не по-рано от последните два века пр.н.е., когато настъпва идейно-политически прелом в юдейското общество и се поражда стремеж към създаване на съчинения, които възпроизвеждат литературния жанр на пророческа реч.[20] Апокрифните видения и откровения възникват като паралел на съчиненията с имената на Енох, Варух, Йеремия, Ездра, Исаия, Даниил и др. - носейки всички особености на апокалиптичната стилистика и на библейския модел по отношение на композицията. Пророческите псевдоепиграфи отразяват актуални за тогавашното общество идеи - очакването на месианските времена, на всемирния съд над човечеството и на есхатологическата победа на Месия в "последните дни", след което ще настъпи "божието царство" на земята. По-късно, в първите векове от н.е., месианските идеи се свързват с идеите на хилиазма - учението за "хилядолетното божие царство", намерило израз в редица пророчески съчинения от различни епохи.[21] Типичната стилистична форма, в която се проявява пророческата апокалиптика както в каноничните, така и в извънканоничните произведения, е символиката - образи на животни, растения, предмети и материали, на исторически и легендарни личности, които се тълкуват в символичен план.[22]

Приема се, че библейският първообраз на възникналите апокрифни апокалипсиси, в които са отразени исторически събития, е каноничната Книга на пророк Даниил,[23] типичен образец на старозавет-

на апокалиптика, най-късно оформена като пророческа литературна творба. Историческият и политически елемент в Книгата е представен в преобладаваща степен, непосредствен израз на актуалните месиански идеи. По-късно, под влияние на развоя на християнското учение, тези идеи се видоизменят, пораждайки богата книжовна традиция от политически пророчества и предсказания с името на пророка. Както в Рим, така и във Византия /където имат антиримска насоченост/ те се отнасят към дейността на един или друг владетел и възникват в периоди, когато съдбата на империята е застрашена от външни врагове или вътрешни смутове.[24]

Сред апокалиптично-историческите съчинения, които се създават в духа на християнската есхатология във Византия и нейните провинции и имат значение на източници за старобългарската книжнина, се открояват "Откровение на Методий Патарски" /известно още като Псевдо-Методиев летопис или апокалипсис/ [25], "Пророчество на Сивила" [26], "Пророчества на Лъв Мъдри"[27] и др. Това са текстове, твърде различни по своята структура, място, време и повод за създаване, но имат една обща особеност - подчертана актуалност на съвременните за авторите исторически събития. Така в "Откровение на Методий Патарски" намират отражение византийско-арабските отношения от втората половина на VII в.,[28] като интерпретация на библейската тема за нашествието на измаилтяните в "последните времена", останала основна векове наред при преработката и компилирането на съчинението със сродни по жанр творби. Гръцкият текст на т. нар. Тибуртинска Сибила се създава и установява като писмена творба през VI-IX в., в която се включват исторически събития и реалии непосредствено по времето на разделението между Източната и Западна римска империя /до края на V и началото на VI в./.[29] Старобългарският превод на "Видение Даниилово", извършен още през X в., се основава на гръцки текст, съставен в Сицилия през 827/928 г. Тази редакция на текста, незапазена в гръцки преписи, отразява борбата против арабското нашествие в Сицилия, доказателства за което са топонимите, запазени в старобългарския текст.[30] Пророчествата, приписвани на Лъв Мъдри, вероятно възникват във връзка с опасността, която застрашава Константинопол по време на кръстоносните походи.[31] Тези примери показват, че в апокрифните пророчества, преведени или съставени в средновековна България, имаме основания да търсим сходни причини за възникването и разпространението им. Идентификацията на историческите личности и оценката на конкретната действителност в старобългарските текстове ги разкрива като

ценни домашни летописни източници, което особено се подчертава от изследователите по отношение на "Български апокрифен летопис".[32]

В развоя на апокалиптично-историческите творби и установяването им като продуктивен жанр в историята на старобългарската литература могат да се набележат няколко етапа:

I. Първи преводи. Установено е, апокрифното "Видение Даниилово" и "Откровение на Методий Патарски" са били познати още на българските книжовници от Симеоновия кръг през IX-X в. Свидетелство за това е наличието на преписи от тези две произведения в сб.382/453 от манастира "Хилендар", XIII-XIV в., сръбски правопис със следи от български оригинал. Ръкописът има енциклопедически състав, отчасти съвпадащ с Изборника от 1073 г. Той съдържа най-стария известен днес препис на Златоструя в пълната му редакция, преведен и съставен също по времето на цар Симеон. Текстовете на "Видението" и "Откровението" по език и лексикални особености възхождат към същото време и същия преводачески кръг.[33] Може да се допусне, че към същата ранна епоха възхожда преводът на апокрифния "Апокалипсис на Йоан Богослов", старинен български препис от който се намира в сб. № 34 от Синайския ман. "Св.Екатерина", XIII в.[34] Филологическият анализ показва, че първите преводи на споменатите съчинения, макар и доста свободни в предаването на гръцкия текст,[35] са лишени от интерполации от исторически и политически характер.

II. Възникване на оригинални български творби с компилативен характер през XI-XIII в., към които се отнасят разглежданите тук два цикъла. В условията на византийското владичество, когато българската държава е загубила временно своята политическа и културна самостоятелност, пророческите съчинения са една от най-типичните прояви на книжовния живот. В тях намира израз приемствеността на историческата традиция и етническото съзнание от времето на Първата българска държава. Характерно е, че именно в произведенията, възникнали в края на XII и началото на XIII в. старозаветната месианска идея придобива нов смисъл - в редица текстове се подчертава, че българите са тези, които имат първенство в сферата на православието /"Сказание за Сивила", "Разумник-Указ", "Солунска легенда"/. Тясното преплитане на летописна традиция и на легендарни сказания, при което българските владетели са идеализирани, а конкретните събития - подчинени на месианизма, пряко се свързва с общата тенденция да се укрепят родолюбивите чувства на населението и да се изтъкне значението на българската му принадлежност.[36] Продуктивността на жанра през тази епоха се отразява в богатството от разнообразни по своите

специфични особености жанрови форми: пророческа реч, произнесена от името на Даниил или Исаия; сюжетно повествование с елементи на пророческа реч в диалогична форма /"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"/. Актуализирането на апокалиптично-историческите съчинения довежда до тяхното обединяване в тематични цикли, които се поместват в сборници с разнообразно съдържание, какъвто е известният Драголов сборник от XIII в.

III. Ново оживление в апокрифната пророческа книжнина през XIV-XV в. Падането на Цариград под османско владичество намира широк отзвук в целия славянски свят. В руската литература се създава Повестта за падането на Цариград, в която се използват редица предсказания за съдбата на града и на Византийската империя. В сръбски ръкописи се разпространява нов превод на пророчествата на Лъв Мъдри /приписвани на Стефан Лазаревич/; на руски език се превежда тълкуването на Генадий Схоларий на надписа върху гробницата на Константин Велики и др. В българската литература се събужда интересът към старите преводи и преработки на апокрифни пророчества, които - подобно на късновизантийската книжнина - се преписват в сборници със смесено съдържание.[38] Популярността на този вид творби продължава през XVI-XVIII в. чак до Руско-турската освободителна война, когато те се отнасят до победата над Османската империя.[39]

От този бегъл преглед се вижда, че продуктивността на жанра е най-подчертана именно през XI-XIII в., когато се появяват най-голям брой оригинални съчинения с типична идейно-тематична и композиционно-стилистична характеристика.

Апокалиптично-историческите произведения по своята същност се отнасят към компилативния тип средновековно творчество,[40] при който от няколко преводни или оригинални източника се съставя нов текст, съотнесен с българската действителност. Както се отбелязва, поради неофициалния характер на творбите дори тогава, когато анонимният автор превежда от един определен гръцки извор, той се отнася твърде свободно към него /напр. преводите на "Откровение на Методий Патарски"/. Интерполациите, свързани с българската гледна точка върху събитията, биват от степента на подмяна или добавяне на топоними /понякога се предполага, че първоначално това са били

глоси/, до амплифициране на цели пасажи. Когато при изменена историческа обстановка книжовниците се обръщат отново към пророческите текстове, те не само ги приспособяват към новите събития, но правят преводи на съвременни на същите събития произведения от византийската литература.

В този смисъл е показателна ръкописната традиция на "Видение Даниилово". Въз основа на първоначалния превод от X в. през XI в. се създава нов интерполиран текст, който отразява разгрома на въстанието на Петър Делян.[41] Наред с него през същата епоха възниква "Тълкуване Даниилово", което представлява компилация от няколко източника, опит да се обхване българската история по-пълно, още от основаването на държавата /разказът за Михаил каган, Симеон и Петър/. Авторът на "Тълкуването" се е стремил към краткост и сгъстено излагане на историческия материал, при което се е получило много типичното за жанра наслагване между исторически, легендарно-фолклорни и апокалиптични елементи. През XIII в. в изменена политическа обстановка, се създава нов превод на "Видение Даниилово", паралелен на гръцки текст, който се съставя във връзка с кръстоносните походи и падането на Константинопол под властта на латините. Въпреки че е използвал гръцки източник, анонимният съставител на текста от Драголовия сборник от XIII в. /където е включена поредица от произведения с името на пророка/ не се е ограничил с него, а е добавил още едно пророчество, сравнително неголямо по обем, което няма известно съответствие във византийската традиция.[42] То е съставено въз основа на отделни образи и изразни средства от библейската книга на Исаия и от Откровение на Йоан Богослов. Смисълът му е съсредоточен върху някаква предстояща решителна битка, в която ще се реши съдбата на Константинопол. С приповдигнат тон се говори, че "остриганите бради" бягат, че Златните порти и другите входни врати на града се отварят, а "господният престол чака". Може да се допусне, че тук намират отражение успешните военни действия на цар Калоян срещу Латинската империя - битката при Одрин, войната в Тракия и в Македонските земи с център Солун. За разлика от "Видението" и "Тълкуването", създадени през втората половина на XI в., които завършват с апокалиптичната картина на второто пришествие, във "Видението" от XIII в. прозират надеждите за господство над византийската столица, налице във външнополитическите планове на Калоян.

Ярък пример за метода, с който авторите на апокалиптично-исторически творби подхождат към своите източници, е неотдавна от-

критото "Сказание Исаиево", също от втората половина на XI в.[43] в пророчеството са обединени мотиви от "Откровение на Методий Патарски", "Видение Даниилово", легендата за "последния цар" Михаил и др. Тук отново преводните византийски пророчества не са използвани буквално, а по-скоро като модел, преработен съобразно оригинален замисъл, за да се включат съвременните събития в общия ход на световната история, схващана в библейски план. Темата за второто пришествие, актуална по това време поради очаквания край на света в седмото хилядолетие от сътворението /6600 г., т.е. 1092/ и възраждането на идеите на хилиазма, е подчинена на общата патриотична насоченост на съчинението.

Проблемите, свързани с взаимоотношенията между византийски първообраз и преработката му в старобългарската книжнина, имат важно значение при проучване на "Сказание за Сивила".[44] При съпоставката на старобългарската творба в първа редакция, съставена през XI-XII - началото на XIII в., се констатира, че е бил използван гръцки текст, близък до издадения от П.Александър.[45] Паралели могат да се посочат както в композицията на творбата, в заемането на специфични характеристики и изразни средства, така и в буквални текстуални съответствия, които не оставят място за съмнение за зависимостта на старобългарския текст от византийския. Наред с това анонимният автор майсторски е използвал фабулата на гръцкото Сибилино пророчество, за да създаде едно напълно оригинално по съдържание и идейна насоченост произведение. Деветте хронологически последователни поколения са преосмислени в девет народа - българи, ивери, гърци, фрузи, сириани, аркади, сарацини, татари. Характеристиката на българите е в духа на месианската идея за богоизбраността на българския народ, който "ще предаде правата /т.е. православната/ вяра богу, превъзхождайки целия свят". Интерес представлява интерполацията на името на Кирил Философ, който е представен като син на византийския император Лъв; Сивила предрича земетръси, глад и големи битки в тези времена; говори се още за цар Лъв-Константин, роден от "жена-кучка"; споменава се, че сарацините ще владеят Йерусалим 300 години. Очевидно в този откъс има контаминация на различни исторически събития от разни епохи. Може да се допусне, че цар Лъв и Лъв-Константин се идентифицират с Лъв III Исавър /717-741/ и неговия син Константин Копроним /741-775/, по време на които се разгръща борбата между иконоборство и иконопочитание. През 717-718 г. арабите с голяма флота и войска обсаждат византийската столица и по-късно неведнъж представляват опасност за империята. През 636

г. те завземат Йерусалим и го владеят до 868 г. Към IX в. насочва и името на Кирил Философ. Независимо от неяснотата на текста съдържащите се в него легендарно-летописни сведения показват широката осведоменост на анонимния съставител. Към актуалните за XIII в. събития се отнася пророчеството за татарите, които тъкмо по това време достигат върха на своето надмощие в Азия и Европа и непосредствено заплашват българската държава. В българската творба те заместват деветото, последно поколение от гръцки извор, характеризирано като ὑπέρ τοὺς ταρταροειδῆς , с което се свързва идването на Антихриста, края на света и второто пришествие.

В резултат на сравнителния анализ на известните днес старобългарски пророчески съчинения и техните византийски паралели можем да заключим, че една от най-характерните особености при преработката на изворите е наслагването на символични образи, на действителни и легендарни събития и на скрити библейски цитати от пророческите книги. Голяма част от пророчествата, които възникват във византийската книжнина, се свързват с древните гръцки и източни оракули. Още в тях се оформят общи места / τοποί /, в които се срещат елементи от античен и източен произход, пречупени през християнската есхатология. Те с течение на времето се шаблонизират, губейки първоначалния си смисъл, като се превръщат в задължителна съставна част на средновековните български апокалиптично-исторически творби. Наред с това подчертано влияние върху жанра има устното народно творчество и архаичните митологични представи, които органично се вплитат при съставянето на текстовете. Достатъчно е да се припомни, че уводната част на "Сказание за Сивила", която няма паралел в известните досега преписи на гръцкия текст, нито в други писмено засвидетелствувани творби със сходен характер, се разказва за произхода на Сивила от гъше яйце, оплодено от "силата" на цар Соломон. Този мотив въплътява старинни космогонични представи - за световното яйце, в пряка връзка с култа към световната птица. Внимателното вглеждане в текста показва, че е бил използван фолклорен източник - старинно славянско вярване за Сивила-Самовила с гъши крака, контаминирано с мюсюлманско-еврейското сказание за Соломон и Савската царица.[46]

Контаминацията на събития от различни епохи, в които се влага различно значение и предаването им с една и съща апокалиптична символика довежда до образуването на имплицирани един в друг пластове в пророческите съчинения. При тълкуването на текста не трябва да се очаква последователна хронология. Летописните сведения, кои-

то отразяват българската гледна точка, са вмъкнати сред извадки от други легендарни /писмени и устни/ източници, чието значение е станало неясно или съвсем е изгубено. Резултат от компилативния подход на авторите са и известни повторения на едни и същи събития, но предадени от различна гледна точка и вероятно заети от отделни извори. Известен пример за това е текстът на "Български апокрифен летопис", където разказът за Константин Велики и основаването на Константинопол е повторен два пъти, както и сведенията за владетелите Симеон и Самуил. При втория разказ се долавя известна лоялност към византийските владетели, изразена чрез благоприятна характеристика за тях.[47]

Поради типичните особености на жанра и жанровите форми често е трудно да се определи категорично към коя историческа личност се отнася определен символичен образ - например легендарната фигура на Михаил. Рядко можем да намерим византийското сказание за "последния цар" предадено в "чист" вид - в редица текстове то е преплетено със спомена за Борис-Михаил / Михаил каган, който със сила основава българското царство/, с местната популярност на едноименен български болярин, воювал срещу печенегите през XI в., както и с историческите личности на българските царе и претенденти за престола през XIII в. /Михаил II Асен, Мицо/. Нов тласък на легендите за Михаил като освободител дава възстановяването на византийската столица от Михаил VIII Палеолог /1259-1282/, към който се отправят надежди за борба срещу татарите. В основата на тясно вплетените библейски, легендарно-фолклорни и конкретно-исторически мотиви стои християнската митологема за архангел Михаил /срв.интерпретацията в Даниил 10, 12-21/, придобила особено значение за българската официална традиция по време на Първата българска държава, пренесена през вековете на византийското владичество в XIII в. Византийската легенда добива популярност поради един продуктивен за българската литература модел с дълбоки корени в националната държавна идеология. В този смисъл проучването на превращенията и приемствеността между този и други сродни по тип символични образи може да разкрие неподозирани страни от идейно-естетическата специфика на оригиналното старобългарско творчество и по-специално - на пророческите съчинения като преносители и съхранители на органично присъщи теми, мотиви и образи в средновековната ни книжнина.

Както се подчерта, апокалиптично-историческите пророчества от XI-XIII в. имат характерни различия по отношение на останалите произведения от този вид не само по съдържание, но и по форма. Ос-

новната им отлика е, че те се вместват в големия и пръв сред йерархията на всички останали дялове на писмената православна традиция - ораторската проза - с тази особеност, че те представляват пророческа ораторска реч. Обикновено пророчеството за лица и събития /всъщност вече станали/ се произнася в бъдеще време, а когато имат афористичен изказ - в сегашно време, което се допълва от бъдеще.

Първостепенно място в композицията на творбите заема формулата за пророческо откровение, според която пророкът /Даниил, Исаия/ е посредник между божествените истини за това, което ще се случи, и видимия свят. Този композиционен елемент, който е задължителен, придобива в разглежданите творби строго определена семантика - пророкът е упълномощен да разкрие събития, които ще се случат в българските земи като част от световната история в библейски план. В "Български апокрифен летопис" на пророк Исаия е предопределено да засели българите в Карвунската земя, след като ги доведе до там. Библейският модел, намерил най-ярък израз в пророческата книжнина на ранния юдаизъм /II-I в.пр.н.е./,е трансформиран в духа на подчертаната патриотична насоченост на старобългарските пророчества, която достига до месианизъм. Интересно е да се отбележи, че формулата за пророческо откровение /първоначално преводна, предадена почти буквално спрямо византийските текстове/ с течение на времето и на пораждането на все нови и нови произведения не само се видоизменя в сравнение с византийските източници, но запазвайки идейната си насоченост, донякъде се шаблонизира.

Привлича вниманието фактът, че уводната част на "Български апокрифен летопис" бива повторена дословно в композицията на една творба от XIII в. - "Видения на пророк Исаия за последните времена". В нея отсъствува цялостният поглед върху българската история от основаването на държавата до съвременността на анонимния автор, но са намерили място актуални за епохата събития и политически тенденции, резултат от съперничеството между България, Никейската държава и Латинската империя на Балканите. В пророчеството вероятно се визират действията на Теодор II Ласкарис в македонските земи през средата на XIII в., а също така опустошаването на областта около Солун от куманите по същото време. Сигурна опорна точка за разглеждане на съчинението като проява на идейните и литературните насоки през XIII в. е мястото и ролята, която се определя 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 източници/; там

"ще процъфти жезълът от Йесеевия корен" /т.е. най-праведното Христово царство/. Именно тук е последното световно царство в "последните времена". Така една и съща уводна формула, препредавана в различни по време на възникване, но сродни по дух и идентични по жанр съчинения, загубва конкретното си значение и се превръща в устойчив, но несъществен за съдържанието на произведението елемент. Не случайно в редица творби името на пророка /Даниил, Исаия/ е споменато само в заглавието, а посредническата формула е изпусната, защото вече е добре известна на слушателите и читателите /"Сказание Исаево" от XI в., "Видение Даниилово" от XIII в. и др./.

Както се отбелязва, в центъра на композицията стои летописната част, а завършваща роля има апокалиптичната картина на второто пришествие. При този заключителен композиционен елемент отново се натъкваме на известна формализация - в някои произведения той е сведен до кратък пасаж, а в други изобщо отсъствува. Тези наблюдения водят до един много съществен извод - че в историко-апокалиптичните съчинения от XI-XIII в. подчертан превес има не разгънатата картина на "последните времена" като пророческо откровение в духа на християнската есхатология, а историческото изложение. Безспорно историческата действителност се интерпретира, следвайки библейски модел, като неделима част от средновековната православна писменост и светоглед, но текстовете изразяват общия стремеж за старобългарската култура към адаптиране на този модел /раннохристиянски и византийски/ през разглежданата епоха към местните условия, към живата и дълбоко проникваща етническа - славянска и прабългарска - устна традиция. Това не означава, че книжовниците са били незапознати с византийските извори - тъкмо обратното - в известните днес произведения има достатъчно доказателства, че те са познавали и добре са усвоили съвременната им книжнина от този тип. За облика на авторите и подхода им към текстовете е характерно органично сливане между устно предание и писмено засвидетелствувани източници - при което цялостната структура на творбите се подчинява на определени обществено-политически тенденции, на специфичен исторически поглед, породен и изявен в условията на прехода от чужда зависимост към възстановяване на запазените в народното съзнание културни модели и етнически критерии.

Предмет на отделно проучване е стилистичната характеристика на апокрифните пророчества. Подобно на композицията, стилистиката на текстовете произтича от риторичното начало, върху което са основани жанра и жанровите форми. Преобладаващо място в тях има

пророческата символика, функциониращa на няколко смислови нива - библейска традиция, апокрифната ѝ трансформация, византийски модел, типичен за епохата, и конкретно-исторически смисъл, вложен от старобългарски автор. Сред многобройните примери ще се спрем на най-често срещаните символични образи - на змея /змията/, на лъва и на орела.

Образът на змията или змея има библейски произход и най-често се отъждествява с Антихриста /Бит. 3/, но понякога в него се влага и конкретно-историческо съдържание /Исаия 27, 1/. В старобългарските текстове има различно тълкувание: вековният враг на българската държава - Византия; нехристиянски народи, които застрашават границите на държавата /напр. татари, турци/ и т.н. В други пророчески съчинения с него е означена държавната самостоятелност, властта във Византия - "защото самодържавието е змия, която съска срещу убийствения лъв" /"Видение на пророк Даниил", XIII в./. Като символ тук се свързва с прочутата Змийна колона в Константинопол, пренесена от Константин Велики от Делфи, където е била поставена в памет на победата срещу персите в Платея /479 г.пр.н.е./.

Образът на лъва и на орела у библейските пророци е символизирал Нововавилонското царство, което е съществувало от 626 до 539 г. /Йер. 2, 15; 4,7; 48,40; Йез. 17, 3-12; Авак. 1,8; Дан. 7, 1-8/. Както във византийската, така и в старобългарската книжнина през XII-XIII в. лъвът е символ на латините, а орелът - на алеманите /германците/: "Франкът е лъв, Алеманът е орел /"Разумник-Указ"/. Понякога зооморфните символични образи придобиват съвсем конкретно звучене, както е в посланието на Теодор II Ласкарис, изпратено след сключване на мирния договор между Никейската държава и Михаил II Асен през 1256 г.[51] Символите в посланието имат текстуален и смислов паралел в пророческото съчинение "Видение на пророк Исаия за последните времена", където политическите събития на Балканите през средата на XIII в. са изобразени със същата символика: "Когато възлежи козле с рис и рисът започне да му шепне в ушите, говорейки: "Стани, възбуди се без срам към златен престол и сребърни палати, дето има бисер безценен!", защото е писано: когато лъвът започне с агнето да пасе и мечката заедно с вола да преживя; когато евангелието започне да се проповядва сред чедоядци и кръвопийци!... Защото е писано: няма лъвчето с лъва да пасе!". В последния израз, вложен в устата на пророка, би могло да се види категоричната позиция на анонимния автор за несъвместимостта на приятелски отношения между българи и латини.[52]

Изразителността на речта в апокрифните пророчества е близка до тази на ораторската проза и се състои в натрупване на паралелни по структура изрази и пасажи, разграничени един от друг с посреднически пророчески формули /"не аз говоря, а свети дух говори"/ или възклицания /"оле, дивно чудо! оле, чудо!"/. Естествено е при такъв тип текстове да се очаква ритмо-синтактична и интонационна организация на текста, която се постига в по-голяма степен чрез втория - интонационен - принцип. Отделни места от творбите звучат като заклинания, още повече, че представляват сплав между библейска образност и фолклорни мотиви.

В заключение трябва да се подчертае, че мястото и ролята на апокрифните пророчества в историята на българската литература през XI-XIII в., във византийско-българските литературни връзки от същия период и в развоя на средновековните културни процеси все още предстоят да бъдат прецизно анализирани и осмисляни. Разгледаните съчинения поставят и проблеми, които засягат структурата на съзнанието на средновековния човек, на типа социално поведение, намерило отражение в тях. Функциониращи в широките рамки на "низовата" книжнина, те разкриват взаимодействието на библейската апокалиптика и есхатология с фолклорното и митологическото съзнание на народните маси. Като изява на народната култура апокрифните пророчества хвърлят светлина върху формите, средствата и продуктивните модели, в които се вгражда народностното съзнание на прелома между две епохи. Като част от старобългарската писмена традиция, те са доказателство за непрекъснатостта на книжовното творчество през вековете на византийското владичество, израз на идейната и литературната приемственост между Първата и Втората българска държава.

БЕЛЕЖКИ

1. За приноса на българските изследователи срв. Ангелов, Д. Общество и обществена мисъл в средновековна България /X-XIV в./. С., 1979, 275-277; Тъпкова-Заимова, В., А.Милтенова. "Пророчествата" във византийската и старобългарската книжнина. - Старобългаристика, 1984, 3, 23-32; Тъпкова-Заимова, В. Търново между Ерусалим, Рим и Цариград. /Идеята за престолен град/. - В:Търновска книжовна школа, 4. Културно развитие на българската държава /краят на XII-XIV век/, С., 1985, 249-253 и пос.библиография; Милчева, И. Развой и иконографски аспекти на богоявленията на пророците

Исаия и Йезекиил във византийското изкуство. Канд.дисертация /машинопис/. С., 1986 и др.

2. Вж. общо Bousset, W. Der Antichrist in der Überlieferung des Jedentums, des Neuen Testaments und der Alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse. Göttingen, 1895; Volz, P. Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Tübingen, 1934; Rowley, H. The relevance of apocalyptic. A study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation. 2-e ed.. Londres, 1947 etc.

3. Alexander, P. The oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in greek dress. - Dumbarton oaks studies X.. Washington, 1967; Lolos, A. Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Meisenheim am Glan, 1976; Idem. Die dritte und vierte Redaktion des Pseudo-Methodius. Meisenheim am Glan, 1978, etc.

4. Alexander, P. Medieval Apocalypses as Historical Sources. - American Historical Review, 73, 1968, 4, 997-1018; Podalsky, G. Byzantinische Reichseschatologie. München, 1972: Alexander, P. Historiens byzantins et croyances eschatologiques. - Variorum Reprints, 1978, XV, p.1 sq.

5. Апокалиптика и есхатология са различни понятия по отношение на средновековната писмена традиция: апокалиптиката в стария и новия завет разкрива колективните съдбини на света по време на второто пришествие; есхатологията е дял от християнското богословие, който обяснява последните неща / ἔσχατα / от индивидуалната човешка съдба.

6. Милтенова, А., М.Каймакамова. Неизвестно старобългарско летописно съчинение от XI век. - Старобългаристика, VII, 1983, 4, 52-73.

7. Срећковић, П.С. Зборник попа Драгоља. Садржина и пророштва. - Споменик Српске краљевске академије, V, 1890, 10-11.

8. Цит.съч., 12-13.

9. Цит.съч., 17-20.

10. Стојановић, Л. Стари српски хрисовули и акти, биографије, летописи, типици, поменици, записи и др. - Споменик Српске Краљевске, академије, III, 1890, 160-193; Иванов, Й. Богомилски книги и легенди. С., 1970, 180-187.

11. Срећковић, П.С. Пос.съч., с.12. Освен в Драголовия сборник от XIII в., неизвестни и непубликувани преписи от съчинението се намират в: сб. № 241 от сбирката на Хлудов, ГИМ - Москва, XV в., л.132б-134б; сб. № 13.3.19 от сбирката на Сирку, БАН - Ленинград, XV в., л.200б-204б; сб. № 97 от Пантелеймоновия ман. на

Атон, XVIII в., л.18-20 и др. При съпоставката между преписите се установява, че текстът в Драголовия сборник представлява отделна редакция.

12. Срећковић, П.С. Пос.съч., 15-16. Друг препис от съчинението публикува Тихонравов, Н.С. Апокрифическия сказания. - СБОРЯС, 58, СПб, 1895, № 4, 29-31. Непубликуван и неизвестен препис от творбата се съдържа в сб. № 1161, ЦИАМ - София. XVI в., л. 136а-139б.
13. Милтенова, А. "Сказание за Сивила". Археографски бележки, текстологическо изследване, издание на текста. - Старобългаристика, VIII, 1984, 4, 44-72.
14. Срећковић, П.С. Пос.съч., 14-15; Радойчич, Г.С., Пандехово сказание 1259 г. /О Византии, татарах, куманах, русских, венграх, сербах, болгарах/. - ТОДРЛ, XVI, М-Л., 1960, 161-166; Георгиев, Е. Литературата на Втората българска държава. I. Литературата на XIII в. С., 1977, 244-254; Лазаров, Ив. Пророческото сказание на българския книжовник Пандех като исторически извор. - Търновска книжовна школа, 4. Културно развитие на българската държава - краят на XII-XIV в., С., 1985, с.310-317.
15. Милтенова, А. "Разумник-Указ". Текстологическо изследване. Издание на старобългарския текст. - Старобългаристика, 1986, 4 /под печат/. Из литературата за съчинението: Сырку, П.А. Zur mittelalterlichen Erzählugsliteratur aus dem Bulgarischen. - ASlPh, 7, 1884, p. 79; Nachtigall, R. Ein Beitrag zu den Forschungen über die sogenannte "Бесѣда трехъ светителей". - ASlPh, 23, 1901, p.53; История на българската литература. I. С., 1962, с.185; Георгиев, Е. Литература на изострени борби в средновековна България. С., 1966, с.128; Ангелов, Б.Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. Т.2, С., 1967, с.57; Radojčić, D. Juznoslovenski stari test o tri carstva na svetu. Knjizevna zbivanja i stvaranja kod srba u srednjem veku i u tursko doba. Novi Sad, 1967, 33-36; Pope, R. Bulgaria. The Third Christian Kingdom in the Razumnik-Ukaz. - Slavia, 1974, 2, p.146 sq.etc.
16. Гюзелев, В. Възобновяването на българското царство в средновековната книжовна традиция. - В:Средновековна България в светлината на нови извори. С., 1981, 42-50; Тъпкова-Заимова, В. Българо-византийските отношения и концепциите за "втория" и "третия" Рим. - Studia Balkanica, Изследвания в чест на акад. Николай Тодоров, 17, 1983, 32-34; Милтенова, А. Неофициалната

книжнина през XIII век в контекста на идейните и литературните тенденции на епохата. - В:Търновска книжовна школа, 4. Културно развитие на българската държава - краят на XII-XIV век. С., 1985, 102-114.

17. Различието между тях се подчертава от Giambelluca Kossova, A., Osservazioni sulla tradizione paleoslava della Visione di Isaia: coincidenze e divergenze con la tradizione testuale dell'Ascensione di Isaia. - In:Atti dell'8 congresso internazionale di studi sull'alto medioevo. Spoleto, 1983, 168-169.
18. Веселовский, А.Н., Опыты по истории развития християнской легенды. - ЖМНП, ч.178, 1875, 283-331; Vasiliev, A.A. The emperor Michael III in apocriphal literature. - Byzantina metabyzantina, I, 1946, 237-248; Alexander, P. The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its mesianic origin. - Journal of the Warburg and Cortauld Institutes. vol. XLI, 1978, 1-15.
19. Alexander, P. The Oracle of Baalbek, 19-22.
20. Volz, P. Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde, 4-10.
21. Снегаров, Ив. Кратка история на съвременните православни църкви, I. С., 1944, 10-12; Аверинцева, С.С., Хилиазъм. - В:Философская энциклопедия. Т.5, М., 1970, с.435.
22. Вж. общо Станчев, Кр. Стилистика и жанрове на старобългарската литература. С., 1985, 24-29.
23. Вълчанов, Сл. Тълкуване на книгата на пророк Даниил. С., 1975, 4-8.
24. Истрин, В.М., Откровение Мефодия Патарского и апокрифическия Видения Даниила. М., 1897, 253-255.
25. Thomson, F. The slavonic translations of Pseudo-Methodius of Olympu Apocalypsis. - In:Търновска книжовна школа, 4. Културно развитие на българската държава - краят на XII-XIV век. С., 1985, 143-173.
26. Вж.Sacur, E. Sibyllinische Texte und Forschungen. Halle, 1898; repr. Turin, 1963 и посочената там библиография.
27. Mango, C., The Legend of Leo The Wise. - Зборник радова Српске академије наука, LXV, Византолошки институт, књ. 6, 1960,59-93.
28. Alexander, P. Medieval Apocalypses as Historical Sourses. - American Historical Review, 1968, 73, 997-1018; Кривов, М.В. Откровение Псевдо-Мефодия Патарского как отражение народных взглядов на арабское нашествие. - Византийски временник, 1983, 44, 215-221.
29. Alexander, P., The Oracle of Baalbek, 136-137.

30. Alexander, P. Les débuts des conquêtes arabes en Sicile et la tradition apocalyptique Byzantino-Slave. - In:Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire, London, 1978, 5-35.
31. Mango, C., The Legend of Leo the Wise, 61-62, 71.
32. Каймакамова, М., "Български апокрифен летопис" и значението му за българското летописание. - Старобългарска литература, 15, 1984, 51-69.
33. Иванова, Кл. За Хилендарския препис на първия Симеонов сборник. - Старобългарска литература, 5, 1979, с.59,67,69-70.
34. Загребин, В.М., О произхождении и судьбе некоторых славянских палимпсестов Синая. - В:Из истории рукописных и старопечатных собраний /исследования, обзоры, публикации/. Л., 1979, с.65. Текстът е издаден от Срезневский, И.И. Древние славянские памятники юсового письма. СПб., 1886, 406-416.
35. Thomson, F. The Slavonic Translation of Pseudo-Methodius, 143-155.
36. Каймакамова, М. Две старобългарски летописни съчинения от XI в. - Исторически преглед, 5, 1976, 86-96; Милтенова, А., М. Каймакамова. Неизвестно старобългарско летописно съчинение от XI век, 67-68.
37. Срећковић, П.С. Зборник попа Драгоља, 10-20.
38. Милтенова, А. Към характеристиката на българската литература през XV-XVII век /сборници със смесено съдържание/. Канд.дисертация /машинопис/. С., 1982, 217-236.
39. Ангелов, Б.Ст. Три исторически разказа. - Известия на института за история, XIV-XV, 1964, 475-494; Мутафчиева, В., "Предсказанията" за края на Османската империя. /Към въпроса за руско-балканските връзки през XIX в./. - Studia balkanica, 8, 1974, 109-118.
40. Picchio, R., Compilation and Composition: two levels of Autha ship in the Orthodox Slavic Tradition. - Cyrillomethodianum, V, 1981, 1-4.
41. Каймакамова, М. Две старобългарски летописни съчинения от XI в., 86-96; Българската държавна традиция и старобългарското историко-летописно творчество /VII-XII в./ -В:България 1300. Институции и държавна традиция. С., 1982, 321-322.
42. Милтенова, А. Неофициалната книжнина през XIII век в контекста на идейните и литературните тенденции на епохата, 106-108.
43. Милтенова, А., М.Каймакамова. Неизвестно старобългарско лето-

писно съчинение от XI век, 52-73.

44. Милтенова, А., "Сказание за Сивила", ..., 44-72.
45. Пос.съч., 51-52.
46. Веселовский, А.Н. Опыты..., - ЖМНП, ч.183, 1876, 251-255; Топоров, В.Н. К реконструкции мифа о мировом яйце /на материале русских сказок/. - Ученые записки Тартуского Гос. у-та, вып. 198 /Труды по знаковым системам, т.III/, Тарту, 1967, 81-99; Шаханович, М.И. Первобытная мифология и философия. Л., 1971, 146-150.
47. Бешевлиев, В. Началото на българската държава според Апокрифен летопис от XI век. - В:Средновековна България и Черноморието /Сборник доклади от научната конференция Варна - 1980/. Варна, 1982, 39-45.
48. Съвсем наскоро Гергова, Е. Михаил Воин, Михаил каган и Борис-Михаил - литературно-просопографски наблюдения. Доклад на Кирило-Методиевските четения в СДУ "Климент Охридски", ФСФ, Катедра по Кирилометодиевистика, 1986, допусна, че образът на Михаил може да се идентифицира със Зетския владетел Михаил /1046-1081/, син на Стефан Воислав /1018-1045/, водил борба против печенезите; бива му дадена титлата протоспатарий от византийския император.
49. Aune, D.E. Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World. Michigan, 1983.
50. Милтенова, А. Неофициалната книжнина през XIII в., 108-110.
51. Златарски, В. История на българската държава през средните векове. Т.3, С., 1972, 462-463.
52. В посланието на Теодор II Ласкарис с "лъвче" е наречен младият български цар, а с "лъв", както вече се отбеляза, се означават латините. Символичните означения на животните могат да се тълкуват и в най-общ библейски смисъл - нелогичното поведение на животните в "последните времена" /Исаия 11, 6; 65, 25/.

ГУННАР СВАНЕ
/Дания/

ЕДИН РЪКОПИС С ПО-КЪСНАТА РЕДАКЦИЯ НА СЛАВЯНСКИЯ "ФИЗИОЛОГ" В КОПЕНХАГЕНСКАТА КРАЛСКА БИБЛИОТЕКА

I.

В Копенхагенската Кралска библиотека под сигнатурите "Нова кралска сбирка 147ъ-2°"и съответно "Нова кралска сбирка 553с-4°" се пазят два руски сборника със смесено съдържание, писани на църковнославянски през XVII в. Те съдържат между другото и две различни редакции на средновековния "наръчник" по естествознание: Физиолога. Тези две редакции в научната литература често биват означавани като "руска" и "южнославянска" - в действителност става дума за славянските преводи или преработки на александрийско-гръцкия и на византийския Физиолог съответно от II-III в. и от V-VI в. Първообразите на славянските версии на Физиолога се датират към X-XII и към XIV-XVI в.

В доклада си пред Третия Българо-скандинавски симпозиум - Варна'85 изложих резултатите от проучването си върху Копенхагенския ръкопис 147ъ, означен като H_1 /Physiologus hafniensis/.[1] По-долу ще изложа наблюденията си върху : Копенхагенския препис на Физиолога от сборник 553 . Този ръкопис съдържа славянския превод и преработка на Физиолога от по-късната гръцка /византийска/ редакция.

В края на миналия век редица руски учени посвещават усилията си на славянския Физиолог. А.Карнеев успява да докаже, че най-старинната известна ни гръцка редакция на произведението е запазена в първоначалния старобългарски превод, достигнал до нас само по руски преписи.[2] Карнеев показва и по-късните гръцки /византийски/ редакции на Физиолога по църковнославянските им преводи и варианти, но тези "покварени" текстово бестиарии, съхранили се главно в южнославянските паметници, привличат по-слабо вниманието му. На чешкия учен Г.Поливка са пада заслугата за сравнителното изследване на по-късната версия на Физиолога, която така живо онагледява интереса към античното алегорично естественонаучно съчинение, възникнал през XVI и XVII в.[3] Най-задълбоченото изследване на славянските текстове, отнасящи се към по-късния, византийски Физиолог, представя монографията на Ст.А.Гечев от 1938 г.[4]

Досега пълният текст на по-късната славянска редакция или части от него са били печатани въз основа на шест ръкописа, всички от

южнославянски произход. През XVI в. са правени два сръбски преписа: един в Софийската Национална библиотека /в литературата означаван като с, издаден от Лавров в 1899 г./ и един в сборник, принадлежал първоначално към Шафариковата сбирка, а сега съхраняван в Пражкия Национален музей /съкращаван със š/. От същия период е и смесената сръбско-българска редакция в един Виенски сборник /w/. Последните два ръкописа /š и w/ не са били обнародвани изцяло, но в студията на Поливка от 1892 г. са цитирани почти напълно. От XVI в. е и средно-българската редакция в Панагюрски /Дринов/ сборник /Д/, собственост на Софийската Народна библиотека и издаден от Гечев в 1938 г. Познати са два по-късни ръкописа от XVI-XVII в., сръбска редакция: отчасти по сборник от сбирката на Кукулевич /К/, издаден от Новакович, 1879 г., отчасти от Тиквешкия сборник /означен от Поливка със s, а от Гечев с т/, печатан от Начов в 1890 г. Несъмнено има и още ръкописи със славянски текст на Физиолога по късната византийска редакция, между другото и румънския църковнославянски извор , които са послужили за основа при превода на румънски.[5]

Към тази група славянски ръкописи трябва да се прибави и Копенхагенският H_2, съдържащ руска редакция.

Ръкопис 553с е сравнително добре запазен сборник от 770 листа, писан на хартия от различно качество и от множество ръце, грубоват , на места небрежен, но относително четлив скоропис и последователно отбелязани ударения. На места почеркът е неясен поради повреда на материала, изглежда от влага. Подвързията е кожена с отпечатан на гърба текст: Собраніе древнихъ рукописей. Липсва титулната страница, на първия лист отгоре стои: **человѣче, что бого̀у даешн, вогъ даешн.**

Съдържанието е смесено, главно историческо. Летописната традиция е застъпена от Новгородския Софийски временник /до 1380 г./, извадки от Киевската хроника и Псковските анали; историческите разкази обхващат: нападението на Москва от Тохтамиш /1382/, походът на Темир Аскан срещу Москва /1395/, нападенията на Стефан Батори срещу Псков /1577, 1581/, убийството на царевич Дмитрий Иванович Углецки. Разказите за пътешествията включват пътуването на Позняков до Константинопол и Ерусалим /1558-61 г., отчасти представено като повест на Коробейников от 1582-83 г./, пътуването на новгородския архиепископ Антоний до Константинопол /1200/, разказът за Атонските манастири /1555/, посещението на Андрей Шеин и Василий Алексиев при турския султан /1570/, пътешествието на Иван Петлин до Монголия и Китай /1618/. Останалите текстове се отнасят за чудотворните икони

на Богородица в Тихвин /1383/ и Вороноч /1563/, за мъченичеството на Иван Нови при Алишунар в Казан /1529/, включени са още Словото на Данил Заточеник и повестта за иверската /грузинската/ царица Динара /Тамара/. Преписът на Физиолога е поместен в началото на сборника, на л. 1-30б, без общо заглавие и с въвеждащо **слово за ерлвицѣ**. На л.31 започва друг текст: три слова **w прекрасномъ Іосифе.**

Още Срезневски се запознава със съдържанието на Копенхагенския сборник 553с[6]. Текстът на Физиолога във вариант H_2 обаче не е бил проучван или издаван.

От направения по-горе бегъл преглед на съдържанието в сборник 553с личи, че отделни текстове произхождат от XVII в. /най-късният е датиран в 1661 г./, но преобладаващата част е от XVI в. Преписът на Физиолога не може да бъде датиран с точност, но можем да допуснем, че е текст от XVI в., копиран през XVII в., в такъв случай би трябвало да отнесем H_2 към същия период като К и Т.

Какво е мястото на H_2 между останалите ръкописи, съдържащи късната южнославянска редакция на византийския Физиолог?

II.

В H_2 са налице 22 /23/ разказа, подредени съответно: 1. Яребицата - л. 1.2-1б.2; 2. Гургулицата - л. 1б.2-2.3; 3. Гълъбът - л. 2.4-12; 4. Змията - л. 2.13-3.10; 5. Волът - л. 3.10-3б.13; 6. Еднорогът - л. 3б.14-4б.4; 7. Паунът - л. 4б.4-5.10; 8.Грифонът - л. 5.11-5б.2; 9. Усойницата - л. 5б.3-6.4 /срв. № 22/; 10. Лисицата - л. 6.5-6б-15; 11. Лястовицата - л. 6б.16-17; 12. Жабата - л. 7.1-6; 13. Пчелата - л. 7.7-7б.3; 14. Вълкът - л. 16б.17-17.3; 15. Жеравът - л. 17-13-18.1; 16. Морският таралеж - л. 18.2-14; 17. Еленът - л. 18.14-18б.17; 18. Моржът - л. 19.1-19б.10; 19. Орелът - л. 19б.11-20.13; 20. Лешоядът - л. 20.13-21б.7; 21. Кълвачът - л. 21б.8-23.2; 22. Папунякът - л. 23.3-23б.7; 23. Усойницата - л.23б.8-25.12 /и 5б.3-6.4/. От списъка веднага се хвърля в очи небрежният начин на преписване - възможно е обаче подредбата да е била нарушена още в първоизточника. Разказът за Усойницата е накъсан, един фрагмент се явява като номер 9, докато пълният текст е поместен като номер 23. Означението показва, че между Пчелата и Жерава има интерполация: текстовете не принадлежат на Физиолога, с изключение на откъса от разказа за Вълка. След последния разказ /№ 23 за Усойницата/ ръкописът продължава на л. 25.13-30б.1 с изложение, което няма нищо общо с Физиолога, макар че преписвачът очевидно е бил убеден в про-

тивното: остатъкът от л. 30б е празен, едва на л. 31 започва следващият цикъл в съдържанието на сборника: словата за Йосиф.[7]

Списъкът в H_2 не съдържа животни, които да не са известни и от останалите южнославянски физиолози. От друга страна обемът на разказите в H_2 не е съвсем еднакъв с останалите ръкописи: Яребицата липсва във w и c, Гургулицата във w и c, Гълъбът във w и š, Волът т, w и c. Еднорогът в т и С, Грифонът в Д, К, Т, w и С, Лястовицата в С, Жабата в š и с, Пчелата в т, š и с, Жеравът в С, Морският таралеж във w, Еленът в š, Моржът в Д и С, Орелът в Д, Лешоядът в Д, Т и С, Кълвачът в С, Папунякът в Д и С, Усойницата в С. Такива животни като Кълвача, Папуняка, Моржа, Усойницата, Морския таралеж, Жерава, Вълка, Вола, Пауна и Пчелата са характерни за византийския физиолог, останалите животни в H_2 са познати и в по-архаичния гръцки физиолог.

При все че числото на описаните животни и характеристиките им в H_2 не съвпада напълно със съответните данни от останалите ръкописи, това не е определяща отлика между H_2 и останалите ръкописи, доколкото броят на животните и описанието им се колебае и в останалите южнославянски версии на физиолога, сравнени помежду им.

Порядъкът на разказите за животни в H_2 също не играе определяща роля за отношението между този ръкопис и останалите паметници, с които го сравняваме, доколкото редът на статиите и в тях не е твърдо установен. Би трябвало все пак да се отбележи, че последователността Морж-Орел-Лешояд е обща за H_2 и ръкописите к и w, обща за същите ръкописи е и последователността Кълвач-Папуняк. Четивата за Гургулицата, Гълъба и Змията в Т са подредени като в H_2, само че в обратната последователност, същото се отнася и за четивата за Усойницата и Лисицата, Лястовицата и Жабата. H_2 съвпада с š по отношение на подредбата на четивата за Яребица-Гургулица, Змия-Вол /така е и в К/, Паун-Грифон, Вълк-Жерав, Морски таралеж и Морж-Орел. Четивата от H_2 и Д съвпадат с отрязъците Яребица-Гургулица-Гълъб, Змия-Вол-Еднорог-Паун, Усойница /фрагмент № 9/-Лисица-Лястовица-Жаба-Пчела, Вълк-Жерав-Морски таралеж. Еднаква подредба на статиите Лисица-Лястовица-Жаба-Пчела има в H_2 и К. Ако се вземе предвид голямото разнообразие във вътрешната последователност на разказите за животни от различни ръкописи, не би трябвало да отдаваме прекомерно значение на такива съвпадения. Правят впечатление обаче преобладаващите съгласувания в порядъка на четивата, така както са представени в H_2, от една страна, и š, особено Д, от друга.

Нито една от южнославянските версии на византийския физиолог

/включително и H_2/ не отговаря напълно на някой или на някои от гръцките оригинали, засвидетелствувани в общо 33-те ръкописа, известни ни засега.[8] Причината може да бъде в това, че славянските текстове се опират на все още неоткрити гръцки текстови варианти. Обяснението обаче се крие по-скоро в отношението на славянските преводачи и не на последно място преписвачи, които са се отнасяли извънредно свободно към първообраза си. Така е възникнала поредицата от отклоняващи се повече или по-малко един от друг текстови варианти, за които са характерни съкращенията, разтегливите парафрази и смесването на детайлите чрез прехвърляне отличителните белези на едно животно към друго. В обкръжаващото гъмжило от запазени варианти внасят ред Поливка и особено Гечев. Днес няма съмнение, че по-късният, така наречен южнославянски Физиолог като преработка на византийския, ни е засвидетелствуван в две различни главни редакции: една по-пълна, представена в ръкописите С, š, Д, и една, силно съкратена във w и т; според Гечев текстът в К заема междинно положение спрямо двете групи.

Остава да определим мястото на H_2 от Копенхагенския ръкопис сред останалите южнославянски варианти на византийския Физиолог.

III.

Сравнението показва редица отклонения на H_2 от южнославянските Физиолози със съкратен текст: т, w /и к/. Срв. следните примери: **Горълица ес'ть любезлива о мужи** 16.3 /Гургулицата/. Същата дума е налица и в Д: **любѣзлива (ш мужи)** , докато в Т има: **любьзьма (о моужи)**; във w липсва това четиво. š предава тази характеристика със свои думи: **имать велми любовь съ мѫжем своим.**

В разказа за Пчелата се казва, че нейната работа /т.е. събраният восък/ служи да освети светите църкви, с това тя допринася за спасението на християнските души. Текстът продължава в H_2: **ни пасбщю ни шв'лачащею, то ес'ть дагш вшл'шее шт всѣго[...] чловѣкъ ради бысть** 7.13-16. Почти буквално повторение намираме и в Д; и в двата случая текстът е неясен. В Т разказът е изпуснат, но w има: **ни ю**/излишно/ **пасеть ю, ни ю шблачить, тои дадѣ богъ Ш всѣхъ, за чловѣка ради быст .** И този израз не е съвсем разбираем, но допуска тълкуване в смисъл, че Бог е дарил човека с Пчелата, която не ще ни паша, ни облекло.

За Моржа в H_2 се казва, че: **в'зор его ес'ть шко и рыва** 19.7, същото се повтаря и в š . Във всички други кратки редакции /w, т, к/ тази характеристика гласи: **юсть (бо) (вьзорь юго) шко**

и конь, като се добавя, че животното върви по морското дъно, има грива и конска опашка, но гърбът му е като на риба.

И завыстъ са во и[е]в[е]сныа силы і падаетъ на шкрите камени 19б.16-20.1 /Орелът/. Единствен от южнославянските текстове на Физиолога H_2 предлага в текста неочакваното **силы.** w, т имат: **въ небеса,** Т: **ov висшюу невесною.** В š стои: **въ высотоу** /Разказът липсва в Д/. - След съюза **I** в този цитат останалите текстове добавят, че след полета си в небето Орелът възвива на изток към Райското блато /**породно блато. породнѣ блато**/и едва след това се казва, както в H_2, че птицата кацба на камък. Освен в H_2 разширението липсва и в š. Думата **шкрите** е трудна за тълкуване - w има: **на простоу каменоу**, š: **на твръдем камени.** Може би става дума за погрешно написване в H_2: **оукроутьи**- 'твърд' е заменено с **шкрит-.**

Походитъ въпъ [въ] тѣкбю землю 21.4-5 /Лешоядът/; така и в š. Разказът липсва и в Т, докато w има разночетение: **попдѣтъ въ тивовоу пропасть.** Смисълът се разбира само с помощта на гръцкия текст: *κατὰ τὴν ἑῴαν γῆν* 'в земята на изгрева' /т.е. на Изток/. Същият израз се среща и в разказа за Грифона: *οὗτος μὲν ἵσταται ἐν τῇ ἑῴᾳ γῇ εἰς τὸν λιμένα τοῦ Ὠκεανοῦ ποταμοῦ* предаден с: **..во тиапіи земли в рѣцѣ пикапьс'тей.** Славянският преводач не е разбрал смисъла. Освен H_2 само š включва разказа за Грифона; тук преписвачът е опростил текста до: **таже юстъ въ тиїи земли въ рѣцѣ тидисцеи.**

В разказа за Усойницата се срещат повече примери за несъгласуване между H_2 /и š, Д/, от една страна, и кратката версия във w, Т / и К/. Напр.: **Что ливо пазираетъ, все изгибаетъ. и конѣ дѣломъ то ѳхватѣетъ исполитъ** 24.6-8. Подчертаните думи /'по какъв начин?'/ липсват в š, Д, но липсват в Т, w и К. - Глаголът **ѳхватѣетъ** е характерен за H_2 и Д, докато в Т, w, К срещаме синонима **оулавлиютъ** /в š по-несполучливото **погѣвлаетъ**/. - Думата **исполитъ,** която се среща многократно по-нататък в текста, е характерна за H_2 и Д /в другите текстове е употребена думата **ловьць**/. Значението ѝ отговаря на *γύγας* 'исполин; великан', но тук превежда *ἐπῳδός*/*ἐπαοιδός*/ 'заклинател; баяч /помагащ чрез магьоснически песни/'; от разгръщането на разказа става ясно, че ловецът прибягва до вълшебства, за да се приближи до животното. В H_2 приближаването на ловеца до Усойницата е описано по следния начин на л. 24.16-24б.5: **Отдалеча заповѣдаше са и привликити са тому. лѣкать же имѣлѣ на нь и сижѣетъ,тои изгоритъ. Второе лѣчитъ и исѣшитъ(исѣшитъ) того, до четвертого лѣчениа не сожѣетъ того. До.ѯ.пагш лѣканиа не возможетъ имати огнь. такожде приѣ'ликает' са к неи.** Въпреки известна неяснота в описанието, става дума за следната ситуация. За да се наложи над

змията /в действителност това е дракон или бълващ огън змей/, ловецът е надянал вълшебно предпазно облекло от напоена с оцет трева, а вместо оръжие държи седем омагьосани клонки имел /в гръцките текстове се казва само "зелени клонки"/. Всеки път, когато ловецът протяга ръка с една от клонките, змеят издишва огън, но с всяка клонка силата на огъня намалява и на седмия път огненото дихание е толкова слабо, че не успява да подпали имеловата клонка на ловеца. Едва тогава той успява да се доближи до чудовището. Действието е описано най-добре в H_2 и Д, донякъде и в š. В T, w и K обаче разказът е много неясен, срв. в K, където има само: **(Откладаетъ се человѣкъ вса въ зелепоу травоу, а топитъ травоу оутомь и приходитъ отъ ветра,) дльгъ пръть въземь и крѣчитъ гласомь великѣмь. аспидь поушаетъ отъ .д. и .в. и .г., не опалитъ человѣка..**

Рядко H_2 се съгласува с изложението в съкратените редакции на текста, в тези случаи вариантите въобще са отдалечени доста един от друг. Тук спадат случаи като:

.. да аще есть дбп'но дрѣво, исклѣветь і вселитъ са 22б.9 /Кълвачът/. Думата **дбп'но** се среща и в K, докато останалите южнославянски текстове имат варианти като: **бѣло, слабо, славодопльно, мякко.**

.. і вселитъ са во нь и тъ превьіваетъ 22б.10 /продължение на горния цитат/. Тъй като местоимението се отнася за дървото /**дрѣво**/, би трябвало **нь** /вм. **не, него**/ да бъде грешка. Същата грешка според Поливка е налице и в T. Възможно е грешката да се дължи на изпреварване при преписването на пасажа: **в'селитъ са въ нь і тъ превьіваетъ**, който следва по-нататък в разказа /в H_2: 22б.16-17/. Но тук формата на местоимението е правилна, защото става дума за Дявола, вселил се в човека (**человѣкъ**).

Да где придетъ врема прощенію ихъ, г'де лежитъ жена гбм'но, земли изгораетъ около ея от д[ъ]шь тли 24.4 /Усойницата/. Тъй като началото на този разказ е загубено в Д, не е възможно да се уточни близостта между H_2 и Д. В пълната редакция, представена в š, вместо **гбм'но** е употребено: **в крьзѣ**. Тук H_2 се съгласува със съкратената редакция: w има: **лежитъ и гоумьно мѣсто**, в K е изопачено: **где лежитъ и згоумьно мѣста**. Думата **гоумьно** 'харман /с волове/' е принадлежала на първоначалния текст, за това свидетелствуват гръцките ръкописи: ὅπου ἂν κεῖται εἰς τόπον ἅλωνος '...където лежи на /мястото на/ гумното'. Във всички славянски текстове синтактичната постройка остава неясна.

Има примери, където кратките южнославянски версии на Физиоло-

га предлагат по-сполучливо разночетение от варианта, намиращ се в H_2. Така например:

Вѣда тихат' сѧ, да погнв'нетъ едитъ от нихъ, вл'юдетъ една дрѣга своегѡ и желаетъ егѡ до сѧ[е]рти и чис'тѣ водѣ не пиетъ 16.7 /Гургулицата/. Неподходящото **желаетъ** е погрешен препис на **жалоуетъ**, както се вижда от Т и Д.

Того ради вы еже житиемъ свѧтимъ, чл[о]в[ѣ]че, помни сѧ[е] - ртныі час 7.16-17 /Пчелата/. Изразът е безсмислен, както и фразата в Д: **того рад[и] в[о]гъ житъ своем.** Добър превод предлага W: **того ради въ животѣ своемъ ...** 'ето защо, докато си жив, човече..'

Ос'тани сѧ от злыхъ, і пріими сѧ за в'лагаа, да нѣ[е] д'вери не затворат' сѧ, і вневѣдѣ ос'тавеши 76.1-3 /Пчелата/. Смисълът е ясен: 'да не бъдат затворени вратите', срв. и в Д: **да не двери не затворат сѧ.** И в двата примера остава недообяснено какво е **нѣ[е], же.** По-понятна е формулировката във W: **да не вставиши [-еши] на вѣкъ ѿ божіѧ милостъ** /SIC!/.

В нѣкоен зем'ли ес'тъ рыва злата в'зѹромъ, ес'тъ во ен в'се златѡ 19.7-9 /Моржът/. В š намираме: **въ тои земли ѥстъ рыба злата възоромь,** което говори за нарушена последователност на разказа, доколкото местоимението /**тои**/ би трябвало да се схваща като отправка към упоменатата преди това страна. По-добър подбор на думите е представен в Т, К: **ѥстъ во в нѣкоемь мѣстѣ мора рыва мала златозарна,** по-кратко във W, но също сполучливо: **ѥстъ во въ некоеи земли рыба златозарна.** Последната фраза в H_2: **ес'тъ..златѡ** липсва в останалите текстове и може да се предполага, че е погрешно преписана.

Има примери и от обратния тип, където H_2 /и останалите ръкописи, спадащи към пълната редакция/ съдържат по-издържан превод от разночетенията в съкратената редакция. Напр.:

Приходитъ пи'дроте і пок'лонает' сѧ ако ц а рю едноюди в' годите 19.12-14 /Моржът/. Тук š предлага: **едитѣци** /по-доброто 'веднъж'/ **въ месецы.** Става дума за Моржа, който по подобие на морските риби се кланя пред Златната риба - фантастична алюзия за годишните движения на рибните пасажи към районите за хвърляне на хайвера, както се вижда и от продължението на текста. H_2 се съгласува š, при все че южнославянизмът **годите** погрешно е заменен с **месецы** в š. Думата **едноюди/едитѣци** без съмнение е вярната - в съкратените редакции има **двацѣ на годитѣ** във W, **двацѣ въ годите** в Т и К; думата **двацѣ** може да се приеме само ако се мисли за отиването и връщането на рибите.

Обичайното съотношение между H_2 и кратките южнославянски редакции на Физиолога е такова, че H_2 предлага по-подробен текст и може да бъде причислен към по-обширните версии, познати ни от вариантите в š и Д.[9] Налице са редица примери в подкрепа на това твърдение.

В разказа за Пауна в H_2 на л. 46.13-5.10 е включено едно подълго тълкувание, чиито основни мисли се свеждат до следното. Както Паунът се пъчи с хубостта си, така и човекът е склонен да съзерцава красотата си, да се възгордява и да забравя, кой е източникът на цялата тая хубост. Човек вижда златото и среброто, с което е накичен, а забравя да се притече на помощ на бедния. Човек би трябвало да използва божия дар да осигури вечен живот за душата си. Както бърза към лекаря, за да намери цяр за раната си, така би трябвало да бърза да лекува и душевните си рани. Независимо от дребните различия в детайлите, цялата тази ἑρμηνεία се повтаря и в š, при това изразите в H_2 и Д съвпадат изцяло - докъдето е представен текстът в двата ръкописа.[10] Срещу този вариант във w и Т стои едно кратко тълкуване, което изглежда силно сгъстено и нямащо нищо общо с текста в H_2.

На л. 17.14-17б.7 H_2 съдържа разказ за Жерава , който бди над ятото - това четиво с малки отклонения се повтаря във всички останали южнославянски паметници.[11] Най-голяма прилика с текста в H_2 има Д, който за няколко места е по-малко точен - **Совпрающимъ сѧ к' вечерѣ , ег'да вѣдетъ имъ спати** /Д:**пастыі**/.. 17.15-16, - **і д'рѣзи его провѣддит' сѧ і ос'терегѣт' сѧ. і паки д'рѣгии стрежет нх** 17б.5-7 /в Д липсва: **і паки..нхъ** /. Изразът **ег'да..спати** в горния цитат се среща в š и К, но липсва във w и Т. Специално един детайл във w се отклонява рязко по форма - става дума за жерава на пост, държащ в ноктите си камък, който ще изпусне, ако заспи, и вдигайки шум, по този начин ще спаси събратята си. От описанието в кратките редакции Т, К и š проличава по различни начини - че жеравите се сменят на поста, докато в H_2 и Д се намеква за това едва в заключителното изречение от горния цитат на л. 17б.5-7. Изобщо H_2 е най-близко до Д.

Ѥсть отпре лѣтъ вельми,а от половины ко шпаши яко и рыва 19.3-4 /Моржът/ - това описание в H_2 съвпада с š:**испрѣды і ѥсть лепъ велми, а отъ половине долѣ ѥсть яко рива ,** но липсва в останалите текстове. Непосредствено след това текстът в H_2 продължава с:**Ѥпотѣ имать тем'нѣю, ходит во в мори** 19.4-5. Изразът е изпуснат в š, кратките редакции w, Т и К имат само: **и ходит по дноу .**

На л. 20б.3-7 в H_2 има тълкувание към първото качество на Лешояда /способността да пости 49 дни/, към второто и третото качество на птицата също следват тълкувания. На този разгърнат текст в кратката редакция се противопоставя само едно просто заключително обяснение, във w и K то отговаря на първото обяснение от пълните редакции. Цялостният алегоричен строеж на четовото /срв. H_2 21. 10-21б.7, също и š/ е изоставен напълно във w и K.

Подобен подход се наблюдава и в четивото за Кълвача. На л. 22.3-22б.6 в H_2 е дадено подробно тълкование на първото основно качество на птицата /съживяването на пиленцата/, текстът е налице и в š, но по погрешка е поместен в четивото за Усойницата.[12] В кратките редакции w и T тази съставка липсва.

Аще ли ес'ть ча[о]в[ѣ]кꙋ, п'рихоⷣитъ во ц[е]рк[о]вь в'семь с[е]рдцемь, вѣжⷣⷣт дьаволъ от него, ала и от сѣсѣⷣ.. 22б.17-23.1 /Кълвачът/. Текстът изглежда леко съкратен в сравнение с š, ала предполага изпуснат израз 'не само' в предходния израз - срв. и š: **не паче** /излишно/ **тачію отъ него, нъ ...** В T и w текстът е още по-съкратен, това прави сравнението с H_2 безпредметно.

От изследвания на Поливка и Гечев е известно, че между южнославянските текстове на Физиолога съществуват множество различия във връзка с порядъка на иначе еднаквите детайли. Тези различия подкрепят групирането на текстовете на два главни типа: пълна редакция, представена в š, Д /С/ и съкратена редакция във w, T/K заема междинна позиция/.

В H_2, в четивото за Усойницата, се разказва за две основни черти на влечугото: 1) за да не отрови водата, то отделя отровата си преди да пие от нея; 2) когато бива преследвано от човека, скрива най-напред главата си, защото от нея може да възстанови тялото си, ако пострада опашката му. И двете качества се споменават във всички южнославянски версии, но редът им е различен. Един и същ порядък има в H_2 като в š и Д /вкл. и K/, обратен е редът в съкратената редакция от w и T. Текстуално H_2 е идентичен с Д.

Разказът за Лешояда в H_2 завършва с второто качество на птицата /окървавените нокти/ и етимологическо обяснение на името й, което няма смисъл в славянския контекст: **ꙗⷣтъ вꙑⷣтъ паречетъ сѧ.ꙗⷣме от ꙗⷣмꙑ на вꙑсотѣ нос'ходитъ** 20б.13-15. И текстът продължава: **да сѧ строитъ пред нимь вѣлѣⷣ дрѣги, ꙗко и ꙗⷣⷣзда велика перо на главе емѣ, грядетъ пред нимь і отводитъ его во м⟨и⟩р'шн** 20б.15-21.1. Във w и K светещото звездообразно перо на главата на птицата е споменато вече по-рано в разказа, - но в съкратената редакция е пропуснато да се спомене, че с помощта на перото птицата намира

плячката си /общ елемент в H_2 и š/. Порядъкът "нокти-перо" в кратката редакция е разменен с "перо-нокти".

IV.

От предходното изложение може да се направи заключението, че по най-съществените си особености текстът на Физиолога в H_2 се различава от текстовете, представящи кратката редакция - ^{w}, Т /и К/, и трябва да се отнесе към групата текстове, предаващи първоизвора в по-обстоятелствена, по-пълна и по-близка до първоначалната форма. Остава да се охарактеризира отношението на H_2 към š и д.[13]

Разказът за Яребицата е представен и в š, и в Д, но доколкото по-голямата част от текста не е включена в Д, то от последните три заключителни фрази и почти буквалното им съвпадение с края на четивото в H_2 не могат да се направят съществени изводи. В следната фраза от H_2 има и някаква грешка: **егъда сътъворитъ гнѣздѡ себе, не ѡ досыт сѧ,.. но ходитъ и крадетъ чюждаа дѣти изо многѡ гнѣзда** 1.3-6. В š текстът гласи: **егда съвіетъ гнѣздо свое и раждаютъ птица своа, и песитра юстъ своих птицих, нъ идет и покрадѣтъ и чюждаа птица**; сравнението показва, че **дѣти** в H_2 е вероятно погрешно вм. **птица**, което подхожда по-добре към непосредствено предходното **чюждаа**; остатъкът от повредения текст в H_2 не се подава на реконструкция. В израза:

.. егда сътвориши м[и]л[о]ст[ы]ня , тецы ко мнѡмѣ

1.11-12 съществителното трябва да се схваща като вин.ед.ч., срв. š: **милостиню**. Руският преписвач на H_2 вероятно е разполагал с образец, в който окончанието **-ня** е било пример за среднобългарското смесване на носовките /от **-нѫ** /.

В четивото за Гургулицата са налице множество очебийни съвпадения между H_2 и Д. Напр.: **егда тихат' сѧ, да погиб'нетъ едитъ от них** 16.5-6 - и Д има глагол **тихат сѧ** 'случва се'. Формата е български диалектизъм, произхождащ от гр. τυχαΰνει/τυγχάνει/ἔτυχε който не се среща в останалите текстове на Физиолога. **-..чис'тѣ водѣ не пиетъ** · 16.8, точно като в Д, но изречението е оформено различно в останалите текстове. - **Ох ти, многѡ грѣха ималь** 16.10-11 изглежда не на място в H_2. Причината е в това, че руският преписвач не е разбрал думата **отн** 'че' /от гр. ὅτι / в оригинала, като при това е изоставил и непосредствено предхождащите го думи; срв. и текста в Д: **не рѣци ѡтн много грѣха створих.- славен.вѣ. кратъ в нощи вога прославиетъ, а тъі помагн трищи во д'ни і нощи, в[о]га прослави, и праведниѣ нафѣчеши сѧ** 16.13-17; този покварен

превод се повтаря и в Д и доказва близостта на двата ръкописа: **славеи вї крат в' пощи в[о]га прославѣть. а ти помѣни трищи въ д'ни и в' пощи в[о]га,праведьнь наречеши сѧ.** В š текстът е поправен и гласи: **.. помени и прослави бога.вї.кратъ** и т.н. В крайна сметка текстът на Д и H_2 може да се приеме за по-близък до първоначалния, доколкото думата **славеи** е вероятно единствената запазена следа от отделно четиво за Славея. Подобно четиво липсва въобще във византийските ръкописи, но е засвидетелствувано в славянските, между другото в Т и К. Там се казва за Славея – също както и за Гургулицата, – че възхвалява бога дванадесет пъти. Според Гечев /стр. 81-82/ не е сигурно дали разказът за Славея е повлиял на разказа за Гургулицата или обратното. **Чл[о]в[ѣ]че , не завиждь-ви'ском красотѣ** 1б.17-2.1 с предполагаемо **завиждь жен'ском.** Глаголът **завидѣти** означава редовно φθονεῖν 'завиждам', но означава и ζηλοῦν стремя се към;'ревнувам' както в случая, или 'старая се да подражавам' като в H_2: **позав[ж]д гюрлицы** 2.3. В Д този отрязък започва с: **не виждь женѣском** /sic!/ **красотѣ** несъмнено погрешно, защото няма смисъл; по-нататък като H_2: **позавиждь гюрлицы .**

В главата за Гълъбите следното изречение от H_2 2.6-8 е напълно изопачено по смисъл: **В'си или гюспидари или ино ч'то, да покрыютъ тобѣ дрѣзи твои, да не погив'неши.** Първата дума вероятно е остатък от израз, който е запазен в Д на съответното място: **вьси заедно лѣтаютъ, да блюдѧт сѧ шт истрава, да тѣх не оуловит ,** остатъкът от изречението в H_2 обаче е без паралел в Д. От друга страна, тъкмо тази част от текста в H_2 има смисъл в цялостния контекст; тук се отправя предупреждение към оногова, който се осланя на богатството си и на закрилата на господаря си; това води само до високомерие в отношението към подвластните му. Но възгордяването означава падение; човек не знае кога е смъртният му час; вместо да се възгордява, би трябвало да се отнася по един и същи начин с господаря и слугата, да посреща и бедния, и богатия като гост. На цялата тази малка проповед в стила на паренесис от H_2 2.6-12 обаче съвсем не ѝ е мястото в разказа за Гълъбите, тя е пренесена от четивото за Морския таралеж.

Двете уводни изречения в разказа за Змията са съвсем еднакви в H_2, š и Д /вкл. и К/: **Змиа естъ люта вещь паче и в'сех вещеи, ѡдь гнѣвѣщи і лютос'ть от всякогѡ по многѡ. И сътвори в[о]гъ враждѣ межѡдѣ з'миа и чл[о]вѣком** 2.14.17. .- **Не ході съ адомь во с[ва]тѣю ц[е]рк[о]вь, да не формакосавещь са с[ва]тыіх или севѣ или ангѣ[г]ла своего отъ севе** 26.8-10 съдържа едно излишно са и погрешно

преписана глаголна форма, срв. Д: **не въходы съ надомь въ с[вят]жѫ ц[е]рк[о]вь, да не фармакосашн с[ва]тыхъ или себе или ангела своего отлжчнши w себе.** Глаголът **фармакосати** е българизъм със значение 'отравям' /от гр. φαρμακόω/φαρμάκωσα/;окончанието **-аещь** /и излишното **сѧ** / в H_2 се дължат на неразбирането на руския преписвач. Пред заключителното **отъ себе** H_2 пропуска и глагола, запазен в Д.- **вѣгаетъ многw, егда бw wврѣла гдѣ сохранити сѧ** 2б.13 е налице типична за късните църковнославянски текстове грешка **егда** вм. **еда** По-правилно е в Д: **вѣгает много еда во wврѣла...,**но и тук с погрешно **во** вм. **ви,** както изисква конструкцията, срв. в š и К: **еда ви се гдѣ сакрила.- ...она свиетъ тѣло свое и покрыетъ главою своею** 2б.16 съдържа неподходяща творителна форма; правилния израз намираме в Д: **главѫ своѫ** /š и К: **главоу свою,** w и Т: **главоу/.-..паки и стрбтъ со главою пздѣлитъ** 3.1 е лишено от смисъл с думата **строутъ**'струпей' вм. **троутъ** 'тяло' като в останалите текстове. Обяснение на грешката в H_2 може да ни даде К, където стои: **въсъ троупь;с-** би могло да бъде реминисценция от изпуснатото местоимение.

Освен в H_2 отделно четиво за Вола има само в š, Д /и К/. Изразът в H_2: **имать сердце напорливо и влбдъ велико имать** 3-14-15 съвпада напълно с Д, докато в š има вариант: **попирливо и влбдьливь ѥсть.- і или варѫтъ дрбгъ дрбга** 3б.4 е по-точно от **варѫтъ** в Д, което Гечев неубедително се старае да изведе от македонското барам 'търся'.

В главата за Пауна се разказва, че птицата се гордее с оперението си, но тъжи и се срамува от грозните си крака. В тази връзка изглежда нелогична следната фраза: **Тако ес'ть пабгъ нижа л'ѣпоту,хwдаи с к'расотою великою, срамлѣщше сѧ к'расwте своеи** 4б.8. Тя липсва във всички останали южнославянските варианти, с изключение на Д:**... срамлѣщи сѧ красотѣ своеи .**

Освен в H_2 отделен разказ за Грифона има само в š. В H_2 обаче текстът е засвидетелствуван фрагментарно, липсва обикновената ἑρμηνεία. В представения ни в š разказ четем, че Архангел Михаил заедно с Божията майка се моли за християните; затова човек би трябвало да спомня постоянно кой му е истинският доброжелател - светиите, никога да не забравя да окаже милостиня. Логическата връзка на това тълкование с останалата част от разказа за Грифона в предходния текст не е ясна. В гръцкия оригинал тази връзка е етаблирана, но алегорията е все пак пресилена: ὁμοίως δὲ καὶ τὴν θεότητα δύο γρῦ-

πες συμπορεύονται, τουτέστιν ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ καὶ ἡ ἁγία Θεοτόκος, καὶ δέχονται τὰς τοῦ ἡλίου φλέξις, τουτέστι τὸν τοῦ θεοῦ θυμόν, ἵνα μὴ τοῖς πᾶσιν ἐρεῖ "οἶδα ὑμᾶς", καὶ κατακαύσει ὁ θυμὸς αὐτοῦ. Подобно на Д и H_2 има едно по-обширно тълкование на разказа за Лисицата /H_2: 6.16-66.15/. Текстът се среща още в š, но погрешно разместен в откъса за Вола. **=..входитъ к ворожалницамъ і к вълхвиимъ гадаліа** 66.2-3; съответното място в Д има по-ясен синтаксис: **„къ вражильцам и къ влъхвамъ гатанію .** Същият пасаж в š е формулиран толкова различно от H_2, че сравнението е излишно.

От четивото за Жабата в H_2 е запазен само откъс - това е краят на тълкуването към т.нар. **слов[о] w жабѣ соущиѥ и водноѥ** в Д. Този фрагмент, с който започва текстът в H_2, гласи в Д така: **много добра створих, тако възпиет храмъ ако неправедно .** Става дума за ленивата водна жаба, която само търси удобничко място с изобилна храна; тя е алегоричен символ за лошия монах . Истинският монах е сравнен с пестеливата и закалена сухоземна жаба. Текстовете в Д и H_2 съвпадат почти напълно.

За Пчелата се казва: **паче всего бл[а]гъ ес'тъ плод ел, и не раздѣветъ [никто] дѣлѡ тоа** 7.9-11; в H_2 е изпуснато **никто** необходимо за логическата постройка на изречението, както е и в Д.

В разказа за Жерава тълкованието е дадено съвсем сбито във w и Т, представящи съкратената редакция на Физиолога; те се различават съществено от пълната редакция, позната между другото и по H_2. Най-подробното тълкование е налице в š , докато в H_2 и Д текстът е по-кратък. Идентичността на H_2 и Д е почти пълна /тълкованието е на л. 176.7-18/.

Морският таралеж е описан в H_2 с думите: **ѳс'тъ во ако клѣбокъ на кѣтѣ. [..] его ако ѳ ежа** 18.4-5. Празнотата е възникнала на мястото на думата **трѣса** 'бодли; четина', защото е останала неразбрана от руския преписвач. Сръбският преписвач на š също не е разбрал и е написал: **тр'стъ.** - Откъсът: **Да ег'да раздѣветъ, весь свѣрѣпит' сѧ в море, пріѣпраетъ камѥние і покрывает себе** 18.7 независимо от графиката се съгласува с формата: **въсверѣпѣет сѧ** в Д. Разночетенето в š е: **въстрѣпещетъ .** Разказът за Морския таралеж е непълен и се смесва с главата за Елена. Краят на тълкованието е изпуснат на мястото, където би трябвало да бъде поместен, и е включен в разказа за Гълъбите /2.6-12/. Почти буквално е съвпадението между H_2 и Д, докато текстът в š се различава, но основните теми са същите.

Четивото за Моржа липсва в Д, затова откъсът в H_2 може да се сравнява само с š /и kратките редакции/. За Моржа между другото се казва: **ѳс'ть во воинѣхъ мор'скиѣ в'сѣмъ рыбамъ** 19.6, при което е употребен типичен южнославянизъм /българизъм/ срещу **воєвода** в останалите текстове на Физиолога. Описанието на сезонните движения на рибите и хвърлянето на хайвера /19.14-19б.3/ е сходно в H_2 и š, докато останалите южнославянски Физиолози се различават на места доста съществено от тях.

Главата за Орела е отпаднала в Д, но се среща в š. Сравнението на текстовете между H_2 и š показва, че има почти пълно съгласуване. - **ѳс'ть шрелъ летающимъ вещем орел во ес'ть за** 19б.12-13; тук текстът в H_2 е изопачен. В š стои много по-правилното: **Орелъ юстъ лѣтещимь вещемь царь.-..и тогда сѣть очи его очищени вѣдѣть ако и млад** 20.5-6; правилната словоупотреба би била или **младъ**/за **очи**/ или **вѣдетъ**/отнасящо се за **орелъ**/; словоредът в останалите Физиолози подкрепя последното предположение.

В Д липсва разказ за Лешояда, затова е трудно да преценим правилността на неясните пасажи от H_2, доколкото текстът се отклонява от š. Първото качество на птицата /способността да издържа на глад/ е предадено в H_2 по следния начин: **Тако ему ес'ть дѣло. постити са, аще не обращетъ снедь, за .м.д'нии. И паки, ег'да обращетъ, за .м.литръ изѣдаетъ, да наполнѣ .м.пост** 20.16-20б.2. Текстът е забележимо изопачен, но не е възможно да бъде реконструиран с помощта на š, където има само: **и тако имать дело. аще не обрѣщетъ пищь да сѣдѣть, и постить се.м. дни .** Във w и K текстът продължава нататък така: **ѥгда обрѣщетъ** /w:**wбрѣтаетъ**/ **мышоу, що бы ыль** /w:**елъ**/ **за.м.дьни, тои изѣдаетъ за ѥдинѣ дьнь** /w: **за ѥдинъ нощь**/. Казано е в смисъл, че Лешоядът е в състояние да гладува /пости/ четиридесет дни, но ако намери мърша, която би му стигнала за 40 дни, я изяда на един път за един ден /или за една нощ/. Така както е запазен текстът в H_2, се подразбира, че Лешоядът се натъпква с намерената плячка, за да си възмести 40-дневният пост. **..та изгѣбивши по[сте].м. д'нии и за насосашь злѣ, ч'то еси дов'ро сот'ворилъ** 20б.6 с възможно диалектно южнославянско /българско/ произношение - под гръцко влияние - с **з-** вм. **с-** в **за**. В š темата за преяждането е още по-силна:..**и сиѣ погѣбливши постъ и всакъ добродетель твою .** В един не много ясен пасаж осносно лова на мърша за Лешояда се казва: **ѳг'да ста ѳст'рои г'дѣ мр[ь]ша, вап'сѣет' са ему десноѣ позѣ: пок'тие от к'рови скота того, та разѣѣѣетъ, ѣти мр[ь]ша естъ** 20б.9-13. Независимо от различията във w и K на това

място, идеята, както и в H_2 е, че десният крак на птицата по чудноват начин се оцветява от кръвта и по тази кръв намира пътя към мършата. Преписвачът на š предава изразите така: **егда бзритъ гдѣ мрьшь и въпасаетъ се, похититъ ю и окрывавитъ покти своеи отскота.** Вероятно мястото е покварено. Сръбският преписвач не се задоволил с гръцко-българския глагол **вап'сѣет'/въпсаетъ** (от βάπτω / ἔβαφα 'вапцам; оцветя') и е добавил **похититъ ю.** В резултат от това текстът на š е по-реалистичен и по-логичен: птицата първо намира трупа, после ноктите ѝ се оцветяват с кръв.

Четивото за Кълвача не фигурира в Д. В разказа от H_2 на л.22, 3-22б.6 е поместено изчерпателно алегоричното тълкование на първата отличителна черта на тази птица /грижата за децата/. На съответното място в š липсва този текст, но същите мисли са вплетени от същия ръкопис в разказа за Усойницата, макар и оформени по по-друг начин.[14] На л. 22б.12 в H_2 се говори за другото отличително качество на Кълвача /да пробива кората с клюн/. А в останалите южнославянски физиолози този детайл е поместен в началото на целия разказ.

Четивото за Усойницата в Д не е пълно - липсва началото, на което отговаря текстът от 23б.8-24.6 в H_2. **- закрывает себе с травѫ зелену и поливаетъ травѫ тѫ со ѡ[т]цтомъ за .ѯ. д'нии** 24. 10-12. На целия израз, в който се казва, че ловецът / **исполитъ**/ се покрива с трева и я полива с оцет, в Д съответствува само: **и покри тр'вѫ тѫ.** H_2 е по-близко до š: **прикрывъ и себѣ травою зеленою и посипаетъ травѫ оцтомъ .** И двата превода се различават от гръцкия оригинал: ποιεῖ δραγμὰς ἑπτὰ ἀπὸ βοτανῶν χλωρῶν, καὶ ἀποβρέχει αὐτὰς ἐν ὕδατι. От гръцкия разказ става съвсем ясно, че с тези седем стиски от зелени стръкове ловецът по-късно ще загаси огъня, избълван от змея; в гръцките текстове не се говори никъде за оцет. Дължината на пръта, с който се въоръжава ловецът в š и Д, е определена като **.ѳ.**, докато в H_2 се чете ясно: **.ѧ.**. В гръцкия оригинал дължината е 12 аршина. **- и приходитъ на очи ем от вѣт'ра, да не задѣт'ри д[ъ]ша ег'о от нед** 24.14-16. Ясно е, че ловецът се приближава към ламята по посока на вятъра, за да не бъде засегнат от пламъците, когато чудовището започне да бълва огън. Тази мисъл не е изразена експлицитно в Т, w и К, но в š стои: **да не задахнетъ ловца дъша аспидова .** На глагола **задѣт'ри** от H_2 в Д отговаря: **задѫтитъ,** което изглежда по-правилно: **заоудѫтитъ** би трябвало да съответствува на **заоудартитъ** 'удрям; засягам', срв. сръбското заударати 'мириша'. В гръцки има: ἵνα μὴ ὀσφραίνηται τὴν πνοὴν αὐτῆς **.- Отдалеча заповѣдавше са и приближитъ са** 24.16-17. Преди ловецът да се приближи до

опасното животно, той от разстояние извършва някакво действие, предадено със **заповѣдавше са.** В контекста този глагол остава неясен, по-добре смислово в Д: **наповѣдав'ши са** 'след като се показва, се остави да бъде забелязан'. В действителност ловецът извършва заклинания над ловните си принадлежности, бае им: ἀπὸ μακρόθεν γοητεύων. За това свидетелствува и текстът в š: **одалече бають.- ...лѣкать ѥ[е] пиѳлъ на пь, и сѫжеть, тои изгоритъ. Второе лѣчитъ и исбѫитъ** (= **исбѫитъ**) **того, до четвертого лѣченїа не сожеть того, до .ѯ. пагш лѣкаїа не возможеть имати огень** 23.17-23б.4. Глаголът **лѣкати** или **лѣчити** изглежда означава 'хвърлям; замерям'. Среща се само в Д и H_2. - На л. 24б.10-25.12 е поместена тази част от разказа, която в H_2 е преписана и на л. 5б.3-6.4. Преводът не е съвсем еднакъв на двете места, напр. **Такожде** /както и в Д/ **затъ|четъ уши [с]вои і очи** 25.3, но: **Таковсежде за тъ|четъ ѹши свои і очи** 5б.12. - **Локать от с[ва]т[а]тш еу[аггеліа] рѣчи ко подкомъ, і бгасить ихъ тако** 25.7-8 /=5б.16-17/ е непонятно, неразбираем е и Д: **,,лоукать шт с[вѣ]т о го еу[аг]г[е]лиа же рѣчи къ юдешиъ, и оугасѧт ихъ.** Връзката е ясна в š: **Лѣка въ светемь еуаггелы рѣче ка еврѣшмь бгаспути.**

От горестоящия преглед се вижда, че текстът на славянския превод и преработка на византийския Физиолог, така както е представен в H_2, принадлежи без съмнение към пълната редакция на произведението, позната ни от š и Д. В редица примери съвпаденията между H_2 и š са особено забележими, но за оценката на Копенхагенския ръкопис това има значение главно в случаите, където съответният текст липсва в Д /разказите за Грифона, Моржа, Орела, Лешояда, Кълвача, Папуняка, отчасти фрагменти за Елена и Яребицата, Пауна и Усойницата/. Доколкото запазените преписи ни дават възможност за сравнение между българския Д и преписания в Русия H_2, става съвсем ясно, че тези два ръкописа са толкова близки, че може да се говори за почти пълен идентитет. Установените незначителни различия обаче ни карат да мислим, че H_2 все пак не бива да се смята за пряко копие от Д. По-скоро и двата текста възхождат към общ първоизточник. Езиковият анализ на текста в H_2 не оставя съмнение за българския характер на неговия протограф.

V.

Известно ни е, че H_2 е бил преписан в Русия, но и без тези предварителни данни от езиковата преработка на материала личи руският произход на книжовника. Езикът е пропит с русизми. Дава се руското

произношение на носовките (ѫ>оу , ѧ> ѫ), еровете са изяснени според законите на източнославянския вокализъм (Ъ>О , Ь>е). Има примери за руски заместници на сричкотворните р и л: **немолчно** 7.6, **толкбцему** 17.5-6, **продлбаетъ** 21б.14, **продолветъ** 22.1, **отверъзет' са** 17.6 - **поглютитъ** 18.16, **к'рове** 22.2. Типично е източнославянското пълногласие: **ворожалицамъ** 6б.2-3, **ос'терегбт' са** 17б.5-6 - и руският рефлекс на съчетанието kt + i: **помочь** 21б.6. Руска е представката в **разгорит** 20.4 и коренният вокал в **товѣ** 19б.10. Цялата тази русифицирано-църковнославянизирана езикова обвивка остава повърхностно явление, защото текстът редовно дава да се разбере, че пред преписвача е стоял южнославянски протограф и той го е копирал без особени изменения, като в известни случаи не е и разбирал написаното.

Как е изглеждал южнославянският първообраз на H_2 в езиково отношение? Бил ли е от сръбски произход, какъвто е случаят с К, Т, С или š? Или сръбски препис от български оригинал, подобно на W? Или чисто български извор, какъвто е Д, с когото го свързват толкова много общи черти?

Трудно е да се отговори еднозначно на този въпрос. Езикът на H_2 свидетелствува за ред южнославянски особености, за които не може да се приеме със сигурност дали са сръбски или български. Така напр. думи като: **година** 'година', **храна** 'храна' и **хранити** 'храня' или **гыздa** 'lautitia; гиздавост', неразбрано от руския преписвач и преписано погрешно: **в' гиздите своеи** 46.9, **-мьскъ** ἡμίονος 'мъска' **м'ски** 6б.9/, **- вѣлегъ** 20б.16 'белег' /от прабългарски произход/, **присое** 6.9 'присое', **-калбгерст'во** 7.3 'калугерство' /от гр. καλόγερος 'монах'/. Думата **фарна** (= **фарна**) в изречението: **ѳстъ идроп съи в мори ико фарна** 19.2 /в четивото за Моржа/ е от арабски произход със значение 'кон' и е преминала в балканските славянски езици през гръцкото φάρης с различни фонетични варианти /освен **фарна** още: **фарисъ, фарезъ, фарнѣ** ; последното се среща в š/. В ръкописите К, W и Т заемката е заменена със славянското име **конь**. - Общо южнославянска е думата **майка** 'майка' /.. **и бидетъ главу мацеѣ своеи** 23б.17/. Обикновена в южнославянски е употребата на въпросителното местоимение **кѣи** като относително: **вси красныа, кои ти даде в о гъ** 46.14. Съюзът **ала** /заемка от гръцки/ също е общоразпространен в южнославянски: **Ала разбѣите, в'ратие** 4.7, **Ала блюди** 21.13, **вѣлит дьаволъ от него, ала и отъ сбсѣд** 23.2.

Трудно е да се посочат безспорни сърбизми. Един несигурен пример има в: **Такожде затъ ічеть уши [с]воѣ і ѡчи, да не слышатъ**

гласа г[о]с[по]да н[а]шего 25.3. Подлогът на глагола **ѕатьічеть** е местоимението **шни** /= евреите/ от предходното изречение, срв. още **слышатъ** с руска фонетика. Окончанието **-еть** би могло да произхожда от сръбски източник, в който е изместило първоначалното **-атъ**. Формите се повтарят в 5б.12. Подобен случай има в: **Єгда родитъ гіпеца свол и сохранитъ тѣх, и бѣлетъ главу мапце своеи** 23б.16. Тук **оущдеть** би могло да се тълкува като сръбски заместник на **оущдатъ**. Идеята за повлиян от сръбски оригинал на руското копие в H_2 не изглежда особено убедителна при наличието на голям брой неоспорими българизми в целия текст.

Например в разказа за Еднорога се казва, че животното намушква плячката на рога си: **егда возсмер'дѣт сѧ і возгнѣетъ сѧ тогда накаждаетъ і каплетъ, отъ же подъем'летъ изъкомь і пс'тъ** 4.5. На това място Д има: **нагаждаетъ**. Точното значение в контекста не е съвсем ясно, останалите южнославянски Физиолози не съдържат точно този израз, той липсва и в напечатаните от Збордоне гръцки версии на византийския Физиолог. Несъмнено обаче се касае за българизми: нагаждам, накаждам.

Неясна е глаголната форма в следния пример: **поливаетъ травѣ тѣ со ѡ⟨т⟩цтомъ за .ѕ. д'нии, дагда (=до где) паторп'петъ трѣва со ѡ⟨т⟩цтомъ** 24.12. Всъщност в H_2 стои: **паторк'петъ** поправено в нашия пример в съответствие с **патрѣпнет**, както е в Д. Вероятно става дума за грешка - Миклошич регистрира форма **патрѣпнѫти** 'obrigescere' и за пример дава именно Физиолога. За значението на глагола Гечев приема 'плесенясвам; мухлясвам; загивам /от влага/' и го сравнява с **εὐρωτιῶ**. Това значение се подкрепя от **мѫхлѣѩсѫсі** /вар. **молохіѩрусіѵ, - сѫсі**/, употребено в издадения от Збордоне гръцки текст.[16]

Несъмнени българизми са именно чуждиците, които трябва да са били възприети в езика толкова на юг, че да се касае за гръцко-български билингвизъм. Към тази група спадат освен цитираните по-горе в друга връзка глаголи **вапсати** 'вапцам', **тихати сѧ** 'случва се', **фармакосати** 'отровя', още и **агонисати** 'напрягам се, безпокоя се'.[17] Глаголът е засвидетелствуван в ред контексти: **Ала блюди, агонисаи, тецьі ко в'рачю, да исцелитъ твоих рапъ** 21.13, **а тьі д[δ]ши своеи агонисаи** 21б.2-3. Руският преписвач не го е разбрал, срв. двуделното му изписване: **тако лѣкавс'твьі его писаеши** 20б.5 - Гр. τέχνη е възприето като **техпь** 'лукавство; хитрост': **Притъча о лисицѣ, како техпію живетъ** 6.6. От него е производното прилагателно: **техпитъ** (τεχνητός).- **Лисица многѡ техпитра вещь** 6.7. Първоначално гръцкият

по произход съюз: **отн** (ὅτι)'че; понеже' се употребява многократно: **по мьі(и)тѣ сѣдиши, комоу хощеши, отї митоу паки(и) дает ти** 66.11, **тьі знаеши, отн в'се крѣп'ка богъ та есть сот'вориа** 22.15. И тази дума е чужда и непонятна за руския преписвач, така срещу следния пример от Д: **Не рещи, отн много грѣха створих** руският книжовник пише: **Ох ти** /sic!/, **многw грѣха имаши** 16.10-11.

Българизъм е употребата на **тои** 'той': **тако и тои** /= Еднорогът/ **т'рщи на** д[е]нь **вос'тает**ъ **зри на вос'токъ** 4.9; същото важи и за съюза **до где** ἕως οὗ 'догдето', употребено в Д. Този българизъм /балканизъм/ е заменен от руския преписвач с **дагда** поради неразбиране: **поливает**ъ **трав**ъ **тѣ ... ,дагда наторп'нет**ъ **трева** 24.12.

В H_2 има примери за спомагателния глагол **хощи** със значение на бъдеще: **изволюет**ъ **ѡдъ свои на кран, да не съ ѡдоле влѣзет**ъ **в вод**ъ, **понеже вод**ъ **хощет**ъ **наидити, да к'то пиет**ъ **вод**ъ **тѣ, мертв**ъ **бѫдет**ъ 26.4, **..сохрани** д[ѣ]шѣ **свою. Яже в'се тѣло твое пораз д ею ти бѫдет**ъ, **а** д[ѣ]ша **твоа сохранена бѫдет**ъ,.. **в'се тѣло хощет**ъ(д)ѣ - ша(=доуша) **изѣлитиз**.7-8,.. **помяни см[е]ртьнїи час, како хощеши отвѣщати** 76.1. Тези типично български конструкции са били съвсем чужди за руския писач, това би могло да бъде обяснението за страния пропуск в разказа за Лисицата: **Тако і дїаволъ, всег'да** (= **ег'да** или **внег'да**) [..] **да превлазнитъ и да его сотворитъ во свое хотение** 6.16, - срв. в Д: **...егда ще чл[о]в[ѣ]ка да прѣвлазнит** .. Тук конструкцията за бъдеще време обаче има силно волунтативно /модално/ значение.

Има и примери за следпоставен определителен член като в български, така напр.: **водъ хощетъ наидити,да к'то пиетъ водъ тѣ, м[е]ртвъ вѣдетъ** 26.4,...**закрьіваетъ себе с травъ зеленъ и поливаетъ травъ тѣ со ѡ(т)цтоиъ** 24.11. Много са примерите с аналитични форми за сравнителна степен като в съвременния български: **Не изираеши са на по мен'шихъ своихъ** 2.10, .. **ѡдъ имающи і лютос'тъ от всякого по многw** 2.16. Срв. още: **Вьітъ есть многw знающи лѣкав'ст'во, от всѣх вещеи по ѫрло и по великw** 20.15. Несъмнено **по великw** представя съставна форма за сравнителна степен. По всяка вероятност и **по ѫрло** /в ръкописа с надредно **ѫ** и с не съвсем ясно значение/ е българизъм. На това въведение към разказа за Лешояда в **š** съответствува без видима връзка:**вишь** іесть **много лютость и ѡт васехъ вещеи крѣпьчаиши** іесть . Аналитичните сравнителни форми биват избягвани от руския преписвач, така в четивото за Пчелата се казва: **Рече во** θзекіил прор[о]къ. **то мала есть от всѣх летящих вещеи** 7.8-9. Във w и Д на това място има: **по мала**, което е правилното. Поради

неразбиране по е било променено на то.

В българския извор на руския преписвач класическата падежна система на старобългарския е била в упадък. Първоначалният творителен се заменя с предложно съчетание: Она же покрывает' са со шапию 24б.6, поливаетъ травѣ тѣ со ѡ<т>цтомъ 24.13. След предлога се поставя първоначалната винителна форма с функция на общ падеж: закрываетъ себе с травѣ зеленѣ 24.10, Азъ во вѣхъ древо с комѧ повитто 17б.10-11; тази форма се бърка с инструментала: она свиетъ тѣло свое и покрыетъ главою своею 26.16.

Към всички гореспоменати типични българизми има паралели в Д.

Българският произход на протографа за H_2 личи и от случаите, когато руският преписвач механично е преписвал ѩ (ѧ) или ѹ, оу, на мястото ѧ и ѫ, макар че в самия български текст тези гласни - противно на класическото им разпределение - са се смесвали съобразно настъпилото смесване на носовките, напр. вшпиаше к' в[о]гѹ, земʼлю (= земля < земль) обоневающи 3.17, Отʼда сине с[о]лнце изъ глѹбины водныа, і присыпетъ зарю (= зарѧ < зарѫ) с[о]лн[е]чнѹю 5.15, земля изгораетъ около ея от д[ѹ]шѹ (=доушѫ < доуша)тии 24.5. Също така: И сотвори в[о]гъ вражѹ межѹ зʼмиа (= змиа < змиѧ /общ падеж/ или (змиенѫ)и ч л[о]в[ѣ]комъ 2.17.

VI.

Въз основа на казаното дотук в заключение ще предложим изводите си от проучването на Копенхагенския ръкопис 553с.

H_2 е Физиолог, съставен от 22 /23/ четива, някои от които са запазени само във фрагменти. Текстът представлява така наречената южнославянска редакция на произведението - всъщност това е средновековен български превод и преработка на основния гръцки текст в по-късната му, византийска версия.

Въпреки че H_2 е късно руско копие, през езиковата му обвивка ясно се провижда първоначалната славянска версия, подобна и на останалите известни ръкописи с южнославянския Физиолог. Причината тази версия да бъде наречена "южнославянска" се дължи на факта, че е позната от сръбска, сръбско-българска и българска църковнославянска редакция. Доколкото текстът ѝ вече е известен и по руския препис H_2, названието може вече да въведе в заблуждение. При това езиковият анализ на Копенхагенския Физиолог доказва недвусмислено южнославянския, и по-точно българския произход на източника, от който се е ползвал руският преписвач. Това проличава от многобройните българизми, сред които има и примери за аналитичния строеж на ново-

българския език.

В текстуално отношение H_2 се различава от съкратената южнославянска редакция в ръкописите w, ε /и отчасти К/ и принадлежи към групата, съдържаща пълната /и по всяка вероятност първоначална/ редакция, позната от ръкописите š и Д. Особена близост е налице между Копенхагенския H_2 и ръкопис Д, намерен от Дринов в Панагюрския сборник. Доколкото размерът на текстовете в H_2 и Д дава възможност за сравнение, можем да говорим за почти пълна идентичност. Малките текстови и езикови разлики, които все пак съществуват между H_2 и Д, създават впечатлението, че H_2 не е непосредствен препис от Д. Без съмнение обаче и двата ръкописа възхождат към общ първоизточник, чиято старинност и географска принадлежност трудно би могла да бъде определена съвсем точно.

Можем да предполагаме, че пренасянето на българския протограф в Русия за преписването му в толкова късен исторически момент е станало с посредничеството на румънските манастири или от Молдавия.

БЕЛЕЖКИ

1. "Един ръкопис с по-старинната редакция на славянския "Физиолог" в Копенхагенската Кралска библиотека" /под печат в Материалите от III Българо-Скандинавски Симпозиум, Варна 1985/.
2. Карнеев, А. Материалы и заметки по литературной истории Физиолога. СПб., 1890, Изд. Общества любителей древней письменности, 92.
3. Polívka, G., Zur Geschichte des Physiologus in den slavischen Literaturen. - Archiv für slavische Philologie. Berlin, 1892-93, 14-15.
4. Гечев, Ст.А. Към въпроса за славянския Физиолог. С., 1938. За многочислените публикации относно Физиолога в гръцката, ориенталската, западноевропейската и славянската традиция на произведението отправяме читателя към Кристанов, Цв., Иван Дуйчев. Естествознанието в средновековна България. Сборник от извори. С., 1954, с.158-161.
5. През 1893 г. Александров публикува един текст, който произхожда от сръбски сборник от XVI в. и е принадлежал на Атонския манастир "Св. Пантелеймон" /означаван в научното дирене с А/. Както показва Гечев /с. 117, 122-123/, тази редакция на текста представя междинно стъпало между по-старинния гръцки и по-късния ви-

зантийски Физиолог. Обратно, руската редакция в един сборник от XVI в. от сбирката на Царски /текстът се цитира като Ц, издаден е от Карнеев 1892/ се опира на къса, своеобразна и твърде съкратена версия на византийския Физиолог. Съставената от испанеца Понсе де Леон гръцка компилация на Физиолога /според Гечев, стр. 116, тясно свързана с рецепцията от един ръкопис на Атонския Ватопедски манастир/ е засвидетелствуван в буквален църковнославянски превод, западноруска редакция, запазен в сборник от XVI в. в Румянцевия музей в Москва /цитира се в науката като Е/. Споменатите А, Ц и Е се отклоняват всеки по своему от останалите славянски версии на византийския Физиолог и затова не са привлечени за сравнение в настоящата работа. За Физиолога в румънската традиция вж. Cartojan, N. Istoria literaturii române vechi. Bucureşti, 1980, 123-125; Cartojan, N. Fiziologul в Dictionarul literaturii române de la origini pîna la, 1900. Bucureşti, 1979, 356-357. Срв. също: Олтяну, Панделе. К истории "Физиолога"в славянских и румынской литературах. - Palaeobulgarica, VIII/2, С., 1984.

6. Вж. Сборник ОРЯС, XII, стр.353-357. Соболевски се спира на тази част от ръкописа, която се отнася до разказа за царица Динара: Из истории древнеславянской письменности, 1: К повести о царице Динаре. - Известия по русскому языку и словесности, Т.1, 1928. Н.Зарубин използва един текст от Копенхагенския ръкопис във връзка с издаденото от него Слово Данила Заточеника /в серията Памятники старинной русской литературы. Л., 1932/.
7. Освен Физиолога са включени следните текстове: /1/ **Слово, какѡ самовила ꙗчахѹ сѧ** /76.4-86.3/, нач.: **Бѣаше ц[а]рь Алеѯанд'ръ великии паче всѣх ц[а]рей,** хаотичен текст с морални правила и присъда над жените. /2/ **Слово Івана Златобс'таго, како ꙗчахѹ с[а]** /86.4-11.11/, нач.: **Сотвори сѧ дѣволъ ꙗко едінъ грам'матікъ.** Дяволът се наема като писар при св.Василий, но бива изобличен от св.Йоан Златоуст. Завършва с разказ как павликяните от Кападокия се преселват в България. /3/ **Слово о Сам'соне вітатьіре** /11.11-16б.4/, нач.: **Бѣаше мѫж имѣнемь Маноахъ.** Апокрифен преразказ на Съдии, гл. 13-16. /4/ **Слово ѡ Стефане крьч'мар'цьі, како ц[а]ра фокѣ погуби и братию его па едінѣ нощь** /16б. 5-17/; фрагмент без връзка с останалите. /5/ **Сказаніе о создании с[ва]таа с[ва]тьіх** /25.13-27.16/; буквално преповторение на Първа Книга на Царете 4.29-5.17. /6/ **Повѣсть о Китоврасе** /27.16-30б.1/; познатият апокрифен разказ /с някои празноти/.

На л. 30.10-30б.1 е допълнен с Първа Книга на Царете 5.18-6.1.

8. Sbordone, F. Physiologus. Mediolani-Genuae-Romae-Neapoli, 1936, p. XVIII-XXV.
9. Ръкописът С спада към същата група, но е твърде фрагментарен.
10. В Д тук има изпуснат текст, загубен е краят на четивото за Пауна и началото на разказа за Усойницата.
11. Този разказ липсва обаче в непълния ръкопис С.
12. Срв. Polívka, G. Archiv...15, p.247.
13. Крайно разпокъсаният текст на С не дава възможност за сравнение и няма да бъде взет под внимание по-нататък.
14. Цитатът се намира у Polívka, G. Archiv...15, p.247.
15. Срв. Гечев, Ст.А. Към въпроса ..., с.X, 3.
16. Physiologus, c.224.
17. От ἀγωνιῶ /без свършена аористна основа/, най-често медиално: ἀγωνίζομαι/ἀγωνίστρια.

ERNST SUTTNER
(Österreich)

DIE HEILIGE PETKA BINDEGLIED FÜR DIE VÖLKER SÜDOSTEUROPAS UND SYMBOL IHRER SELBSTBEHAUPTUNG

Die hl. Petka (oder Paraskeva, wie ihr Name auch lautet), die zunächst in ihrer griechischsprachigen Heimat verehrt war, wurde in der Zeit der Lateinerherrschaft über Konstantinopel, in der Paläologenzeit und in jener Zeit, die N. Iorga als "Byzance après Byzance" umschrieb[1] und G. Mühlpfordt "Neu-Byzanz" nennt[2], zur besonderen Patronin mehrerer Völker Südosteuropas. Dies geschah, weil die alte Tradition von Byzanz die Kreuzfahrerherrschaft ungebrochen überdauerte und auch in der Niedergangsphase des Rhomäerreichs, ja sogar noch nach dem Untergang des Reichs für einzelne Nachbarvölker der Byzantiner leuchtendes Vorbild blieb.

Zur Funktion der Residenzstädte in Staaten byzantinischer Prägung

Die Kaiserstadt am Bosporus war mit prächtigen Bauten ausgestattet, die als Herrschaftssymbole nicht nur die Zeitgenossen beeindruckten, sondern, soweit sie erhalten sind, bis auf den heutigen Tag bewundert werden. Wenn im kulturellen Bannkreis dieser Stadt ein Fürst die Unabhängigkeit erstrebte oder seine schon von den Vorgängern ererbte Unabhängigkeit festigen wollte, baute auch er in seiner Residenzstadt nach Maßgabe seines Reichtums Kirchen und Paläste, die jenen in der Hauptstadt Konstantinopel nacheiferten.

Neben dem Kaiser amtierte in Konstantinopel ein Patriarch. Kaum war die Stadt am Bosporus zur Hauptstadt erwählt, war aller Einfluß geltend gemacht worden, damit sie alsbald auch zu einem kirchlichen Zentrum wurde. Die alte Kirchen- und Konziliengeschichte kennt große Probleme wegen der Rangerhöhung des Bischofs von Konstantinopel und wegen der daraus für die anderen führenden Bischofssitze erfliessenden Konsequenzen. Ebenso erstrebten im Kulturkreis von Konstantinopel lebende Fürsten, wenn sie auf Unabhängigkeit bedacht waren, für den obersten Kleriker ihres Bereichs einen möglichst hohen kirchlichen Rang.

Kirchenzentrum sein, bedeutete damals für eine Stadt, daß sie auch ein Kulturzentrum darstellte, denn Klerus und Klöster waren

die wichtigsten, bisweilen fast die alleinigen Hüter von Bildung und Unterrichtswesen. Vor allem aber hatte ein Kirchenzentrum Frömmigkeitszentrum zu sein. Es mußte dort feierliche Gottesdienste und bedeutende Heiligtümer geben, die Wallfahrtszentren waren und das gläubige Volk anzogen. Schon Kaiser Konstantinus hatte, als der Ausbau des alten Byzanz zur Kaiserstadt in Gang war, in die dortige Zwölf-Apostel-Kirche wichtige Reliquien bringen lassen, und im Laufe der Jahrhunderte war die Zahl der weithin bekannten Heiligtümer Konstantinopels ins ungemessene gewachsen.

Städte, die nach dem Vorbild von Byzanz Herrschersitz und Symbol der Eigenstaatlichkeit sein sollten, mußten also durch die Pracht ihrer Bauten beeindrucken können. Durch Klöster und Schulen, die sich innerhalb der Mauern oder in naher Umgebung befanden, hatten sie das geistige Leben zu befruchten. Wegen anziehender Wallfahrtsstätten mußten sie Frömmigkeitszentren sein und sollten durch die erhebende Schönheit der in ihnen vollzogenen Gottesdienste für klein und groß im ganzen Land Anziehungskraft besitzen.

Da die Reliquien der hl. Petka für Griechen, Bulgaren, Serben und Rumänen jahrhundertelang ein Zentrum von Pilgerfahrten in ihre Hauptstädte waren, ist diese Heilige für die genannten Völker zu einem Symbol ihres Willens zur Selbstbehauptung geworden. Doch ehe wir von den Umständen handeln, unter denen die Reliquien zu den verschiedenen Völkern kamen, sollen wir uns etwas mit der Gestalt der hl. Petka befassen.

Die hl. Petka als übernationale Symbolgestalt

Die Tatsache, daß Petka, eine jugendliche Heilige ohne Ambitionen, großen Anklang fand, erlaubt Schlußfolgerungen sowohl auf das Menschenbild, das ihren Verehrern vorschwebte, als auch auf deren Staatsbewußtsein; in der Gemeinsamkeit des Kultes manifestiert sich bei den Verehrern ein klares Bewußtsein von Zusammengehörigkeit über die Staatsgrenzen hinweg. Daß wir für eine historisch gesicherte Biographie der Heiligen wenig Material besitzen[3], braucht uns nicht weiter zu stören. Denn nicht die historische Realität der Petka von einst, sondern ihre hagiographische Gestalt, wie sie vor dem gläubigen Volk erscheint, veranlaßte ihre Verehrung.

In den volkstümlichen Predigten und Lebensbeschreibungen wird berichtet, Petka habe bis zum Alter von 10 Jahren bei ihren vornehmen Eltern in Epivata am Marmarameer, nicht weit entfernt von Konstantinopel, gelebt. In zartem Alter habe sie beim Kirchgang die Worte des

Evangeliums vernommen: "Wer mein Jünger sein will, verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach" und sei davon ergriffen worden. Beim Verlassen des Gotteshauses habe sie ihre guten Kleider einem Bettler gegeben und selbst dessen Lumpen angezogen. Ihre Eltern seien darob erzürnt gewesen und hätten überhaupt das asketische Streben ihrer Tochter mißbilligt, da ihnen für sie ein angesehener Platz in der guten Gesellschaft vorgeschwebt habe. Da habe die Tochter sich insgeheim in ein Kloster der Stadt Herakleia geflüchtet und dort einige Jahre als Novizin verbracht. Später sei sie ins hl. Land gegangen und habe bis in ihr 25. Lebensjahr in den Klöstern Palästinas der Buße und Frömmigkeit gelebt. Auf eine Vision hin sei sie in ihre Heimat zurückgekehrt und habe bis zum frühen Tod nach nur zwei Jahren unerkannt ein vorbildliches Leben geführt. Erst als man durch ein wunderbares Eingreifen Gottes ihre Reliquien auffand, sei offenbar geworden, wer sie war. Dann habe man ihre Reliquien ins Gotteshaus übertragen, und sie wurde zur Patronin vieler Bedrückten, die in ihrem jeweiligen Heiligtum zu ihr Zuflucht nahmen.

1955 führte die Rumänische Orthodoxe Kirche eine große Feier zur "Verbreitung und allgemeinen Ausdehnung der Verehrung der hl. Petka auf die ganze orthodoxe Kirche" durch. Der Bericht im Amtsblatt der Moldauer Metropolie[4] beginnt mit der Feststellung: "Die hl. Paraskeva zeigte durch ihr makelloses Leben den Gläubigen der orthodoxen Balkanländer, daß man die Heiligkeit erringen kann durch Gehorsam und Opferbereitschaft im Dienst der christlichen Gemeinde. Nicht der Reichtum macht den Menschen unsterblich. Materieller Reichtum bildet meist ein Hindernis gegen das Erlangen der Unsterblichkeit, der seligen Unsterblichkeit. Es gibt allerdings auch eine Unsterblichkeit zur Strafe, die jene sich zuziehen, welche mehr Wert legen auf vergängliches Gut als auf ein Leben gemäß dem wahren Glauben unter strikter Beachtung der Moralgesetze des Evangeliums. Ein unbedeutendes Dorf Thraziens, Epivata, wurde zu Beginn des 11. Jahrhunderts bekannter als die berühmtesten Städte des ehemaligen byzantinischen Reichs. Ein chrisrliches Mädchen erwarb ihm großes Ansehen, ein geistliches Ansehen, das weder durch Grenzen noch durch Sprachunterschiede beengt wird." Metropolit Sebastian von Iasi führte in seiner Festpredigt aus: "Die Unbescholtenheit in der Kirche Christi kennt keine Unterschiede der sozialen Stellung, des Alters oder des Geschlechts, sondern erkennt nur den Glauben und die moralische Tugend an. Beweis dafür ist für uns das beispielhafte Leben der hl. Mutter Paraskeva... Wenn wir in den Spiegel dieses bescheidenen und opferbereiten Lebens blicken, sehen wir die Verwirklichung des Idealbilds monastischer

Heiligkeit, die ihre Grundlage hat in dem Herrnwort: 'Wer mein Jünger sein will, verleugne sich selbst.' Die junge Paraskeva verzichtet auf die irdischen Güter, die ihr von den Eltern als Erbe zustanden, sie teilt ihre Kleider mit den Armen, sie legt ihren Eigenwillen ab und verbirgt sich in Anonymität, um aus diesem Stand der Demut die reichen Gaben ihrer christlichen Seele auszugießen über die Nöte und Leiden, mit denen sich ihre Nächsten herumschlagen. Auf diesem dornigen und schwierigen Weg des Heiles errang sie die unverwelkliche Krone der Heiligkeit, die... Wegweiser ist für alle, welche dürsten nach den Quellen des Geistes und der Unsterblichkeit."[5]

In der Gestalt der hl. Petka steht uns ein Menschenbild vor Augen, das weder individuellen noch kollektiven Egoismus kennt. Es zeichnet ein hohes Tugendideal und gibt klare Orientierung fürs Leben. Im Mittelpunkt stehen Aszese und Buße, d.h. die Handlungsweise derer, die sich erst mühsam einüben müssen bzw. versagt haben; dieses Menschenbild gibt also nicht nur den heldenhaften Menschen Ansporn, sondern auch jenen, die ihrem Ideal bei weitem nicht nachkommen. Die Wallfahrt zur Heiligen regt an, die rechte Wertordnung im eigenen Leben zu erstreben, auch an andere zu denken, verzichten zu lernen und damit Versöhnung zu ermöglichen, und in Umkehr und Buße neuerdings mit dem Guten zu beginnen, wenn der bisherige Anlauf nicht oder noch nicht zum Ziel führte. Daß trotz der zahlreichen Kriegswirren in den Zeiten und Ländern, mit denen die hl. Petka verbunden ist, immer wieder der Frieden möglich und Aufbauarbeit geleistet wurde, hängt damit zusammen, daß die christlichen Völker Südosteuropas über Grenzen und Sprachunterschiede hinweg einem Menschenbild anhingen, für das die hl. Petka Symbol ist.

Der Weg der Petka-Reliquien durch Südosteuropas Residenzstädte

Aus einer neu aufgefundenen und jüngst publizierten Chronik[6] erfahren wir, daß die hl. Petka "während der Herrschaft des Kaisers Romanos zu Konstantinopel" bei den Griechen sehr verehrt war. Die Nachricht muß sich auf eine Zeit lange vor der Gründung des 2. bulgarischen Reichs beziehen, den der letzte Rhomäerkaiser des Namens Romanos regierte in den Jahren 1068-1071. Näheres über diese erste Periode des Paraskevakults wissen wir nicht; es wird nur überliefert, daß Wunder am Grab der Heiligen geschehen seien

Unter Zar Ivan Asen II. (1218-1241), als das 2. bulgarische Reich auf dem Höhepunkt seiner Macht stand, war der bulgarische Zar

in Konstantinopel der Kreuzfahrer einflußreich. Einmal hatte er sogar gemeint, dort die Regentschaft zu erhalten, und es fiel ihm nicht leicht, seine Enttäuschung über das Scheitern seiner Erwartungen zu verschmerzen. Als er sich nach einer Zeit der Abkehr von den Kreuzfahrern später doch wieder mit diesen zusammentat, wurden ihm unter uns nicht näher bekannten Umständen und zu einem nicht genau bestimmbaren Zeitpunkt von den Franken die Reliquien der hl. Paraskeva von Epivata überlassen. Als "Mehrer seines Reiches" war er nach byzantinischem Vorbild bedacht gewesen, seine Hauptstadt Tirnovo mit neuen Kirchen zu schmücken, die herrliche Fresken erhielten, und sich um die Förderung der Studien zu sorgen. Gleich seinen großen Vorgängern Ivan Asen I. und Kalojan, die berühmte Heiligenreliquien nach Tirnovo überführt hatten, brachte nun auch er ein Heiligtum in seine Residenzstadt: die ihm von den Kreuzfahrern überlassenen Reliquien der hl. Petka. Künftig sollte man für mehr als anderthalb Jahrhunderte in der bulgarischen Hauptstadt stolz sein dürfen auf deren Besitz. Die Bulgaren strömten am Grab der hl. Petka zusammen, und diese wuchs ihnen solchermaßen ans Herz, daß sie vielfach die hl. Petka von Tirnovo genannt wird, obwohl Epivata ihre Heimat war.

Als die Osmanen 1393 Tirnovo einnahmen und Sorge trugen, daß die Stadt für die Bulgaren kein Zentrum des Widerstands- und Selbstbehauptungswillens blieb, war es, um zu verhindern, daß dort neue politische Führer auftraten, nicht genug, nur den Herrscher und seine Armee zu beseitigen. Auch der Patriarch und die gelehrten Mönche mußten in die Verbannung, und die Kirchen der Stadt wurden der heiligen Reliquien beraubt. Nur wenn Tirnovo auch aufhörte, Kirchen-, Kultur- und Frömmigkeitszentrum zu sein, konnte der Sultan sicher sein, daß von dort kein Unabhängigkeitsstreben der Bulgaren mehr ausging.

Nach seinem Sieg über das bulgarische Zarenreich konnte der Osmanenherrscher aber doch noch nicht uneingeschränkt tun, was ihm beliebte. Er war zur Rücksichtnahme genötigt auf die christlichen Staaten in der Nähe Tirnovos, nicht zuletzt, weil nördlich der Donau im walachischen Fürstentum Mircea der Alte (1386-1418) regierte, ein beharrlicher und auch weitblickender Gegner der werdenden osmanischen Großmacht, der über beträchtliche Macht verfügte. Daher behandelte der Sultan die Reliquien der hl. Petka, als sie aus Tirnovo entfernt wurden, nicht einfach als Kriegsbeute, sondern stimmte zu, daß man sie nach Vidin brachte. Dort hatte sich der örtliche Fürst schon vor einem Menschenalter von der bulgarischen Zarenmacht in Tirnovo unabhängig gemacht und war zum Vasallen der Türken geworden.

Der Aufenthalt der Reliquien in Vidin blieb nur ein Zwischen-

spiel. 1396 errangen die Türken bei Nikopolis den Sieg über ein Kreuzfahrerheer, mit dem Mircea der Alte verbündet war. Nun hatte der Sultan freie Hand, auch Vidin seinem Reich einzuverleiben und auch dieser Stadt die Möglichkeit zu nehmen, Vorort für das Wiederaufleben eines bulgarischen Unabhängigkeitsstrebens zu werden. Die Reliquien der hl. Petka wurden auch aus Vidin entfernt. Der Sultan übergab sie einem schwachen und von den Türken abhängigen Staatswesen der Serben, das übriggeblieben war nach der vernichtenden serbischen Niederlage auf dem Amselfeld (1389), wo Serbien als erstes christliches Königreich Südosteuropas den Türken erlag. Stefan Lazarević (1389-1427), der Sohn des auf dem Amselfeld gefallenen letzten serbischen Zaren Lazar, war Vasall des Sultans und hatte diesem 1396 bei Nikopolis Heeresfolge leisten müssen. Nach dem Sieg der Türken wurden ihm die Reliquien der hl. Petka zugesprochen.

Weder er noch sein Neffe und Nachfolger Georg Branković (1427-1456) konnte ein starkes serbisches Staatswesen zurückgewinnen. Immerhin aber konnten sie, die miteinander fast 70 Jahre herrschten, in der Obsorge für das kulturelle Leben bedeutende Resultate erzielen und dadurch den Selbstbehauptungswillen der Serben ermutigen. Und so brachten die Serben dann auch die Petka-Reliquien, mit denen die Erinnerung an das ehemals mächtige bulgarische Zarenreich verknüpft war, später nach Belgrad. Dort blieben sie bis 1521, bis der Sultan seinen Aufmarsch gegen Ungarn eröffnete und, um sich der Donaulinie zu versichern, Belgrad eroberte.[7]

Nach der Einnahme Belgrads kamen die Reliquien mit der Kriegsbeute nach Konstantinopel. Gegen ein hohes Lösegeld konnte der Patriarch von Konstantinopel sie erwerben. Bis 1641 blieben sie am Patriarchat. Dann wurden sie unter Umständen, mit denen wir uns näher befassen wollen, dem Moldauer Fürsten Vasile Lupu übergeben, der sie in seine Residenzstadt Iasi bringen ließ, wo sie sich bis heute befinden. Aus der hl. Petka von Epivata, von Tirnovo bzw. von Belgrad wurde schließlich die hl. Paraskeva von Iasi.

Die Petka-Reliquien in Iasi

"Von allen Ländern Südosteuropas stand Rumänien während der mehr als tausendjährigen Existenz des byzantinischen Reichs diesem politisch am fernsten. Als einziges unter ihnen ist es in seinem Kern stets unabhängig von Konstantinopel geblieben. Die rumänischen Gebiete nördlich der Donau haben, zeitweilige byzantinische Brückenköpfe ausgenommen, nie zu dem griechischen Kaiserreich gehört. ...Ru-

mänen und Byzantiner lebten - trotz mannigfacher Berührungen - in getrennten Sphären. Ostrom blieb für die Ostromanen jenseits der Donau in vielem eine ferne Welt. Um so erstaunlicher ist es, daß seit dem 15. Jahrhundert darin ein durchgreifender Wandel eintrat. Obwohl das Byzantinertum nicht nur seine alte politische Geltung einbüßte, sondern auch an kulturellem Glanz und demzufolge an Ausstrahlungskraft verlor, stieg in den rumänischen Fürstentümern unerwartet die Byzanz-Rezeption fast sprunghaft an. Im Leben anderer Völker Südosteuropas ging der Einschlag von byzantinischer Kultur nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken zurück, selbst bei den Griechen, die sich zum Neugriechentum hin entwickelten. Bei diesen Völkern kann seither meist nur von einem Fortleben vordem aufgenommener byzantinischer Kulturelemente gesprochen werden. Bei den Rumänen hingegen zeigte sich überraschend die umgekehrte Tendenz. Ihr Byzanz-Erbe wies nicht nur einen Nachhall von früher Rezipiertem auf, sondern weit mehr eine Neurezeption. Bei ihnen läßt sich eine ansteigende Linie der Übernahme und Geltung von Byzantinischem und Metabyzantinischem bis nahezu ans Ende des 18. Jahrhunderts verfolgen."[8]

Von besonderer Bedeutung für die neue Byzanz-Rezeption im Fürstentum Moldau war Fürst Vasile Lupu (1634-1653), von dem S. Runciman schreibt: "Er war ein fähiger Administrator, glänzender Finanzmann und bald der reichste Mann im ganzen christlichen Osten. Klug verteilte Geschenke sorgten für sein gutes Einvernehmen mit den osmanischen Behörden. Er war bereit, teils aus Ehrgeiz und teils aus echter Frömmigkeit, sich den orthodoxen Kirchen gegenüber freigiebig zu erweisen."[9] Durch allerlei Intrigen verdrängte er das nach Polen orientierte Moldauer Geschlecht der Movilas aus der Herrschaft; er eröffnete die Reihe der politisch eindeutig nach Konstantinopel ausgerichteten Moldauer Fürsten.[10] Deren Handlungsfreiraum in politischer Hinsicht war um vieles geringer als jener der Movilas und ihrer Vorgänger; doch durch die Byzanz-Rezeption[11] wurde die Moldau in Hinkunft trotzdem zur Stütze für die eigene Identität der Rumänen.

Vasile Lupu war auf den nach byzantinischem Vorbild erforderlichen Glanz seiner Rezidenzstadt Iasi bedacht. Er war Bauherr der dortigen weltberühmten Drei-Hierarchen-Kirche. An ihr richtete er eine Akademie ein, die zwar nur kurze Zeit bestand, aber Entscheidendes leistete, weil 1642 in ihr eine theologiegeschichtlich entscheidende Konferenz stattfand.[12] Stefan dem Großen, dem bedeutendsten unter den frühen Moldauer Fürsten, der die Reliquien des hl. Neomartyrers Joannes in die alte Hauptstadt der Moldau, nach Suceava, gebracht hatte, tat er es gleich, als er 1641 um eine gewaltige Summe

im Patriarchat von Konstantinopel die Reliquien der hl. Paraskeva erstand und in der von ihm erbauten Drei-Hierarchen-Kirche beisetzte. So machte er seine Residenzstadt, die neue Hauptstadt der Moldau, zur Wallfahrtsstätte, und die Pilger, die dorthin strömten, versammelten sich - wir sollen dies nicht übersehen! - am Grab einer Heiligen, die in Südosteuropa seit Jahrhunderten Symbol der Selbstbehauptung für christiliche Völker war. Auch auf die Rangerhöhung des obersten Klerikers aus seinem Fürstentum war Vasile bedacht; der Moldauer Metropolit Varlaam war 1639 dank der Freigiebigkeit des Fürsten im Gespräch für die Erhebung zur höchsten für ihn erreichbaren Würde: für die Wahl zum ökumenischen Patriarchen.[13]

Wahrheit und Legenden über die Bedeutung der Stadt Iasi und ihres Fürsten zur Zeit Vasile Lupus

"Der etwas abenteuerlichen, doch imponierenden, bisweilen in kaiserlichem (dann aber traurig erloschenem) Glanz leuchtenden Gestalt des ersten Vertreters der albanischen Diaspora auf einem rumänischen Thron wurde das Buch, das sie verdiente, noch nicht geschrieben", meint F. Pall.[14] Er weist darauf hin, daß dieser Fürst aus den Inhabern des Moldauer Throns herausragt wegen der "Rolle, die er im Geschick des orthodoxen Ostens und besonders des ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel in einer kritischen Epoche spielte, als kalvinischer Einfluß und katolische Propaganda auf der einen und Simonie und Finanznöte auf der anderen Seite dessen Autorität, Dogma, Hierarchie und sogar Existenz bis fast zur Anarchie gefährdet hatten".

Das von Pall zu Recht gewünschte Buch kann nur unter Schwierigkeiten geschrieben werden. Viel kritisches Sichten ist dafür erforderlich, denn allerlei Legenden sind im Umlauf. Sie gediehen, weil einige einschlägige Dokumente infolge unzulänglicher Edition phantasievolle Interpretationen fanden, die alsbald das Bild von Vasile Lupu zu bestimmen begannen. Es bedürfte einer gründlichen Revision der einschlägigen Quellensammlung[15], vielleicht einer Reedition, wenn Palls Wunsch erfüllt werden soll. Die Arbeit wäre lohnend, nicht nur, damit wir Vasile Lupu besser verstehen, sondern auch um der Geschichte der orthodoxen Kirche im 17. Jahrhundert willen. Denn es dürfte sicher sein, daß Vasile Lupu in einer kritischen Phase für die Orthodoxie des Osmanenreichs den Fortbestand des ökumenischen Patriarchats rettete und das Patriarchat von Jerusalem vor einer ebenfalls bedrohlichen Existenzkrise bewahrte. Schrieb doch Patriarch Parthenios II. von Konstantinopel an den Moskauer Zaren: "Wenn die Mildtätigkeit des

erlauchten, frommen und christusliebenden Herrschers, des Wohltäters und Helfers unseres Patriarchats, des Fürsten Vasile... nicht (zu Hilfe) geeilt wäre und er nicht ein erstes und ein zweites Mal die Schulden unseres Patriarchats bezahlt hätte, 25.000 Rubel, wäre unser Patriarchat untergegangen und es hätte in der Folge keinen Patriarchen mehr geben könen, und es wäre unserm Volk große Schande bereitet worden von den anderen Völkern, die mit uns leben, schlimmer als jene Schande und jene Gefangenschaft, die (die Israeliten) vom König Nabuchodonosor erlitten, als sie die heilige Stadt Jerusalem verloren hatten."[16]

Zur Krise, von der der Patriarch spricht, war es gekommen wegen heillosen Haders in der griechischen Kirche am Beginn des 17. Jahrhunderts. Dieser hatte vielerlei Ursachen. Davon wurde schon oft und besonders deutlich die Tatsache herausgestellt, daß in den Jahren, in denen Kyrill Lukaris in Konstantinopel das Patriarchenamt ausübte, mehrfach verdrängt wurde, das Amt jedesmal wieder antrat und schließlich ums Leben kam, der katolisch-protestantische Gegensatz auf die Griechen Auswirkungen hatte. Das Bekenntnis des Kyrill Lukaris, das während einer seiner Amtszeiten als Patriarch von Konstantinopel in Genf erschien, beweist, daß er zum Kalvinismus neigte, während sein Gegner Kyrill Kontaris Zögling im Jesuitenkolleg von Galata gewesen war und nach dem Tod des Kyrill Lukaris, als er zum dritten Mal und nach seiner Meinung endgültig den Thron von Konstantinopel inne hatte, ein Glaubensbekenntnis unterschrieb, das von der römischen Kongregation für die Glaubensverbreitung verfaßt worden war. Obwohl dieser theologische Gegensatz zwischen den Gegenspielern und ihren Parteigängern unbestritten ist, kann man in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht von einer wirklichen Auseinandersetzung der Griechen um die zu dieser Zeit im Abendland akuten theologischen Fragen sprechen. So fühlte sich z. B. Kyrill Lukaris keineswegs veranlaßt, aus seinem Bekenntnis ähnliche Folgerungen zu ziehen wie jene Rumänen Siebenbürgens, die sich auf der Synode von Aiud konsequent dem Kalvinismus öffneten[17], sondern vollzog weiterhin das volle Brauchtum der griechischen Kirche. Kyrill Kontaris konnte schon wegen der Türken sein katholisches Glaubensbekenntnis nur insgeheim ablegen; an irgendwelche Folgerungen aus seinem Schritt dachte damals niemand. Mögen die katholischen Missionäre und die protestantischen Geistlichen der Gesandtschaften europäischer Mächte in Konstantinopel aus kontroverstheologischen Erwägungen in die Geschehnisse eingegriffen haben, für die Griechen ging es in jenen Jahrzehnten um Parteigegensätze.

Der Struktur des Osmanenreichs zufolge besaßen die Griechen

nämlich nur im kirchlichen Bereich ein Gemeinwesen. Sie konnten nur im kirchlichen Rahmen ihr kulturelles Erbe weiter vermitteln, und nur als Kirche konnten sie sich in ihrer eigenen Identität behaupten. Auch alle weltlichen Angelegenheiten, die ihnen die Türken zur Selbstverwaltung überließen, mußten sie von kirchlichen Instanzen ordnen lassen. Die führenden Männer des Volkes waren also Mönche, denn Mönch mußte man sein, um die höheren Kirchenämter erlangen zu können, und um in sie einzurücken, mußte der Bewerber in weltlichen wie in kirchlich-theologischen Fragen Parteigänger haben.

Die Bestätigung für die höchsten Ämter mußte beim Sultan eingeholt werden. Dafür waren große Geldsummen zu bezahlen. So bedurfte der Bewerber auch der Parteigängerschaft begüteter Kreise, die ihrerseits ein Interesse hatten, daß das Amt einem ihnen günstigen Kandidaten zufiel. Großen Einfluß besaßen bisweilen die Gesandten der europäischen Mächte, die je nach Konfessionszugehörigkeit einen Repräsentanten dieser oder jener theologischen Gruppierung unterstützten und dies umso lieber taten, als auch ihr Einfluß im Osmanenreich wuchs, wenn wichtige Ämter der Griechen in der Hand ihrer Freunde waren. Daß in dem Parteienkampf die Kandidaten beider Seiten einander laufend verdrängten, kam den Türken gelegen, konnten sie doch umso öfter die Gebühren für die Bestätigung einheben und wegen der Rivalitäten sogar noch in die Höhe treiben. Zudem war ein in Parteien gespaltenes griechisches Volk leichter in Botmäßigkeit zu halten.

Um das volle Ausmaß der Krise zu verstehen, muß man sich der Härte entsinnen, in der die Parteien einander gegenüberstanden. Man spann nicht nur Intrigen und kaufte nicht nur die Vertreter der Staatsmacht, um die Gegenseite auszumanövrieren. 1638 brachte der Streit einem prominenten Hierarchen sogar den Tod: Kyrill Lukaris wurde von den Janitscharen im Bosporus ertränkt, und die Frage nach den Verantwortlichen für seinen Tod ist zu einer der schier endlosen interkonfessionellen Streitfragen der Kirchengeschichte geworden.[18] Kyrill Kontaris ließ seinen ermordeten Gegenspieler Kyrill Lukaris bald nach dessen Tod von der Synode zum Ketzer erklären und hielt seinen Sieg für gekommen. Aber schon im folgenden Jahr setzte die Synode auch ihn ab und erreichte seine Verbannung. Auf dem Weg wurde auch er unter schrecklichen Umständen ermordet, damit er nicht noch ein viertes Mal den Thron erringe. An seine Stelle erhob die Synode Parthenios I., der als Kompromißkandidat gelten mochte. In Maßen ließ er katholikenfreundliche Tendenzen zu, gab auch den kalvinisch Gesinnten Raum, und wandte sich im übrigen hauptsächlich finanziellen und machtpolitischen Fragen zu. Nach wenigen Jahren war auch seine Amtszeit zu Ende; die Um-

stände, unter denen Partnenios II. ihn ablöste, erinnern - bei aller Reserve, die bei einem derartigen Vergleich geboten ist - an Vorgänge, die bei Staatsstreichen üblich sind.[19]

Die Parteikämpfe zerrütteten die Finanzen der Kirche; die Schulden wuchsen und wuchsen, denn außer dem Amt des Patriarchen gab es noch andere Posten, deren Inhaber oft wechselten, und auch dafür war zu bezahlen. Dazu kamen die laufenden Steuern und ein großes Geschick der Türken, auf vielfache Weise aus ihren christlichen Untertanen Geld herauszupressen, und auf Seiten der Amtsinhaber gab es Mißwirtschaft und auch Versuche, in die eigene Tasche oder in die von Verwandten zu arbeiten. So geriet das Patriarchat in jene verzweifelte Situation, aus der es gemäß den oben zitierten Worten des Patriarchen Partenios II. durch Vasile Lupu befreit wurde.

Moskauer Akten ermöglichen, die Vorgänge genauer zu studieren. Denn in den vierziger Jahren des 17. Jahrhunderts reisten viele Bittsteller nach Rußland; die Sammlung ihrer Berichte in der schon mehrfach genannten Arbeit Murav'evs bildet eine wahre Fundgrube für die Geschichte der griechischen Kirchen in der uns betreffenden Zeit. Es mögen einzelne Bettler darunter gewesen sein, die sich aus Gewinnsucht dem Trend des Reisens ins Zarenreich anschlossen und irgendwelche Behauptungen vortrugen.[20] Einige von ihnen wurden an der Grenze sogleich abgewiesen. Die Mehrzahl der Reisenden aber brachte genaue Einzelheiten vor und ihre Berichte fanden in glaubwürdigen Briefen griechischer Hierarchen, die sie mit sich führten, Bestätigung, so daß an der Grundtendenz ihrer Ausführungen nicht zu zweifeln ist. Wir erfahren von der Willkür örtlicher türkischer Machthaber, die Klöster erpreßten; von Kirchen in Konstantinopel, die geschlossen wurden, weil sie viel Zulauf hatten, und von hohen Bestechungssummen für die verantwortlichen Beamten, die mit der Schließung weiterer Kirchen drohten; von der Zerstörung eines Klosters, in das Aufständische geflüchtet waren, und von der Gefangennahme seiner Mönche, die nur gegen hohes Lösegeld freigegeben wurden; von der Verschleppung von Christen, für die wieder Lösegeld notwendig war; von Repressalien und drohenden Prozessen gegen die Vorsteher von Gemeinden, die den Türken aufsässig erschienen, und wieder von Geldern für deren Freilassung; von Mönchen, die in verfallene Klöster ausweichen mußten und nicht wußten, womit sie diese restaurieren sollten; von türkischen Heerführern, die Klöster überfielen, in denen man Baumaßnahmen vornahm, weil sie dort Geld vermuteten und deshalb die Mönche wegführten, um Lösegeld zu erpressen; und immer wieder ist die Rede davon, daß man alle kirchlichen Geräte und kostbaren Gewänder, oft auch die Ländereien der Klös-

ter bei Türken und Juden versetzte, um schnell das Geld aufzubringen, mit dem man sich freikaufen mußte, und daß man nicht wisse, wie man die versetzten Güter zurückkaufen, ja oftmals nicht einmal mehr, wie man den Lebensunterhalt bestreiten könne.

Der Zar half allen, die zu ihm vorgelassen wurden. Doch war seine Hilfe nicht nach der Notlage bemessen; er gab Almosen, deren Höhe sich nach dem kirchlichen Rang des Bittstellers richtete. Was auch das Anliegen war, das man ihm vortrug, meist gab er, wie Murav'ev jeweils getreu vermerkt, den Befehl, das übliche Almosen auszuhändigen. Zu einer gezielten Hilfeleistung, die Voraussetzung gewesen wäre für ein Protektorat des Zaren über die griechische Orthodoxie, war man in Moskau noch keineswegs entschlossen.

Des öftern erscheint in Murav'evs Arbeit der Name Vasile Lupus. Nach allem, was über ihn hervorgeht, war es Vasiles Wunsch, den Zaren vom Almosengeben zum eigentlichen Helfen zu bewegen. Denn trotz Vasiles gewaltigem Reichtum waren seine Kräfte den vorhandenen Nöten nicht gewachsen. Mit administrativem Geschick hat er zwar - das erscheint sicher - den Zusammenbruch der griechischen Institutionen aufgehalten. Doch hätte es größerer Gelder als der seinen bedurft und dazu bestimmter Reformen bei den Griechen, um die orthodoxe Kirche neu erblühen zu lassen. Die Reformbereitschaft der Griechen ließ noch auf sich warten[21], während planmäßige Hilfsmaßnahmen des Zaren noch nicht möglich waren wegen mancherlei Umstände, z.B. unter anderem wegen der von Murav'ev bezeugten Tatsache, daß mitunter Briefe von Konstantinopel nach Moskau bis zu eineinhalb Jahren unterwegs waren und also beim Eintreffen längst überholte Informationen brachten.

Zusammenfassend dürfen wir sagen, daß Vasile Lupus Verdienst um die Orthodoxie seiner Zeit zweifellos groß war. Er hat nach Kräften geholfen und war im Augenblick der Retter. Auch hat er erkannt, daß eine Rettung der griechischen Kirche auf die Dauer nur möglich sein würde, wenn einerseits ein mächtigerer und reicherer Fürst als er selbst sich ihrer annahm und andererseits die Griechen den Weg zu einer Reform ihrer Kirche fänden. Auf beides hat er gedrängt. Für beides war die Zeit noch nicht reif.

Es dürften also diejenigen Recht haben, die annehmen, daß es Vasile Lupu war, der in einer der dunkelsten Stunden des Patriarchats von Konstantinopel einsprang und das Schlimmste verhütete. Aber die unzulängliche Edition wichtiger Quellen, die falschen Anmerkungen schon in der Edition, noch mehr ihre Fehldatierung in verschiedenen Bearbeitungen[22], offensichtliche Verwechslungen von Persönlichkeiten[23] und das Nichtbeachten wichtiger Informationen, die es bei Murav'ev

gibt, aber von Iorga nicht in seinen Quellenband aufgenommen wurden,[24] führten dazu, daß dieser Fürst in mancher Darstellung in legendärer Größe "als Nachfolger der Kaiser des Ostens im Patronat über das Patriarchat von Konstantinopel und die orthodoxe Kirche" erscheint.[25]

Von den Legenden über Vasiles Einfluß beeindruckt, verlegte man jüngst sogar Wahl und Weihe eines ökumenischen Patriarchen in die Residenzstadt Vasile Lupus. A. Pop schreibt, sich auf das Jahr 1645 beziehend: "... am 23. März weiht Varlaam[26] Paisios, den Vorsteher von Galata zum Patriarchen von Konstantinopel, unter Assistenz des Bischofs Gregorios von Larissa und des Anastasie von Roman... Der neue Patriarch Paisios II. setzt mit einem Brief vom selben Tag den Zaren von seiner Wahl zum ökumenischen Patriarchen durch die Suffraganen Varlaams in Kenntnis."[27] Dabei beruf sich Pop auf Fragment CCLXI der oben erwähnten Quellenedition. Das von Pop zitierte Schriftstück stammt tatsächlich von einem Patriarchen Paisios, der mit diesem Schreiben dem russischen Zaren von seiner Wahl zum Patriarchen durch "Metropoliten, Erzbischöfe und Bischöfe, zusammen mit Archimandriten und Klostervorstehern" berichtet; Pop nennt sie einfach "Suffragane Varlaams". Paisios legt dar, der Exarch des Patriarchen von Konstantinopel und Metropolit von Larissa habe ihn geweiht, assistiert vom Metropoliten Varlaam und zwei weiteren Bischöfen; bei Pop wird daraus eine Weihe durch Varlaam und eine Assistenz durch den "Bischof von Larissa". Paisios teilt dem Zaren mit, "auf Befehl des heiligsten ökumenischen Patriarchen Parthenius" sei er "zum Patriarchen der hl. Stadt Jerusalem und von ganz Palästina" geweiht worden; Pop spricht von einer Weihe zum ökumenischen Patriarchen. Allen Gegebenheiten - dem in der Quellensammlung abgedruckten Text, der Patriarchenliste des Stuhls von Konstantinopel und den Kanons der orthodoxen Kirche - widerstreitet die von A. Pop berichtete Wahl und Weihe eines ökumenischen Patriarchen Paisios II. im Jahr 1645 in Iasi. Aber mit einem legendären und manchen Autoren nur allzu willkommenen "Kaiserglanz" um Vasile Lupu harmonierte sie. So wurden Pops Behauptungen denn auch wiederholt. Von A. Pop übernahm sie G. Ivascu, von ihm eine Gruppe von Theologen der rumänischen Kirche.[28]

ANMERKUNGEN

1. Iorga, N. Byzance après Byzance. Bukarest, 1935.
2. Mühlpfordt, G. Das rumänische "Neu-Byzanz". Byzantinische Kultur im eigenstaatlichen Rumänien zur Osmanenzeit. - In: Byzanz in der europäischen Staatenwelt. Berlin, 1983, S. 171-199.

3. Eine grundlegende Untersuchung zur Überlieferung stellte an: Kaluzniacki, E. Zur älteren Paraskevaliteratur der Griechen, Slawen und Rumänen. Wien, 1899. Eine neuere Zusammenstellung aller Informationen vermag dank einer neuentdeckten und 1974 publizierten Chronik aus der Zeit des Zaren Ivan Asen II. etwas weiter zu führen: Bakalova, E. La vie de sainte Parasceve de Tirnovo dans l'art balkanique du Bas Moyen-Age. - In: Byzantinobulgarica, No. 5, 1978, S. 175-209. (Angaben über die Chronikpublikation ebenda, S. 176, Anm. 7.)
4. Mitropolia Moldavei si Sucevei, No. 31, 1955, S. 581-612.
5. Ebenda, S. 599-600.
6. Vgl. Anm. 3.
7. Der Symbolwert von Reliquien für den Selbstbehauptungswillen der Völker Südosteuropas wird unter anderem auch durch das Faktum beleuchtet, daß sich ein türkischer Pascha 1594 veranlaßt sah, die Reliquien des hl. Sava dem Feuer zu übergeben, um die Serben zu demütigen.
8. Mühlpfordt, G. Op. cit., S. 171f.
9. Runciman, S. Das Patriarchat von Konstantinopel vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zum griechischen Unabhängigkeitskrieg. München, 1970, S. 330.
10. Suttner, E. Die rumänische Orthodoxie des 16. u. 17. Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit der Reformation. - In: Kirche im Osten, No. 25, 1982, S. 92-103.
11. Von dieser Rezeption stellt Mühlpfordt in verdienstvoller Weise heraus, daß sie nicht Restauration war, sondern eine schöpferische Gestaltung von "Neu-Byzanz". Zu den Gesichtspunkten, die Mühlpfordt dafür vorlegt, wäre nachzutragen, daß wegen der im rumänischen Raum längst schon stattgehabten Begegnung der Orthodoxie mit Reformation und Gegenreformation starke abendländische Kultureinflüsse aus dem 16. und 17. Jahrhunderts, also solche, die wesentlich älter sind als die von Mühlpfordt notierten westlichen Strömungen, das Neue an dem "auflebenden Byzanz" mitprägten.
12. Suttner, E. Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen. Wien, 1978, S. 232-239; ders., Die Erneuerung eines orthodoxen Schulwesens in Metochien des hl. Grabes im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts. - In: Ostkirchl. Studien, No. 34, 1985, S. 281-299.
13. Suttner, E. Die rumänische..., S. 94.
14. Pall, F. Les relations de Basile Lupu avec l'Orient orthodoxe et particulièrement avec le Patriarcat de Constantinople. - In: Balcania, No. 8, 1945, S. 66f.

15. Es handelt sich um Hurmuzaki, E. Documente privitoare la istoria romanilor, Bd. XIV/1: Documente grecesti privitoare la istoria romanilor, publicate dupa originale, copiile Academiei Romane si tiperituri de N. Iorga. Der Band enthält von nr. CCLIII bis CCLXIII eine Reihe wenig sorgfältig ausgewählter und mit ungenauen Angaben versehener Fragmente aus Briefen, die in russischer Übersetzung bzw. in ausführlichen Inhaltsangaben zugänglich sind in der Sammlung: Murav'ev, A. Snosenija Rossii s vostokom po delam cerkovnym. 2 Bde., SPB, 1858-1860. Murav'ev sammelte, was um Hilfe bittende griechische Kleriker bei ihren Bettelreisen zum russischen Zaren schriftlich hinterließen oder den Behörden zu Protokoll gaben. Dabei begegnen vielfach Nachrichten über Vasile Lupu. Iorga behauptet in der Quellensammlung, daß seine Wiedergabe auf der Arbeit Murav'evs fuße, beruft sich aber zugleich auf eine Übersicht zu Murav'evs Veröffentlichung, die Bischof Melhisedec in rumänischer Sprache erstellte. Letztere ist uns unzugänglich. Wir vermuten, daß Iorga sich auf die Konsultation der Zusammenfassung Melhisedecs beschränkte, weil er erstens nur rumänische Übersetzungen, nicht den Urtext der Archivalien bietet; weil sich zweitens die Seitenangaben für die Arbeit Murav'evs, soweit Iorga sie nicht ganz wegließ, meist auf die Fundstelle des ganzen Briefes beziehen, obwohl jeweils nur ein sehr kleines Fragment übernommen ist; weil drittens Murav'ev zahlreiche weitere Texte hätte, die höchst aufschlußreich wären für rumänische Geschichte, aber von Iorga verschwiegen werden; weil viertens Iorga bei Kenntnis der übergangenen wichtigen Informationen manche Schlußfolgerungen korrigieren müßte, die er in seinen eigenen Arbeiten aus den Fragmenten der Quellensammlung zog; weil es fünftens Iorga gänzlich entging, daß er sich auf den 2. Band der Arbeit Murav'evs berufen müßte. Als Beispiel für die geringe Sorgfalt, die Iorga auf seine Angaben zu den Texten verwandte, verweisen wir auf nr. CCLXIV, wo der abgesetzte Patriarch Parthenios I. benannt wird und Iorga die erläuternde Fußnote beigibt: "Patriarch von Konstantinopel von 1638 bis 1640" - unbeschadet der Tatsache, daß kurz vorher Fragment CCLVIII von der Absetzung Parthenios I. im Jahr 1645 handelt. Sein Regierungsantritt erfolgte 1639; es war jene Wahl, bei der - wie oben erwähnt - auch der Moldauer Metropolit unter den Kandidaten war. Es fällt nicht schwer, für diesen Band weitere Editionsmängel aufzuzählen.

16. Das umfangreiche Schreiben des Patriarchen publiziert Murav'ev, A. Op. cit., Bd. 2, S. 309-316.

17. Zu dieser Synode vgl. Suttner, E. Beiträge..., S. 214.

18. Kaum beachtet wurde dabei aber eine der ältesten Versionen von der Schuld am Tod des Kyrill Lukaris, die sich in einem Schreiben der Konstantinopeler Synode vom 10.12.1644 an den Moskauer Zaren findet. Das Schreiben erging, nachdem Parthenios I. abgesetzt war und führt aus, Kyrill Lukaris sei ein trefflicher Hirt gewesen, doch habe Parthenios I. getrachtet, ihn zu verdrängen. Er habe sich Kyrill Kontaris zum Werkzeug genommen, und dieser habe Kyrill Lukaris dreimal verdrängt; dabei habe er sich mit niemandem beraten als nur mit dem niederträchtigen Parthenios allein. Sie beide "haben der Kirche Christi riesigen Schaden gebracht, mehr als 250000 Rubel, und sie haben sie bis auf den Grund zerstört und ihr nur noch den Namen und ihr großes Ansehen belassen". Allen habe Kyrill Kontaris viel Unrecht getan, so daß die Synode ihn absetzen mußte. Parthenios habe damals aber sein Verlangen nach dem Thron hinter heuchlerischer Demut versteckt; die Synode habe sich in ihm getäuscht und ihn wegen seines Alters, seiner Einsicht und seines Reichtums zum Patriarchen gewählt. Er habe dann aber große Mißstände aufkommen lassen. Das Schreiben überschüttet ihn mit Anklagen in finanziellen Angelegenheiten; Willkür und Machtmißbrauch werden ihm vorgeworfen; außerdem wird er als der Alleinschuldige am Tod des Kyrill Lukaris bezeichnet. Kein Wort und keine Andeutung fällt, daß irgendwelche theologischen Fragen im Spiel gewesen seien. Den Brief publiziert Murav'ev, A. Op. cit., Bd. 2, S. 316-327.

19. Aus zwei Briefen, die sich zu einem lebendigen Bild ergänzen, erfuhr der Moskauer Zar recht schnell von dem Vorgang. Der erste kam vom damaligen Metropoliten Daniel von Chalkedon, der dem neuen Patriarchen abhold war. Laut Inhaltsangabe der Moskauer Behörde schloß der Bericht, der übrigens auch allerlei Spionagenachrichten brachte, folgendermaßen: "daß um ihrer Sünden willen der Herr die Christen in die Hände der Türken gegeben habe; und der Teufel, der sie täglich versucht, stachelte drei Bischöfe auf: Gregorios von Larissa, Parthenios von Adrianopel und Pachomios, jetzt von Chalkedon; sie erhoben sich gemeinsam gegen den heiligsten Patriarchen Parthenios, da sie ihm feindlich waren (denn Parthenios von Adrianopel wollte seinen Platz und war ein Freund des Vezirs); sie versammelten sich beim Pascha Kaziesker, und dieser sprach mit dem Vezir, daß es Zeit wäre, den Patriarchen abzulösen. Obgleich der Vezir um ihre Falschheit wußte, trug er doch die Sache dem Sultan vor, welcher befahl, seine Bestätigungsur-

kunde auszustellen, damit der Metropolit von Adrianopel Patriarch werde. Am Samstag, dem 31. August, abends rief der Vezir den Patriarchen zu sich und hielt ihn fest, und am folgenden Tag ließ er ihn auf die Insel Tenedos schaffen, dem neuen Patriarchen aber gaben sie den Kaftan, und er bestieg den Thron; alle orthodoxen Christen weinten um den alten Patriarchen Parthenios. Am Fest Mariä Geburt versammelte der neue Patriarch alle geistlichen Würdenträger, die in Konstantinopel waren, und er versammelte alles Volk zu seiner Erhebung; als man die Absetzung des alten Patriarchen bekanntgab, sprach ihm der neue das Anathem aus, doch alles Volk rief: "Gott vergebe dem alten Patriarchen!" Dann verteilte man Kerzen an das Volk und, als der Metropolit von Herakleia den Stab brachte und den Neugewählten zum Thron führte, rief er: "Axios", alles Volk aber schrie "Anaxios"... Murav'ev, A. Op. cit., Bd. 2, S. 275f. Etwas später traf in Moskau der zweite Brief ein, der von einem Griechen stammte, den Murav'ev Ivan Petrov nennt und öfters anführt; dieser war in Moskau gewesen und fungierte in Konstantinopel als Spion des Zaren. Ivan Petrov berichtet, am 26. August habe unter Parthenios I. die Synode getagt und zur Vermeidung von Unruhen allen Hierarchen bis auf vieren geboten, binnen 10 Tagen in ihre Diözesen zurückzukehren; am 1. September habe der Vezir bereits dem neuen Patriarchen den Kaftan überreicht, den alten aber auf die Insel Tenedos verbannt; am 8. September habe man die Erhebung des neuen Patriarchen begangen und den alten unter allerlei Anschuldigungen, die sich auf Vermögensfragen bezogen, für abgesetzt erklärt; bei der Amtseinführung sei es zu dem Ruf "Anaxios" gekommen, was zu großer Aufregung im Patriarchat geführt habe; Vasile Lupu habe darauf bestanden, daß dem alten Patriarchen nichts geschehe, sondern daß man ihn nur nach Zypern verbanne. Sodann heißt es wörtlich: "Am 12. November war Parthenios II. beim Sultan; der Sultan bekleidete ihn und seine Leute, neun Mann, mit dem Kaftan, und die Große Kirche schuldete 120000 Thaler; der Fürst Vasile half ihnen in dieser Sache, er bezahlte 42000 Thaler, den Rest borgten sie bei Türken und Juden. Nun wollen sie zu Eurer erhabenen Majestät den Metropoliten Kyrill von Nikomedien senden... damit Eure Majestät sie von diesen Schulden befreie; Eure Majestät möge handeln, wie Gott es Dir eingibt." Murav'ev, A. Op. cit., Bd. 2, S. 291f. Als schließlich der von Ivan Petrov angekündigte Bittsteller eintraf, brachte er einen Brief des Parthenios II., in dem dieser - nicht ahnend, wie gut man in Moskau schon infor-

miert war - seine Erhebung ganz anders schildert: "Unser Patriarchat war wegen der Schulden und wegen Unruhen einige Zeit ohne seinen Hirten, den früheren Patriarchen Parthenios, der im Patriarchenamt war, den man aber wegen seiner vielen Verschuldungen durch die Synode des Throns und seiner Würde entsetzte... Der Sultan schickte ihn nach seinem Brauch zur Demütigung in die Verbanung. Und dann kamen die ganze heilige Synode, Hierarchen und Klerus, Archmandriten, Klostervorsteher, Priester, Würdenträger von Konstantinopel und die übrigen Christen zu uns und flehten uns an und baten, daß wir den Stuhl des ökumenischen Patriarchen besteigen; wir aber weigerten uns und wollten nicht annehmen angesichts der großen Verhehrung und der riesigen Schulden. Hätten wir auf dem Patriarchenthron sitzen wollen, von Gott gekrönter Zar, so hätten wir ihn in den Tagen des älteren Patriarchen Kyrill (= Kyrill Lukaris) angenommen, doch wir wollten dies nicht wegen der unruhigen Zeiten und wegen der drückenden Schuldenlast des Patriarchats; und nun ist Gott mein Zeuge, daß ich keinen Gedanken daran hegte, den Patriarchenthron zu besteigen, denn wir lebten in unserer Diözese in großer Ruhe; doch man setzte uns auf den Patriarchenthron, und wollendnichtwollend nahmen wir unter Zwang das Patriarchat an; denn es versprach uns zu entlohnen der fromme und erlauchte Herrscher, der Gebieter des Moldauer Landes, und uns von seinem Vermögen, das Gott ihm verlieh, Hilfe zu schicken. Durch Nomination der Synode erhoben sie uns auf den allerhöchsten, bischöflichen ökumenischen Patriarchenstuhl, und wir nahmen die Große Kirche an, um uns nicht in Gegensatz zur Nomination der heiligen Synode zu bringen." (Es handelt sich um das umfangreiche Schreiben des Patriarchen, das oben, vgl. Anm. 16 schon zitiert war.)

20. Kapterev, N. Charakter otnosenii Rossii k pravoslavnomu vostoku v XVI i XVII stoletijach. - In: Sergiev Posad, No. 2, 1914, sah Anlaß für ein eigenes Kapitel: "Mißbrauch der russischen Mildtätigkeit durch verschiedene Bittsteller aus dem Orient", S. 221-247.

21. Panagiotes Nikusius. Alexander Mavrokordatos und Patriarch Dositheos sollten sich diesbezüglich später große Verdienste erwerben; vgl. den in Anm. 12 zitierten Beitrag über neue kulturelle Initiativen.

22. So werden z.B. als Fragment nr. CCLIII aus einem umfangreichen Text Murav'evs, aus dem hervorgeht, wie Parthenios II. nach seiner Machtergreifung im September 1644 um seine Anerkennung durch den russischen Zaren und durch Vasile Lupu warb, wenige Worte über

Vasile Lupus Finanzkraft entnommen. Diese Worte wurden, wie Murav'ev deutlich bezeugt, im Oktober 1644 geschrieben; der Brief erreichte den Zaren im Januar 1645. Dem Fragment gibt Iorga in der Edition sogar ausdrücklich die Jahreszahl 1644; in einem Referat vor der Rumänischen Akademie, Analele Academiei Romane, ser. II, sect. ist. 36 (1914) 225, reiht er das besagte Fragment und die Moskaureise des entsprechenden Briefboten ein zwischen Ereignisse des Jahres 1643.

23. Iorga verwechselt z.B. laufend den Metropoliten Meletios von Braila, der bei Murav'ev als Briefbote des Patriarchen Parthenios II. auftritt, mit dem mit Iasi und Vasile Lupu verbundenen Meletios Syrigos, der laut Murav'ev ebenfalls mit dem Zaren korrespondierte.

24. Jenes Schreiben des Patriarchen Parthenios II., aus dem wir oben die Anerkennung für die rettende Hilfe durch Vasile Lupu zitierten, und das zugleich an den Zaren die Bitte heranträgt, seinerseits ebenfalls gezielte Hilfeleistung für das Patriarchat zu erwägen, ist bei Murav'ev klar als ein Schreiben bezeugt, das nach dem Thronwechsel zwischen Parthenios I. und Parthenios II. abgefaßt wurde; es berichtet ja (s. Anm. 19) über den Thronwechsel aus der Sicht des neuen Amtsinhabers und wurde laut Murav'ev durch den Metropoliten Theophan von Patras nach Moskau gebracht. Fragment CCLV in der Edition, das die Worte über Vasiles Hilfe anführt, verschweigt sowohl den Überbringer als auch den Kontext, in den die zitierten Worte im Brief eingefügt waren, und dies wird Anlaß zu Spekulationen. Im eben erwähnten (s. Anm. 22) Akademiereferat schreibt Iorga alle Initiative dem Fürsten Vasile Lupu zu und vertritt die Ansicht, dieser habe den Patriarchen Parthenios I. persönlich als Überbringer eines Bittgesuchs nach Moskau geschickt, um ihn während seiner Abwesenheit absetzen zu können. In "Byzance après Byzance" (S. 170) interpretiert Iorga das nämliche Schreiben im entgegengesetzten Sinn als eine Intrige gegen Vasile Lupu; er läßt es vom Metropoliten von Braila, den er wieder Meletios Syrigos nennt, nach Moskau bringen und mutmaßt, von einem alten Feind Vasiles, von dem walachischen Fürsten Matei Basarab, sei das Komplott geschmiedet worden, insgeheim den Zaren zu bitten, daß er Vasile aus der Rolle eines Protektors über das Patriarchat verdränge.

25. "Vasile Lupu ca urmator al imparatilor de rasart in tutelarea Patriarhiei de Constantinopole si a Bisericii Orthodoxe": so lautet der Titel jenes Akademiereferats Iorgas, auf das wir uns

in Anm. 22 und 24 bezogen.

26. Gemeint ist jener Moldauer Metropolit, der bei der Patriarchenwahl des Jahres 1639 (vgl. Anm. 13) Stimmen erhielt.

27. Pop, A. Viata mitropolitului Varlaam al Moldovei. - In: Mitropolia Moldovei si Sucevei, No. 33, 1957, S. 766.

28. Ivascu, G. Istoria literaturii române. Bukarest, 1969, S. 141. (ausdrückliche Berufung auf A. Pop in Anm. 2); Staniloae, D. Teologia dogmatica in Biserica Orthodoxa Româna in trecut si azi. - In: Orthodoxia, No. 23, 1971, S. 318. (ausdrückliche Berufung auf Ivascu in Anm. 34).

ЛИТЕРАТУРА НА БЪЛГАРСКОТО ВЪЗРАЖДАНЕ

ИЛИЯ КОНЕВ
/НРБ/

ЕВРОПА В ИДЕЙНИТЕ И ХУДОЖЕСТВЕНИТЕ ПРЕДСТАВИ НА БЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО /до 60-те години на XIX в./

Усиленото проучване на двустранните връзки, които българската култура установява и развива с различни европейски култури, ни изправя пред необходимостта да изясним мястото на понятието ЕВРОПА в идейните и художествените представи на българската литература от епохата на Възраждането. Това налагат много частни въпроси, които в светлината на този проблем получават ново или по-обосновано решение. Предимство обаче имат онези съображения и факти, които засягат изясняването на основни методологически проблеми на Възраждането, както и различните концепции за българската култура през тази епоха. Специфичните обстоятелства в родната ни история поставят на предно място проблема за обхвата и същността на т.нар. деевропеизиране на българската култура в условията на османското робство. През последните години все по-голяма известност получава схващането, че робството е причина българите и тяхната култура да бъдат откъснати от откритията и постиженията на европейската цивилизация, от големите хуманитарни и хуманистични движения, от интересите, мисловността и свойствените за европееца начини на живот. С падането на България под робство - твърдят редица автори - започнало системно деевропеизиране, вследствие на което българската култура отпаднала от орбитата на "европейския универсум". Едва през Възраждането и най-вече през втората четвърт на XIX в. отново се наложило нейното общуване с Европа и така понятието Европа станало едно от основните измерения за новите насоки в българския културно-национален развой.

Въпросът е: Излиза ли България от "европейския универсум" и ако излиза, нормите на коя духовна система приема в своето развитие до последвалото към средата на XVIII в. възвръщане в същия универсум? Взето в основните му значения като мярка за структурно изградени вид или видове култури, понятието Европа отпада ли от мисловността на българина и от духовния му живот въобще?

Азбучна истина е, че системно прилаганите от поробителя крайни форми на потисничество довеждат до значителни деформации във всички области на обществения живот. По-нататъшната изява на предренесансовите и ренесансовите тенденции бива спряна, българската култура спо-

деля съдбата на онези култури в Европа, които науката характеризира с вярното, но с оглед на богатото национално разнообразие не съвсем точно наименование "култури без континюирано развитие". Иван Шишманов оцвети отсъствието на България в сравнителната карта на ренесансова Европа с ярки тонове и в подкрепа на своето становище приведе някои убедителни доказателства. Едновременно с това обаче той постави и методологически неверни акценти, които проправяха пътя на схващането относно отпадането на родната ни култура от "европейския универсум", с което и наложиха домашна мярка за личности, явления, тенденции, постижения. Днешните познания за онази епоха изнасят на преден план един изключителен по своето значение факт: въпреки всички установени поражения и деформации османската феодална система се оказва в последна сметка безпомощна да унищожи създадения през предходните векове народностен и европейски фундамент в бита, мисленето, манталитета, вероизповеданието и културата на заробените от нея християнски народи. Тя не успява да постигне това и по отношение на българския народ, и то въпреки обстоятелството, че той е бил на предната позиция на провежданата денационализаторска и по същество деевропеизираща политика. Водещи български книжовници от XV до XVIII в. се изграждат личностно под въздействието на народностни и важни европейски фактори. Въвеждането на турския език в отделни училища, в пресата и в други институции в последна сметка обслужва изграждащата се българска национална култура, което го обезсилва като фактор на деевропеизирането й. Нещо повече: към средата на XVIII в. и по-определено през XIX в., когато империята завоевател се обръща към Европа и общува с нейната култура, в разширяването на този процес тя използува посредничеството на всички поробени от нея християнски народи.

Фактите и явленията от такова естество не са изследвани в тяхната пълнота. Но те показват определено, че поробените народи в Югоизточна Европа влизат в новата епоха на своята многовековна история както с неугасналото си национално съзнание, така също и с убеждението за принадлежност към европейската цивилизация, към нейната културно-историческа общност.

Развитието на новите нации и формирането на новите национални култури в този район, протичащи успоредно с укрепването на убеждението за сродство с европейската културно-историческа общност, са закономерно явление. Активната, национално формираща роля на народностните имена българи, сърби, хървати, албанци, гърци, словенци е

по правило свързана с наименованията Европа, европейски, европейци и пр. Този двуединен и многопластов развой обхваща навсякъде националния език, християнската религия и църквата, стиловата характеристика на създаваните произведения на изобразителното изкуство и литературата, душевността на отделните хора и на народите в тяхната цялост. Показателни в това отношение са и такива надлитературни идеи и движения за етническа и регионална общност, каквито са последователно актуализираните от XVII в. насам в различни части на Европейския югоизток идеи за илирийско, християнско, южнославянско или общославянско единство, за сътрудничество и федерация на балканските народи. Всички тези идеи и движения съдържат национални и европейски компоненти, които от своя страна предопределя стимулиращата или задържащата, но винаги действена намеса на Европа спрямо тях.

България не е пример за изключение от тази закономерност или общност на развитието. Обратното - потвърждава осъществяването ѝ в условията на робството и най-вече през епохата на Възраждането, като въвежда в цялостната ѝ характеристика нови особености. Понятията Европа, европеец, европейски, европеизъм и пр. не отпадат от мисловността на българина, отличават идейно-художествените му представи и неговата книжовност през всички етапи на Възраждането едновременно с национално определящите ги наименования, като в немалко случаи допълват и насочват тяхната водеща роля. Главното тук е още, че тези наименования са вплетени в различните схващания за насоките на Възраждането и характера на изгражданата новобългарска култура, които дейците на епохата обсъждат, отхвърлят или възприемат и осъществяват.

Не по-малко важен е въпросът за видовете идейно-художествени представи и знания, чрез които става самото утвърждаване на Европа в българската книжовност до 60-те години на XIX в. Те са главно следните: католическа и православна Европа, триединната концепция Русия - славянството - Западът, европейския универсализъм на българската култура. Укрепването и обогатяването си този процес дължи в много голяма степен още на различните стилови направления /барок, хуманизъм, романтизъм, реализъм и пр./, но в случая тази страна на въпроса не ни занимава.

Представата за католическа и православна Европа има особено голямо значение. По същество тя е контраверсна, отразява единните национални и различни религиозни културно-просветни виждания на двата основни дяла на българската книжовност през XVII-XVIII в. -

католическия и православно-християнския. Развива се също под целенасоченото въздействие на влиятелни институции и доктрини в Западна Европа и Русия, която балканските народи (специално южнославянските/ започват да възприемат като свой стожер. С тази представа са свързани витални схващания за облика на българската култура, а в известна степен и водещата през Възраждането триединна концепция Русия - славянството - Западът. До началото на XVIII в. тази представа е по-активна благодарение на приноса на книжовниците католици в културно-националния живот на българите. Знае се: тези духовници имат високо за времето историко-филологическо образование, пребивават по задължение в западноевропейски и други страни, свързани са с техни институции, чиито разпореждания изпълняват в отделни случаи, но това не означава, че католическата книжнина и произтичащите от нея концепции са неорганична съставка на родната обществена мисъл. С често употребяваните интегрални понятия и наименования като Изток - Източна църква, Запад - Западна църква, България, родина, българи, илирийци, християни, православни и католици, Европа - европейци, европейски, Кръстю Пейкич и други негови сънародници въвеждат читателя в събития и факти от голямата история, интегрират и правят разбираеми за българите тематични и стилови особености, свойствени на европейската книжнина - проблематика, постановка, изложение, културно-исторически доказателства, обобщения. Формираната от тях представа за Европа е разностранна. Често тя има верска определеност /изтъкват се заслугите на Западната църква и се отричат постулатите на източноправославната, разглеждат се възгледи на християнското учение/, но нерядко има и по-широк смисъл, обхваща повече страни на родната и европейската действителност, особено в областта на историята и географията. Средищно място в тази представа заема идеалът на българските католици за "свободни християнски славянски Балкани", за тържество на родния и "илирийския" език, за "свободна християнска Европа".

Православнохристиянската книжовност се развива последователно, но към средата на XVIII в. излиза на предна позиция с активно поддържаните от нея идеи относно езика, историята, образованието, книжовността и националното освобождение на българите. Дълбоко свойствени за всички нейни представители са вече посочените интегрални понятия. Новото е, че наред с всичко друго те отразяват естествената за контраверсната литература обратна позиция - католическият Запад е виновен за разделянето на църквата и появилите се вследствие на това раздори, за отмирането на съществуващите преди чувства

и възгледи за християнска общност. В подкрепа на тези свои схващания книжовниците подчертават заслугите и предимствата на православна Европа, за нея и нейните институции говорят с нескрита симпатия, с нея свързват националния развой. Всичко това бележи нова концепция за характера, насоките и предназначението на съвременната култура. Партений Павлович например е твърд в отрицателните си оценки за Западната църква /"вертеп разбойников"/; подобно на Кръстю Пейкич, дори по-силно от него изтъква ролята на Русия, нея той посочва като надежда и опора на "единоверните" християнски народи.

Така всъщност българската обществена мисъл още преди Паисий усвоява и в известна степен дори утвърждава триединната концепция Русия - славянството - Западът. Родена от българската действителност, през Възраждането тази концепция се оказва най-оптималната, най-действената позиция спрямо Европа; исторически и национално осмислена, тя запълва всички основни области на културно-националния и политическия живот на българската общност. Въпреки че едни от предпоставките за тази концепция произтичат от контраверсната литература, т.е. в католическата и православнохристиянската представа за Европа, широкото й възприемане се извършва изцяло под въздействието на изявени през следващите етапи изисквания и фактори, сред които на първо място са реално изразената подкрепа на освободителните идеали на българите, водещите преобразования в самата Европа, научните открития, насоките на българската обществена мисъл и култура.

Последователното осъществяване на тази триединна концепция е основна предпоставка и за опознаването на Европа като източник на "здравия разум". Начален път към тази по-висша степен на общуване с Европа представлява съзнателно пропагандираната идея за "просветените и свободни народи". Понятието "просветени и свободни народи" е, общо казано, олицетворение не на една или на група страни, а на прогресиращия свят - онази Европа, в която българите от XVIII в. насам търсят целенасочено пример, най-вече опора за своята национална и нравствена самостоятелност. С други думи, понятието е широко интегриращо в рамките на трите измерения Русия - славянството - Западът и извън тях.

Видните представители на Възраждането, просветители и книжовници с национално значение на дейността си, са европеисти в широтата и актуалността на идеите си, в неотменната си привързаност към постиженията и принципите на "здравия разум", в демократичното си разбиране за свободата, равенството и духовния напредък. Христофор

★ СОФ.

Жефарович засяга в "Стематографија" много европейски държави и народи. Партений Павлович възнамерява да изучи опита на Саксония в областта на образованието и просветата. Паисий поема пътя към "немска земя" с цел да намери нови извори за българската история. Софроний насочва вниманието към Русия и поставя актуални за онова време национално-политически акценти. Петър Берон и десетки негови сънародници до 60-те години на миналия век се учат в различни европейски страни, полагайки наред с това усилия да приближат техния опит до нуждите на своя народ. Едни от тези книжовници са поклонници на Русия и се изявяват като личности в нейните лицеи, университети и академии; други /те са най-много/ получават образование в Гърция, животът ги извежда на историческия кръстопът между гръцкия хуманизъм и фанариотските домогвания, преобладаващата част от тях обаче биват приобщени чрез здравия си народностен инстинкт към голямото национално дело; трети следват или завършват прочути западноевропейски университети, но някои от тях остават с високата си професионална култура встрани от нуждите на родната действителност; българите, получили образование в Румъния и Сърбия, са активни в различни области на културно-националния развой. Особено място тук заемат дейците, които работят предимно във вътрешността на страната или в Цариград.

Всички тези просветители и книжовници обаче са европеисти, и то в най-хубавия смисъл на думата. В голяма степен на тях се дължи ярко изразеният към средата на миналия век европейски универсализъм в българската обществена и литературна мисъл. Този универсализъм е значителен факт в културната, идейната и политическата история на Възраждането. Главното е, че той обхваща двете основни посоки на движението в тяхното единство - от Европа към нас и от нас към Европа. Примери за такава диалектичност са всички значителни творци на Възраждането. Дори настойчивият съвет на Софроний "Я вижте другите...и от тях се учете" не може да се разглежда само като концепция за едностранно движение от Европа към нас, тъй като съдържа в себе си Паисиевия призив "О неразумний юроде...", чието предназначение наред с всичко друго е и в това да активизира началната посока от нас към Европа. Нека отбележа предварително, че тази диалектичност, а също и триединната концепция за Европа /Русия - славянството - Западът/ са пряко свързани с обстоятелството, че в нито една от областите на българския културно-национален живот през Възраждането не се налагат като доминиращи течения както славянофилството с неговата идейно-политическа платформа, така и западнофилството с

присъщите му хегемонистично-експанзионистични цели и тенденции.

Още нещо за характеристиката на европейския универсализъм. Дълго време той е информативен и дори външно информативен, предизвиква или активизира употребата на комплекс от понятия на здравия разум, но само в отделни случаи насочва българите към повече съществени за него идейни и други течения. Почти до 40-те години на XIX в. е идеологически, политически, социално и художествено слабо определен; в представите на българина Европа е просто "свободна и просветена", поради което този вид европеизъм може да бъде наречен единен. Същевременно обаче той е познавателен, насочващ, национално стимулиращ в много области и най-вече в областта на образованието и просветата, източник е на мащабни виждания и нов вид мислене. Наред с българските просветители от втората четвърт на миналия век и Юрий Венелин особено ярък пример е Иван Селимински. Неговата политическа изповед от 1843 г., която можем да наречем "Символ-вярую на българския просветител", дава завършен израз на тази единна представа за Европа. Върхов момент в нейната изява е разпадането ѝ като единна представа за просветена Европа, което се извършва през същия период. Особено важно е това разпадане за художествената литература, която тъкмо тогава определя идейно-естетическото си отношение към Европа.

ДОЧО ЛЕКОВ
/НРБ/

СЛУШАТЕЛЯТ, ЧИТАТЕЛЯТ И ЗРИТЕЛЯТ НА БЪЛГАРСКОТО ВЪЗРАЖДАНЕ

За реципиента като участник в творческия акт, в реализацията и интерпретацията на текста в съзнанието и реакциите на различни категории слушатели, читатели и зрители се заговори определено през последните десетилетия. Потърси се обратното въздействие в триадата "писател-творба-читател", ролята на това въздействие в литературния процес, в структурата на конкретното произведение. Историята на литературата започна да се възприема не само като движение и процес, решаваща роля в който играят писателите, художествените творби, литературните явления и факти. Вниманието бе насочено и към начините и моделите на четене, към читателската гледна точка и ролята й в рецепцията на литературния текст. Поставен бе въпросът, че паралелно с традиционната литературна история е от решаващо значение да се създаде и история на литературната рецепция. В стремежа си да утвърдят и узаконят позициите на възприемателя в творческия акт, някои представители на рецептивната естетика омаловажават ролята на писателя в този процес. Други /Гьоц Винолд, Норберт Грьобен/ отстояват още по-крайни становища. Абсолютизирайки теоретическото понятие "обработка на текста", те отдават твърде малко значение на обнародвания текст, тъй като критикът, режисьорът или обикновеният читател в процеса на четенето създавали свои собствени текстове. В такъв смисъл задачата на литературоведа, според тях, е не изследването на твореца, на творбата, на мястото й в литературния живот, а проследяването на отношенията, на конвенциите между читател и читател в зависимост от различните интерпретации на текста.

Оставяйки настрана неприемливите тези и уклоните в областта на рецептивната естетика, трябва определено да посочим, че тя застана на значителна дистанция пред литературната наука. "...Досега - отбелязва един от нейните представители Райън Сигърс - няма много изследвания, които да се опитат да запълнят празнината между теорията на рецептивната естетика и практическите изследвания, основани върху нея, и е трудно да се каже до каква степен рецептивната естетика може да направи реални приноси към изследването на литературния текст"[1].

Някои теоретици на рецептивната естетика обръщат внимание на текста с оглед на епоха, творец, читателска публика. В книгата си "Интерпретативни конвенции. Читателят в изследването на американската белетристика" Стивън Мейлукс включва специална глава - "Литературна история и рецептивно изследване"[2]. Но все още методологическите принципи на рецептивната естетика не са приложени в проучването не само на българската, но и на други национални литератури. А те разкриват перспективни възможности за пълноценното изследване на проблема за слушателя, читателя и зрителя през епохата на българското възраждане, за наблюдения и оценки във връзка с еволюцията и изграждането на литературната култура и вкус, и т.н.

Крайно ограниченият обем на доклада не ни позволява да поставим и разгледаме тези проблеми в многоликите им аспекти и цялост. Затова ще се насочим към основното, към някои от методологическите въпроси, които трябва да се имат предвид при характеристиката на реципиента през Възраждането в литературно-исторически аспект.

Като исторически категории слушателят, читателят и зрителят са в зависимост от етапите на духовното и обществено развитие, от националната психология и характер. Изследването на тези категории трябва да бъде съобразено не само с методите на литературознанието, но и на социологията, психологията, теорията на информацията, семиотиката и на други научни дисциплини.

Преди да се постави въпросът за реципиента на Възраждането, необходимо е да се изясни какви са неговите превъплъщения и функции през епохата на Българското средновековие, откога започва да функционира категорията читател, какви са нейните същностни и количествени характеристики, какво е взаимодействието между книжовник, слушател и читател. Особено внимание още през този период трябва да се обърне на слушателя, тъй като неговото присъствие в съзнанието на твореца - колективен или индувидуален - датира от първите прояви на българската писменост и фолклор и дава отражение в тяхната тематика, жанрова специфика и стил. В зависимост от това е необходимо да се проследи как става пренагласата на патриархалните представи на реципиента през различни фази от литературния развой, като се има предвид методологическата постановка за фолклора "като народна художествена култура"[3]. Такъв подход дава възможност да маркираме процеса на трансформация в съзнанието, възприятията, културата, манталитета на слушателя и читателя; да проследим как регионалното прераства в национално, колективното - в индивидуално, и защо у слушателя се долавя стремеж да фолкло-

ризира образи от личното творчество, да ги битовизира и върне в своята среда, т.е. в недрата на онази народна художествена култура, в която литературната творба ще бъде възприета пълноценно само в комплекса от текст, музика, обичаи, народопсихология и т.н. С оглед на това именно Ботев отправя песента "по сборове и по седенки", обвързва я с трудовото ежедневие /"жетварка пее нейде в полето"/, възприема зависимостта между творба и слушател в значително широк и богат план.

Докъм XIV в. в понятието "реципиент", приложено към българската литература, се включва преди всичко слушателят. Като категория читателят от съвремен тип започва да се формира през периода на прехода, когато един тип книжнина, мироглед и начин на възприемане трябва бавно, мъчително и противоречиво да се заменят с друг, с нови литературни и обществени принципи, с нов подход на творческо възсъздаване и въздействие. В този процес на приобщаване и трансформация книжовникът започва да чувствува все по-определено мисията си на наставник - затова прави опит да се разграничи от реципиента, като създава и първия модел за читател. В този модел, зафиксиран от Йосиф Брадати, доминира нравствено-религиозното. Но в него се долавят и кълновете на светското, което търси форми на реализация посредством езика, стиловото и жанровото своеобразие на книжовната творба. В "Поучение за ползата от четенето на книгите" Йосиф Хилендарец внася нови детайли в структурата на този модел - диференцира читателската публика, насочвайки се към две основни нейни категории, които по-късно рецептивната естетика ще назове "реален" и "идеален" читател.

Светското училище съдействува за изграждането на читателската група с нови възприемателни и ценностни характеристики. Формирането на нейния вкус започва с разграничение от народното творчество, с увлечение по точните науки, преминава през нравствено-сантименталното четиво, през еротичната лирика, за да стигне до "Горски пътник", до революционната поезия на Чинтулов. С тази читателска публика писателят си позволява да влезе в полемика, да експериментира, да я насочи към художествено пълноценното. Неслучайно се обръща към нея с прозвища "любомъдър", "ученолюбив" или "благоразумен читател", споделя своите тревоги и вълнения, в определени случаи прави своеобразни "анкети", чрез които се ориентира в нейните наклонности, проверява нивото на художествения й вкус. Но паралелно със създаването на читателска категория със съвременна литературна култура остава да съществува типът читател

с фолклорно-патриархално съзнание. Към неговите критерии книжовникът е особено внимателен и му въздействува чрез различни фактори и комуникативни институции - периодичен печат, читалища, дружества, книжарници. Диалогът с този читател преминава през различни фази, но започва обикновено с произведенията на така наречената "нарсдна литература" - календари, песнопойки, нравствено-поучителни книжки от рода на "Приказки или нравоучителни примери".

Диференциацията на националната читателска аудитория през Възраждането предопределя появата и на различни типове писатели. Творци като П.Р.Славейков, съобразявайки се с литературното и културното ниво на реципиента, се стремят да издигнат и усъвършенствуват неговия вкус, да вървят на определена дистанция пред него. Много от тях, без да са откриватели или реформатори, имат значителен принос в развитието и обогатяването на националната литературна култура.

Но съществува и друга категория, с многобройни читатели, с която книжовници като Кр.Пишурка умеят да поведат непринуден разговор, да се приспособят към манталитета и изживяванията й, но да останат в ограничения й духовен и интелектуален свят.

Връзките между писателя и читателя са комплицирани, понякога трудно доловими, в известни случаи и противоречиви. Те започват от предисловието на творбата, прозират в структурата и жанровата й специфика,в повествованието и стила на писателя. Образец в това отношение ни дава Паисий - с двата предговора на "История славяноболгарская",със своеобразната й композиция и жанр.

"Диктатът" на читателя спрямо писателя е с различна сила, стойност и резултати. Той се проявява не само в оригиналната, но и в преводната литература през Възраждането. И ако теорията на Гьоц Винолд за така наречената "обработка на текста" е неприемлива с крайните си абсолютизации във връзка с оригиналния литературен текст и отношението, което се проявява към него и неговия автор, тя би могла да бъде илюстрирана в българската литература единствено и може би най-сполучливо чрез така наречените "побългарявания". Тук действително творбата създава предпоставки за диалог не между читател и автор, а между читател и читател - в случая преводачът е преди всичко читател, а не "доверено" лице на автора, тъй като възсъздава неговия текст като реципиент, а не като ограничен и зависим от нормите на преводаческата теория книжовник.

През 50-те години на XIX в. са първите изяви на новобългарския театър. Неговата предистория е свързана с училищните деклама-

ции и тържества, с конкретни прояви по време на народните обичаи, на изкуството на глумците и на други представители на народа. Необосновано и методологически невярно е становището, че старобългарското позорище, литургическата драма трябва да бъдат поставени за "основа на новия български театър"[4], а четците да се възприемат като първи новобългарски актьори, "носители на новата театрална култура"[5].

Новобългарският театър и култура, без да пренебрегваме своеобразните им връзки с определени духовни прояви на Средновековието и на народното изкуство, имат друг характер, подчиняват се на тенденции, съобразени с обновителния дух на времето. В зависимост от това формирането на театралния зрител през Възраждането се подчинява и на други обществени и художествени закономерности. Обособяването на този зрител се осъществява в острия сблъсък между консерватизма на средновековните норми, на туркофилско настроената възрожденска интелигенция, от една страна, и на принципните позиции на демократичната българска общественост за ролята и предназначението на театралното изкуство, от друга. Изявите на училищната и читалищната сцена от началото на 50-те години до Освобождението маркират не само жанровата еволюция и стабилизирането на българската драматургия и театър, но и етапите, през които преминава театралната култура и вкус на зрителя през Възраждането.

Приема се, че възрожденското позорище започва с диалога, тъй като възможностите на българските писатели и "театрални дейци" в края на 50-те и началото на 60-те години били ограничени. И се утвърждава една несъстоятелна концепция, като се пренебрегва основен компонент в системата "автор-текст-сцена-зрител". Войников с неговото дарование и култура би могъл да напише "Стоян войвода" или "Райна княгиня" още в началото на 60-те години. Но той започва с диалога, защото му е необходимо да експериментира с публиката, с текста, с действуващите лица, със сцената. Проблемът за адресата - за_кого, за въздействието - с_какво и как - го вълнува още при първите му прояви като автор и театрал. "Представянето" на диалога предопределя появата и утвърждаването на категориите "зрител", "артист", "сцена", "сценичен текст", "театрален салон", без което е невъзможно функционирането на театъра като институт.

Втората крачка, която родоначалникът на българския театър прави като драматург, съобразявайки се с нивото и характера на зрелищната култура на зрителя, е да премине от диалога /"Разговор между трима ученика, Мирча, Стояна и Недя, дяда Дима, Мирчев баща, дас-

кал Цоня и Бояна, школский епитроп"/ към драмата /комедията "Чорбаджията"/. Отново родоначалникът експериментира с артисти ученици пред публика, но не в България, а в чужбина - в Браила. И след като се убеждава, че българският зрител е вече подготвен да приеме и оцени драматургичната творба, написва историческите драми "Стоян войвода", "Райна княгиня", "Велислава" и други. Но и в тях като драматург и режисьор той се съобразява с театралните представи на зрителя и прави всичко възможно да обогати и издигне театралната му култура. Това проличава още в предговорите на неговите драми, чрез които подготвя зрителя с фолклорно-патриархален вкус към безконфликтното възприемане на сценичната условност, на диференциацията на сцена от публика и т.н. Този зрител в началото на 70-те години продължава да живее със своя утилитаристичен "хоризонт на литературно очакване", в резултат на което възприема "Иванку, убиецът на Асеня I" по своему и кара Друмев да се замисли за "естетическата дистанция", която неговата драма фрапиращо набелязва между реалния и мечтания от драматурга идеален зрител на Възраждането.

Една от най-популярните пиеси в България през 60-70-те години на XIX в. е "Многострадална Геновева". С нея започва сценичната си дейност почти всяка театрална трупа, чрез нея вперват поглед към сцената селянинът, занаятчията, зрителят от затворения селски и градски регион. Тя му допада с нравствено-дидактичната си тематика, със сантиментализма, с опростената си композиция. И чак след "Многострадална Геновева" същият зрител има възможност да види "Райна княгиня", "Велислава", "Криворазбраната цивилизация", а в някои центрове с по-изискана публика и "Разбойници" на Шилер. Зависимостта на автора, преводача, сцената от възприемателя отново се оказва решаваща.

Проблемът за реципиента през Възраждането налага да се изследват "ключовите думи" в текста като един от първите сигнали за контакт между писател, творба и възприемател; да се проследи ролята на литературните генерации и на водещите културни центрове в еволюцията на читателския вкус; да се изясни доколко и как читателят с неговите интереси, критерии и предпочитания може да се има предвид при периодизацията на литературното развитие.

Текстологията като наука за текста при анализа на конкретна творба, на различните й редакции трябва да обърне сериозно внимание на "диктата" на читателя, в резултат на който писателят внася единични или значителни промени при различните й публикации.

Втората редакция на "Нещастна фамилия" документира как големият брой на спомоществователите от Котел предопределя обогатяването на текста с епизоди от героичната история на града.

Разказите и повестите на Каравелов са написани на руски, сръбски и български език, т.е. адресирани са към читатели от три националности. Начинът на тяхната рецепция от различни читателски категории в Русия, Сърбия и България, директният и индиректният диалог на писателя с тези читатели обясняват промените в различните редакции на текста, специфични особености в композицията и стила на творбите, в творческия свят на техния автор. Въпросите в случая могат да бъдат разгледани и в компаративистичен план - своеобразието на реципиента в национален и съпоставителен аспект; какво отражение оказва смяната на адресата в реализацията на Каравелов като белетрист, и т.н.

На българската литература са посветени десетки истории в миналото и в по-ново време. Изяснени са автори и периоди, проучено и преоценено е литературното ни наследство. Но все още липсва такава литературна история, в която да се долавя присъствието на читателя в диалектическата му зависимост от творец и текст. "Като опосредствуващ, дълго забравян елемент в литературната история - отбелязва Ханс Роберт Яус - читателят не може да бъде повече пренебрегван." "Литературната история - посочва Уйлям Харват - твърде много е била заета с опити да докаже, че писателите от миналото са викали достатъчно силно, за да бъдат чути от потомството. Ние трябва да се интересуваме повече от това, доколко техните гласове са достигнали до техните собствени поколения и - еднакво важно - дали техните поколения са възразили"[6]. Новата многотомна "История на българската литература", ако не изцяло, то поне в определена степен, трябва да даде практически отговор на актуалните проблеми на рецептивната естетика.

БЕЛЕЖКИ

1. Siegers, Rien T. Reders, Text and Autor: Someimplication of Rezeptionsästhetik. - Jearbook of Comparative and General Literature, Bloomington, Indiana University , 1975, p.22.
2. Mailloux, Steven, Jnterpretive conventions. The reader in the study of American fiction. Cornell University press, Ithaca and London, 1982.

3. Живков, Т.Ив. Народ и песен. С., 1977, с.11.
4. Каракостов, Ст. Българският възрожденски театър на освободителната борба. 1858-1878. С., 1973, с.150.
5. Пак там, с.202.
6. Цитирано по: Mailloux, Steven. Цит.съч., с.165.

ЮЛИЯ НИКОЛОВА
/НРБ/

ВЪЗРОЖДЕНЕЦЪТ В МЕМОАРНАТА ЛИТЕРАТУРА
/Смехът на възрожденеца/

Мемоарната книжнина винаги е предизвиквала спорове в литературната наука с въпросите за обхвата, жанровата специфика, отношенията документалност-художественост, субект-обект на произведението и т.н. И въпреки това, а може би и поради това, интересът към нея продължава да се засилва. "Междинно стъпало - по думите на Л.Гинзбург - между естетиката на социалните, историческите и психологическите представи и спецификата на художествената литература", тя носи в себе си неповторимото внушение за достоверност, дори когато то е нарушено, и "незаместимото от никакви изкуства преживяване за истинността на жизненото събитие"[1]. Тя съдържа в себе си своеобразната динамика на "непълната съвместимост на двата плана - плана на жизнения опит и плана на неговото естетическо тълкуване", увлича с различния си зрителен ъгъл, при който погледът към личността се движи обратно - "от даденото единично и конкретно към обобщаващата мисъл"[2].

Това своеобразие събуди и нашият интерес към българската мемоарна книжнина от XIX в. и към очертания чрез нея образ на човека от Възраждането. Невъзможността в тоя кратък обзор, който правим, да се даде цялостна представа за възрожденеца в неговия социален, психологически и културно-исторически статус, ни дава основание да се спрем само върху един проблем, разкриващ сравнително пълно идейно-естетическите и етическите му позиции - неговият смях.

Интересът към смеха на възрожденеца е продиктуван от няколко съображения. В мемоарната литература човекът проявява най-добре своите позиции чрез оценките си за света и обществото. Когато те се афишират пряко, невинаги показват истинското лице на индивида като субект и обект на произведението. /Пример за това може да се даде с разнопосочните тълкувания на личността на Софроний Врачански чрез неговото "Житие и страдания грешнаго Софрония"[3]./ Докато смехът се явява израз на неговата по-непосредствена реакция.

Мисията на човека от Възраждането да бъде едновременно рушител и съзидател, да се бори срещу старите и да утвърждава нови ценностни системи напомня по своята същност структурата на смеха с амбивалентната му функция, с категоричната му оценка за добро и зло,

за нравствено и безнравствено, за прогресивно и ретроградно и т.н. Тук интерес представляват връзката и конфликтът с традиционното и средновековното в разбиранията на възрожденеца.

Епохата на Възраждането е времето, когато човекът открива смеха за себе си и себе си в смеха. Дори в смеха той се опитва да даде и да получи последователно отговор на въпросите: "кой съм аз", "какво мислят за мене другите", "какво аз мисля за другите и за света".

От епохата на Средновековието възрожденецът наследява две различни по тип отношения към смеха и смешното - на официалната култура и на народната патриархална традиция. Официалната културна система, въплътена и проявяваща се чрез догмите на християнската религия, насажда страх, пълно подчинение на йерархическия ред, монолитна сериозност[4]. Поради стеклите се исторически обстоятелства след падането на България под османско робство и при съществуващите вече форми на разпространение и битуване официалната църковна книжнина постепенно губи позициите си на "висока" литература и влиза в досег с народната културна традиция, чието жизнеутвърждаващо начало започва да доминира и да руши религиозните етически норми. Доказателство за това е словото на Йосиф Брадати "Как подобава да се стои в църква" /"Сътвориха цркъвь като михана, присмехове и смехове вь цркъви бивают ако и по пазару..., на пазаръ ли сте дошле или на свад'ба"[5]/. От друга страна, наложените от робската действителност норми на поведение, както и стремежът да се съхрани старобългарската книжнина като противостоене на чуждия верски и асимилаторски натиск стават причина у нас да не се разпространява характерната за руската, а и изобщо за средновековната литература пародия на религиозни съчинения, т. нар. parodia sacre [6]. За нашата действителност /XV-XVIII в./ не е позната и в Бахтиновия смисъл на думата "карнавално-площадната смехова култура". Не успява да се утвърди и една от специфичните особености на средновековния смях - снижението на собствения образ, саморазобличаването, надсмиването над самия себе си[7]. Някои от тия културни процеси като закъсняла тенденция на проявление или като типологически сходни явления откриваме във възрожденската мемоаристика.

"Субективистическо-индивидуалистическата жажда за жизнени усещания", която в началните етапи на Възраждането все още не е откъсната от религиозните морални ценности[8], особено ярко проличава в

ранните автобиографични трудове. Човекът, стремейки се да прецени своето "аз", често излиза от средновековните канони, макар и да се опитва да ги руши. В тоя смисъл би могло да се приеме, че всички сцени на самоирония в "Житие и страдания грешнаго Софрония"[9] носят характерния средновековен смях унижение, при който творците "си дават вид на глупаци", "правят се на ударени" /по думите на Д.С.Лихачов и А.М.Панченко/,"вършат нелепости и се преструват на неразбиращи. Всъщност те се чувствуват умни, а се изобразяват като глупци, за да бъдат свободни в смеха си"[10]. От тая гледна точка, а не от идеята за Софрониевия прагматизъм - "да мине между капките" - би следвало да се обяснят някои страни от поведението на героя от "Житието". Но в творбата на Софроний има и нещо ново, повлияно от противоречивата теза на естетиката от епохата на Възраждането за абсолютизацията на субекта и за невъзможността за такава абсолютизация. "Всички гениални художници на Високото възраждане, пише А.Ф.Лосев, заедно с дълбочината на самоутвърждаването на човешката личност много остро, дълбоко и чак до истински трагизъм усещат ограничеността и даже безпомощността на човешкия субект"[11]. Преплитането в периода на закъснялото и ускорено Българско възраждане на средновековния смях самоунижение с горчивата ренесансова самоирония, породена от двупосочното виждане за човешката личност, довежда до победа на ренесансовото начало. Защото самонадсмиването не носи вече в себе си характерния християнски нравствен принцип за потискане на човешката личност. Тук смехът самобичуване е предизвикан от друга норма - от осъзнатостта на "аз"-а и от неспособността да бъде защитен. Героят на мемоарната творба се самоиронизира, защото е допуснал да бъде жалък. Неговото чувство за собствено достойнство не му дава покой. Раздялата със старите нравствени принципи минава през горчивата усмивка на възрожденеца, усмивка самоанализ, самонадсмиване, чрез която за пръв път дава отговор на въпроса "кой съм аз".

Смехът самонадсмиване не прекъсва съществуването си и в покъсните етапи на българското възраждане. Той продължава в мемоарните творби на книжовници с по-изострена чувствителност, склонни към самовглъбеност или нравствено-религиозна дидактичност /автобиографиите на Гр.Пърличев, Ил.Р.Блъсков и други/.

Стабилизирането на възрожденеца книжовник, неговото по-плътно присъствие във възродителните процеси го карат да насочи погледа си към заобикалящата го действителност, към преценките и реакциите на обкръжаващите го. Ако в началото сам прави опити да анализира постъпките и действията си, като се стреми да изтъкне качествата си

/Софроний Врачански в "Житието" посочва, че на 18 години е хубавец "красен в лице", че е по-начетен от останалите свещеници в областта, че врачанлии го имат за философ и т.н./ или обратно - да осмее недостатъците си, в мемоарната книжнина от по-късната историческа епоха авторът все повече търси мнението на другите за себе си. И отново смехът се явява най-сигурният показател.

В този смях, даващ отговор на въпроса "какво мислят другите за мене", са закодирани жизнеутвърждаващите норми на патриархалното. В него по своеобразен начин се сблъскват патриархалните етически и естетически принципи с тия на новоизграждащото се буржоазно общество. Възрожденските книжовници мемоаристи по интелект, образование, култура обикновено са надраснали заобикалящата ги среда. Те са учители и внедрители на новото. Много от преценките им за света и обществото минават през народностната културна традиция. Социалният им статус ги задължава да приемат и въвеждат новостите, които обаче самите те прецизират от патриархални позиции. Пример в това отношение е цитираната и шеговито коментирана реплика на Н.Геров, която той чува от една селянка, за европейското му облекло[12]. В същия дух е описан и начинът, по който населението от с.Айдемир и от Шумен приема Ил.Блъсков за учител[13]. Мемоаристите отсяват като норматив здравото, дълбоконародностното в патриархалния смях, за да го съхранят в себе си и да го превърнат в мярка за връзката и близостта си с народа. От друга страна, нескрита е иронията им към всичко консервативно и отмиращо. И всъщност от тук тръгва третата линия на смеха на възрожденеца, чрез която той оценява света и хората.

Смехът, чрез който мемоаристите възприемат заобикалящата ги действителност, е смях отрицание. Насочен срещу предразсъдъците, суеверието, безпросветността, социалните и националните болки на епохата, той варира от леката ирония до острия сарказъм. Чрез него книжовникът проявява тънкия си усет на наблюдател. И едва в тоя смях може да се усети закъснялото проявление на карнавалния смях, на смеха гротеска. Него откриваме в документалната литература на творците от 70-те години на XIX век - в мемоарите на Т.Пеев и Л.Каравелов, в изображението на конкретните исторически лица на страниците на Славейковите, Каравеловите и Ботевите вестници.

Проследяването на еволюцията на мемоарната литература дава възможност да се види как възрожденецът, като разширява обхвата и нюансите на своя смях, успява да изгради и да внуши на читателя своите принципи за живота и обществото.

БЕЛЕЖКИ

1. Гинзбург, Л. О литературном герое. Л., 1972, с.7.
2. Пак там.
3. Вж. Робинсон, А.Н., Н.М.Дылевский. Софроний Врачанский и его жизнеописание. – Софроний Врачанский. Жизнеописание, Л., 1976, с.82-86; Мутафчиева, В. Книга за Софроний. С., 1978; Радев, И. Софроний Врачански. С., 1983, с.108-193; Георгиев, Н. "Житието" на Софроний и страданията на съвременното литературно мислене. – Тракия, 1980, № 1, с.153-165.
4. Гуревич, А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981, с.271-325.
5. Стара българска литература. Т.2. Ораторска проза. С., 1982,с.29.
6. Бахтин, М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средновековья и Ренессанса. М., 1965, с.17-19.
7. Лихачев, Д.С., А.М.Панченко. "Смеховой мир" древней Руси. Л., 1976, с.9-10.
8. Лосев, А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982, с.57.
9. Вж. по изд. Софроний Врачанский. Жизнеописание. Л., 1976, с.30 /срещата със содомитите в Цариград/, 31 /перипетиите по време на Руско-турската война от 1768 г./, 31 /залавянето на Софроний от Бекир паша/, 36-37 /конфликтът с Ахмед Геряй/, 41 /преобличанията и бягството от Враца/, 42 /престоят в турския харем/ и др.
10. Лихачов, Д.С., А.М.Панченко. Цит.съч., с.9-10.
11. Лосев, А.Ф. Цит съч., с.60-61.
12. "Като минувах на едно място, на пътя плачеше дете, а жена му думаше: "Мълчи, чи ща тя дам на мечката" и сочеше към мене. Друга жена се обади: "Мари чи какава мечка, ни видиш ли гу чи й тънък кату гъзувлезица." Тогава не мя досрамя да й дам ответ, каквото ми дойде на ум, а сега мя е срам да напиша что й съм отговорил." – Възрожденски пътеписи. С., 1969, с.88.
13. Блъсков, Ил.Р. Спомени, С., 1976, с.29-30 и др.

КАТЯ СТАНЕВА
/НРБ/

ПОПУЛЯРИЗИРАНЕ НА БЪЛГАРСКАТА ПОЕЗИЯ ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО

Преди Освобождението поетическите текстове се разпространяват ръкописно, чрез печата и устно /предимно като песни/. До 1878 година са издадени 39 книги със стихове /стихосбирки, песнопойки, поеми/[1]. От средата на 40-те години нататък възрожденските читатели се запознават със съвременната им поезия главно чрез периодиката. Българските вестници и списания непрекъснато публикуват стихотворения от наши автори, обяви за подготвени за печат книги със стихове, препоръки и отзиви за излезли стихосбирки, част от включените в тях творби. Но поради ограничения брой и тираж на печатните издания и масовата неграмотност поезията достига до обикновения българин най-често по устен път.

При проучването на материалите за популяризирането на поезията през Възраждането се откроява характерна за епохата особеност. Тъй като обемът на понятието "разпространение" при литературното произведение /в нашия случай стихотворение или книга със стихове/ се определя от количествени белези - тираж, преиздаване, препечатване в други издания, преписване в ръкописни сборници, спомоществователи на изданието, сведения за устно разпространение между различни социални слоеве, в различни селища и т.н., много е трудно да се съберат точни статистически данни за разпространението на творбите на Г.С.Раковски, Д.Чинтулов, П.Р.Славейков, Хр.Ботев... Докато за успеха на поемата "Горски пътник", на песни като "Къде си, вярна ти любов народна", "Стани, стани, юнак балкански", "Гиздаво момиче, бяло Иваниче", "Майце си", "На прощаване", "Хайдути" и други можем да говорим много по-определено, това са едни от най-популярните поетически творби преди Освобождението. Техния успех и популярност определят не само и не толкова сведенията за разпространението им в литературнокритическите оценки, а най-вече ярко изразеното емоционално-оценъчно отношение към тях на масовия възприемател. В редица мемоарни произведения от и за епохата на Възраждането представители на различни социални слоеве разказват за опиянението и възторга на многобройни слушатели /читатели/ от стиховете на Раковски, Чинтулов, Каравелов, Славейков...

Материалите за разпространението, възприемането и въздейст-

вието на отделни творби дават възможност да отговорим на редица важни за изследването на възрожденския читател въпроси. Кой купува и чете издадените книги със стихове? Кой преписва стихотворения? Кои са най-често преписваните творби, от кои автори? С какво даден поет и творба допадат на отделните читателски групи? Интересуващите ни сведения са извлечени от проучените около тридесет мемоарни творби, кореспонденцията и автобиографиите на видни възрожденски общественици и културни дейци, от периодичния печат преди и непосредствено след Освобождението, от ръкописи, читалищна и библиотечна документация, спомоществователски списъци и други. Налага се изводът, че новата българска поезия постепенно навлиза в живота и бита на хората и от началото на 40-те години на XIX в. започва активно да въздействува върху общественото съзнание - чрез многобройните "поучителни стихове", "морални стихове", песни "подбудителни къмто учението","патриотически стихотворения", "бунтовнически песни" и т.н. Особено през 70-те години бунтовната лирика става могъщ инструмент за овладяване и направляване на социалните настроения. В спомените за априлската епопея почти винаги присъствува спонтанно цитиран рефрен - рефрен от песен, сплотявала, окрилявала, вдъхновявала априлци[2]. Конкретната картина на битуване на поезията в обществото откроява колективния характер на възприемането - по вековна традиция през Възраждането социалното общуване чрез поезия продължава да се осъществява предимно на масово равнище - стиховете се четат на глас, декламират се или се пеят. На годишни училищни и културни празници звучи словото на първите български стихотворци и поети. Многобройната слушателска аудитория е любопитна, емоционално отзивчива, искрена и непосредствена. Реакциите и думите на другите, настроението на възприемащия колектив увеличават емоционалното напрежение у отделния слушател, личното преживяване се усилва. Седмици наред патриархалните българи живеят с впечатленията от определено местно културно събитие /годишни изпити в училището, театрално представление в читалището, честуване на славянските учители Кирил и Методий/. Празничното настроение и атмосфера се създават най-вече от изпълнените стихове. Техни автори са местни учители /Ст.Изворски, Харалан Ангелов, Кр.Пишурка/, но и авторитетните Христодул Костович Сичан-Николов, Добри Войников, а от средата на века все почесто в различни български краища започват да се популяризират стихотворенията на Петко Славейков, Добри Чинтулов, Г.Раковски, Н.Козлев и други.

Неслучайно имаме толкова много сведения за ръкописното раз-

пространение на стихове от тези любими възрожденски поети. Поради невъзможността да се намери или закупи печатното издание /напр. поемата на Раковски "Горски пътник", стихосбирката на Ботев и Стамболов, поемата на Козлев "Черен арап и хайдут Сидер", Славейковите издания/, и главно поради силното желание да се притежават подобни "драгоценности", читателите са принудени да преписват творбите. Ръкописните сбирки онагледяват специфичното за Българското възраждане "съсъществуване" между устна и писмена култура; те дават възможност за повторно четене - колективно и /или/ индивидуално. Препрочитането не е белег единствено на по-висока читателска култура, а ясно изразена потребност от постоянно общуване със стиховете на любим поет. Повторната среща с предпочитаното стихотворение може да донесе "същата сладост" /Ил.Блъсков/ или ново вълнение, обусловено от моментното настроение, от по-задълбоченото вникване в текста, от неочаквани асоциации, от възприемането му в контекста на други творби.

В изворознанието са познати голям брой ръкописни сборници със стихове и ръкописни песнопойки[3]. Само в архива на читалище "Труд", село Бяла черква, са открити повече от двадесет сборника, съдържащи стихотворения и песни /народни и по текстове на възрожденски поети/. Белочерквенските сборници наред с двата лясковски и с търновските сборници, плевенската ръкописна песнопойка, шуменските тетрадки с школски стихотворения са изключително ценно свидетелство за популяризирането на българската поезия преди Освобождението. Съставителите на ръкописни сбирки /Бачо Киро Петров, Димитър Пенчев, Христо Иринчев, Добри Войников и другите учители, ученици и свещеници от Бяла черква, Лясковец, Търново, Шумен/ са записвали стихове, достигнали до тях чрез периодичния печат, печатните песнопойки, учебници, други ръкописни сборници или по устен път. В повечето белочерквенски ръкописи непосредствено до стиховете на Хр.Ботев, Д.Чинтулов, Ст.Стамболов, Н.Козлев, до народните песни за цар Шишман, за Крум и Никифор, до песните за войводите Хаджи Димитър и Стефан Караджа, Страхил, Филип, Лалчо, Димитър Дишлиев и други, до стихотворенията за отечеството, за българските владици, до стихотворения с историческа тематика са преписвани училищни песни и стихове, любовни и хумористични песни, песента на Геновева, молитви. Не може да се открие определена насоченост, последователност и избирателност на читателските интереси, както и последователен подбор на теми, идеи, мотиви в повечето от ръкописните сборници и песнопойки. Тяхното съдържание налага обобщението,

че българите от последните десетилетия преди Освобождението са имали нужда от разнообразни в тематично и художествено отношение песни и стихотворения. Поезията изпълнява различни социални функции. Между тях две са основни - идеологическата /възпитателната/ и развлекателната. По всичко личи, че предлаганата и достъпната поетическа продукция е недостатъчна.

Преписвачите, популяризатори на българската поезия, в много случаи не отбелязват, не знаят и не се интересуват от авторите на песните, стихотворенията и сбирките, които използуват. Поетически текстове, които отговарят на социалните чувства и настроения, на художествените представи и литературния вкус на възприемащия колектив, поемат пътя на народната песен, заживяват нейния живот - отделят се от името на автора, подложени са на промени в зависимост от художествените навици и изискванията на преписвачи, разпространители, възприематели. Най-ярък пример тук са Чинтуловите и Ботевите песни. Но и творби без особени художествени и идейни достойнства битуват по същия начин. Стихотворението на Тодор Хрулев "Тинка Хубавица" /отпечатано в сп."Бълг.книжици", 1858, кн.II/ се разпространява като народна песен и в сборника на Христо Събев от Лясковец /1865/ има заглавие "Росчушка заради една годеница". Промените подсказват, че преписът не е правен по публикувания в списанието текст, а най-вероятно от друг ръкопис или на базата на устно изпълнение. Подобни свидетелства за фолклоризирането на творби със сантиментално съдържание не са рядкост. Песни и стихотворения, разкриващи тъжния български бит, допадат на масовия възприемател; интересът към интимните преживявания, към засилената миньорна емоционалност е закономерен и обясним. Обществените потребности от различни лирически жанрове са богато документирани в ръкописните сборници. Българският възрожденски читател има нужда и от любовна лирика, и от бунтовни песни и стихотворения, от химни, оди, елегии, сатири и пр.

Съпоставянето на лясковските и белочерквенските сборници разкрива еднаквия вкус на читателите и еднаквия път на разпространение на поетическите текстове - доста от преписаните творби съвпадат. И ако в сборниците от средата на века - търновските например - преобладават стихове с просветна тематика, то в сбирките от 70-те години се преписват песни и стихотворения с подчертано патриотично и революционно съдържание - стихове от Ботев, Чинтулов, Ст.Стамболов, Ив.Кършовски, П.Берковски, Ив.Вазов, Л.Каравелов определят облика на плевенската песнопойка. Големият брой Каравело-

ви стихотворения /"Стара планина", "Бунтовникът", "Хаджи Димитър", "Песента на Васил Левски", "Песента на Раковски" и др./ показва, че те са допаднали на революционно настроените младежи непосредствено преди Априлското въстание и Освобождението.

Ценна информация за интересите и културата на масовия читател дават преписите и преработките на Ботеви творби в белочерквенските сборници. Промените в "Хайдути", "На прощаване" и "Майце си" не само откриват ролята и значението на популяризатора на поезия /проблемът е разгледан от П.Динеков в статията "Бачокировците в историята на българската литература" - Литературни въпроси. С., 1963/. Анализът на преписите на Ботевите стихотворения води до съществени изводи за характерните особености на възприемащото съзнание. Читателската активност на съставителите се изразява на първо място в рецептивната селекция - подбират се творби, които отговарят на масовите литературни представи и художествен опит. Важно свидетелство за литературната култура на преписвачите са промените, които те внасят в отделни творби.

В преписите на "Майце си" чрез вмъкнатите нови стихове и строфи богатият духовен свят на лирическия герой е сведен до познати образци; творбата се свързва със съществуващата национална поетическа традиция, където образът на майката се слива с образа на Родината /Бозвели, Раковски/. Промените в текста на Ботевото стихотворение говорят за известна стандартизация и стереотипност на художествените представи и преживявания на масовия възприемател, до чиято рецептивна нагласа и литературен хоризонт е "снета" творбата. Песенният фолклор - при цялото си богатство и разнообразие - предлага ограничен набор от ситуации и художествени средства. Еднотипните по социално съдържание мисли, навици, чувства на българския масов читател, общият за възприемащия колектив жизнен и литературен опит са причина рецепцията на Ботевата творба да се сведе до обичайното равнище. В рецептивното поведение се забелязва подчертаният стремеж на читателя да изравни със собствения си опит, със съществуващата литературна норма новото и непознатото, което се съдържа в текста. Подобно е отношението на възрожденските читатели към Вазовото стихотворение "Борът". Те го възприемат символично, в духа на Войниковите "Повременни спеви" - като поетическа алегория за участта на българското царство.

Най-ярко явление в процеса на популяризиране на българската поезия преди Освобождението са песнопойките. Чрез печатните песнопойки поезията достига до широки читателски слоеве. Съставителите

дават израз на своите познания за съществуващата поетическа продукция, изразяват личните си предпочитания и вкус. Но подборът на стихотворенията се определя до голяма степен и от представата на съставителя /издателя/ за литературния вкус и духовните потребности на аудиторията, към която е насочено изданието. Разнообразното съдържание на песнопойките - любовни песни, песни и стихотворения с просветна тематика, с антигръцка насоченост, с патриотични и революционни мотиви, народни песни и други - разкрива многообразието на очакванията и изискванията на масовия възприемател. Съставителите /често и автори на повечето от стихотворенията/ се съобразяват с тези изисквания, стремят се да задоволят поне отчасти съществуващите духовни потребности, но същевременно чрез предложените стихове да породят, да предизвикат нови интереси. Поради това в песнопойките се редуват песни и стихотворения, предназначени, както и самите сбирки, "за увеселение", "за развеселяване", "за разтуха" на младите и за поощрение към учението, за национално осъзнаване, за дръзновение, за събуждане на нови чувства и пориви. Препечатват се обикнати от масовия възприемател стихотворения и песни, но нерядко съставителят внася промени в познатия текст, за да засили актуалните акценти на творбата.

Разнообразието от теми, идеи, мотиви, както и близостта на включените материали до народната песен, обуславят голямото читателско търсене, читателския интерес към песнопойките. Песнопойката на Й.Груев "Песни, пеяни в различни случаи", Виена, 1867 г., има още три издания - през 1868, 1870 и 1873 година. След първата си "Песнопойка" /Букурещ, 1852/, за която пише, че българите я купуват на "радо сърце" и от нея са се разпродали 1000 бройки, П.Р. Славейков издава в Цариград до Освобождението още пет песнопойки: "Веселушка" /1854/, "Нова песнопойка" /1857/, "Залъгалка" /1862/, "Славейче" /1864/ и "Песнопойка" /1879/. По две издания имат песнопойките на Хр.Мавридов "Цигулка с народни и любовни песни" /Болград, 1869, Браила, 1876/ и на Н.Живков "Гусла с песни" /Свищов, 1878, Търново/.

Интерес събуждат сред българските читатели и песнопойките на Найден Йованович "Нови болгарски песни с царски и други нови песни" /Белград, 1851/, на Й.Груев "Гуслица" /Белград, 1857/, на С.Зафиров, Ц.Желев "Българска гусла" /Цариград, 1857/, на М. Лазаров "Разна любовна песнопевка" /Белград, 1858/, на Р.Колесов "Гуслица" и други.

Освен песнопойките и други народни книги /издания на грани-

цата между фолклора и литературата/, най-вече календарите, се използуват като средство за популяризиране на новата българска поезия. Особено настойчив и последователен в търсене на форми, чрез които да стигне до всеки българин със словото си, е Петко Славейков. В "Нова мода календар" /1857/ и "Смешний календар" /1861/ той отпечатва стихове, програмни за изповедно-гражданската поезия на Възраждането: "Не слави мойта муза", "Момче, ума си събери" и други. Чрез "Месецослов или календар вечний" читателите се запознават за пръв път със стихотворенията на Ив.Богоров и Сичан-Николов, многократно преписвани и препечатвани по-късно. Знаменателен е фактът, че поетическите шедьоври на Българското възраждане - баладата "Хаджи Димитър" и елегията "Обесването на Васил Левски" на Хр.Ботев - също са отпечатани за пръв път в стенни календари - най-демократичната форма за популяризиране на литературата, издание, предназначено за дома и семейството на обикновения българин. Чрез народни книги - песнопойки и календари - художествените достижения на българската поезия се разпространяват във всички български краища.

Стихосбирките и поемите, които излизат като отделни печатни издания, по своето обществено предназначение до известна степен се различават от песнопойките, макар че също имат предимно широк читателски адрес. Но в отделните стихосбирки и поеми се забелязва по-определена тематична и идейна насоченост; включените произведения са подбрани и степенувани от авторите; някои от тях са предназначени за индивидуално четене, за индивидуален размисъл, за индивидуална емоционална настроеност, което не означава, че тези творби не могат да бъдат възприемани и на масово равнище.

С голям интерес читателите посрещат сбирката "Песни и стихотворения от Ботйова и Стамболова" /Букурещ, 1875/, трите първи стихосбирки на Ив.Вазов, сбирките със стихове "Сватбата на хайдут Янча" /Браила, 1863/, "Отечество "Свобода или смърт" от Т.Мутевски /1863/ и други.

До Освобождението поемата на Раковски "Горски пътник" /Нови сад, 1857/ се чете с непрестанен интерес. В пределите на Османската империя тя се разпространява тайно, преписва се и се рецитира из всички български краища - Свищов, Русе, Стара Загора, Пловдив, Прилеп и другаде.

Частични или по-пълни сведения за популяризирането на българската поезия преди Освобождението се съдържат в документи и изследвания за дейността на възрожденските книжари. Те отделят специално внимание на песнопойките и книгите със стихове, предлагат

и на българските kупувачи в села и градове, често разпространяват революционните стихове на Чинтулов и Ботев като песни.

Сведения за популярността на отделни поетични творби се съдържат в монографични и общи изследвания, посветени на българските възрожденски поети - Ботев, Славейков, Н.Козлев, Р.Жинзифов и други[4].

Данните за разпространението на българската поезия - чрез печата, ръкописно, устно - показват, че преди Освобождението любими поети са Д.Чинтулов, П.Р.Славейков, Г.Раковски, Ботев, Стамболов, Каравелов, Н.Козлев, младият Ив.Вазов. Свои почитатели имат обаче и стихотворци като Ст.Изворски, Кр.Пишурка, Д.Войников, Й.Груев, Н. Иванов и други. Техните стихове се четат и преписват, пеят се като песни, а книгите им се купуват от определени групи читатели в някои български селища[5]. Интересът към тези стихотворци постепенно намалява. Анализът на запазените документи за спомоществователите на поетичните книги /обявите от периодиката и списъците с имената на спомоществователите/ разкрива, че най-ревностни читатели на поезията са учащата се младеж и народната интелигенция - учители, свещеници, художници, книжовници, книгоиздатели и публицисти, членове на културно-просветни дружества.

Въпреки пъстротата и неравностойността на най-популярните поетически творби преди Освобождението, можем да обобщим: на всички слоеве възрожденски читатели допадат стихове, в които идейно-естетическото съдържание се поднася с подчертан стремеж към простота и конкретност, в които художествената условност и метафоричност, асоциативността, композицията, художествената образност са съобразени с фолклорния и литературния опит на масовия възприемател.

БЕЛЕЖКИ

1. Стоянов, М. Българска възрожденска книжнина. Т.1, С., 1975.
2. Вж.Април 1876. Спомени. Подбор и ред. С.Гюрова, Т.Тихов, С.,1976.
3. Вж.Бачо Киро Петров. Материали и документи. Събрали А.Бурмов и С.Стойков. С., 1937; Минев, Д. Ръкописни стихотворни сборници преди Освобождението. - Език и литература, 1953, № 3; Минев, Д. Втори ръкописен сборник от 1877 година.-Изв.инст.Ботев-Левски, 1956, № 2; Жечев, Н. За един ръкописен сборник-песнопойка от 70-те год. на XIX век.-Изв.инст.за бълг.литература, 1960, № 9; Овчаров, Д. Неизвестен ръкописен стихотворен сборник от средата

на XIX век.-Музеи и паметници на културата, 1966, № 2; Радев, Ив. Ръкописен стихотворен сборник от 50-те год. на XIX в.-Лит. история, 1983, № 11; Радев, Ив. Ръкописни стихотворни сборници в Търново от преди Освобождението.-Бълг.фолклор, 1981, № 1 и др.

4. Вж.Страшимиров,А. Народ и поет. С., 1922; Минев, Д. Н.Козлев. С., 1966; Койнаков, Ив. В подвиг, в песен и слово., Пловдив, 1977 и др.

5. Леков, Д. Литература, общество, култура. С., 1982.

ЛИДИЯ МИХОВА
/НРБ/

НАРОДНИТЕ КНИГИ И ФОРМИРАНЕТО НА ХУДОЖЕСТВЕН ВКУС ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО

Интересът през последните години към рецептивната естетика насочи литературните историци към една често пренебрегвана област - популярната литература, тъй като основното разграничение между нея и така наречената висока литература се осъществява именно на базата на общественото възприемане. Голямата подвижност на границите и формите на възприемане подсказват и сложността на проблема за рецепцията на единия и другия тип литература. Изследването допълнително се усложнява, когато става дума за епохата на Българското възраждане. Ускорените темпове на развитие на възрожденския културно-литературен живот, учестените контакти на българина с книгата определят и твърде бързо настъпващите промени в читателските интереси, опит, нагласа и вкус. Същевременно в сравнително кратки периоди едни и същи жанрове и произведения се движат между двата пласта на литературния процес.

Проучването на пътя на формиране на художествения вкус през Възраждането по необходимост налага съобразяване с ролята, която са играли така наречените народни книги при преминаването от един тип художествено съзнание към друг, при изграждането на масов литературен вкус.

Когато се изследва формирането на художествен вкус през Възраждането чрез произведенията на популярната литература, трябва да се изяснят два основни въпроса: 1/ предопределеността на характера на популярните произведения от читателските потребности; 2/ обратното влияние на популярните произведения върху читателските интереси.

В статията "Книгите и вестниците имат душа" /"Пчелица", 1871, кн.1, с.3-4/ П.Р.Славейков пише: "Списателят или съчинителят на книгата или вестника, който би зел в ръка ти, малий ми читателю ще ти бъде другар, докогато ти искаш да те придружава, и той ще ти говори онова, което той ще."

Авторът на многобройните календарчета и песнопойки, създадени за "разтуха" и за да научат и поучат, възприема четенето като "диалог", в който автор и читател /независимо от възможните различия в интелектуалния си опит и нагласа/ са равноправни страни. За-

сегнат е изключително интересен и съществен момент, характеризиращ акта на четене - за относителната независимост както на възприемащия, така и на автора и създадения от него текст. На читателя принадлежи правото и свободата да избира своето четиво, да му се довери или не, да го интерпретира, съобразно своите желания. От друга страна, авторът, както и творбата запазват своята неприкосновеност и независимост от читателските намерения. Авторът казва това, което иска да каже, а текстът е това, което е.

Но за да стигне до подобно откровение пред читателя, Славейков е трябвало да извърви заедно с него нелекия и противоречив път от незнанието и неверието през наивната вяра в истинността на "писаното слово" до свободата да избираш, интерпретираш и дописваш произведението /а това е именно сложният процес на движение от фолклорно към литературно съзнание/.

Като приемаме схващането за съществуването на три основни типа вкус през Възраждането - патриархално-фолклорен с тенденции към литературен, масов и направляващ[1], трябва веднага да отбележим, че народните книги са насочени към създаването на масов вкус, благодарение на фолклорната естетическа нагласа у възрожденеца. Те са предназначени за така наречения масов читател, който е преодолял до известна степен фолклорното светоусещане, но все още не се е оформил напълно като консуматор на духовни ценности от модерен тип. Разбира се, масовият читател не е еднородна категория. Много често той се проявява и като слушател. В друга ситуация бихме го отнесли към групата читатели с патриархално-фолклорен вкус, или пък може да се прояви като носител на така наречения направляващ вкус. Категорията "масов" читател при все, че е твърде подвижна /а може би именно поради това/ не е предпоставена категория, съществуваща единствено във въображението на автора, а реална. Тя не трябва да се отъждествява с така наречения типичен читател , съществуващ върху плана на пожеланието.

Издателят или авторът на "народна литература", адресирайки творбата си до пределно широк кръг читатели, е принуден да преодолява редица препятствия. Те могат да бъдат: социални, гносеологически - изникнали от недостатъчния или просто отсъствуващия литературен опит и знания, психологически - намиращи се в съзнанието на читателите като социална нагласа, предразсъдъци, обществено мнение и пр.

Неслучайно първите автори и издатели у нас предлагат литература, която би трябвало да въздействува върху различни нива на подготовка, опит и нагласа. В по-нататъшния развой на възрожденския

културно-литературен живот настъпват значителни промени в социалното и естетическото функциониране на жанровете на народната литература. Най-значителна сред тях е постепенното преминаване от факт на "високата" възрожденска култура и литература в популярно-културен феномен. Ако през 40-те години на XIX век, когато българската книжнина е оскъдна, образованият читател се е задоволявал с нравоучителни примери и непретенциозни стихове от страниците на "Забавника" на К.Огнянович и песнопойките, през 60-те и 70-те години на века четиво от подобен род изпълнява функциите на популярна литература и задоволява преди всичко интелектуалните потребности на възрожденеца, влизащ в категорията "масов читател". Предназначен и за учители и ученици, т.е. за грамотна аудитория, "Месецословът" на П.Радов в по-сетнешните си издания е задоволявал изключително нуждите на публика, стояща на ниско равнище на грамотност и съставена нерядко от слушатели.

Наред с промените във функциите на народната книжнина се изменя и съдържанието на понятието "масов читател". Докато първоначално задачата на автора до голяма степен е била да накара читателя да чете , по-късно придобива значение и това, какво и как се чете. Ето защо се повишават изискванията на литературната критика към съдържателността на народната книга /Хр.Ботев, Л.Каравелов, Н.Бончев/.

Преди обаче тези изисквания да се повишат, основното призвание на народната литература е било да създаде у полуграмотния българин нагласа за четене. По отношение на поетиката основната функция на популярните произведения е да създават клишета, да налагат определени норми, да се вместват в дадени жанрови канони. Именно клишето, както пише Ан Пиеро в статията си "Проблематика на клишето", поставя проблема за четенето и "налага изкуството да четем"[2]. Така че конвенционалността, характеризираща популярните жанрове, активно подпомага създаването на стереотип за четене. А конвенционалността, поддаващите се на стереотипизация форми на изказ, от своя страна, свързват народните книги с художествената система на фолклора. Както фолклорът, така и народната литература изпълняват социално-адаптивните си функции, като се основават на познатото, въведеното вече в употреба. По подобие на фолклорната творба образите в нравоучителните четива са представени като схеми, носители на идеята а доброто или злото . Схематизацията, чернобялата характеристика се родеят с понятията за художественост във фолклорното изкуство и свойствената за него стилизация.

На базата на общност с фолклорната художественост "масовият" читател е въвеждан в сферите на художественост от нов тип - литературната. Макар сложен и противоречив, този път от фолклорно към литературно съзнание се оказва твърде ефикасен.

Често в календарите и песнопойките се обявяват за народни творби, които свидетелствуват за активна творческа намеса на издателя. Възможен е и обратния момент - принадлежащи на народното изкуство творби не се означават като фолклорни. На това отношение към личното и колективното творчество можем да дадем няколко тълкувания. Жанровото определение "песен" е белег за възприемане на песента като актуален, комуникативен жанр. От друга страна, авторската намеса в творбите на народа може да разглеждаме като съзнателно търсена близост с анонимния народен певец чрез "сътворчество". От трета страна, публикацията на фолклорната творба и посочването й като народна издава процес на дистанциране от фолклора.

Песента в произведенията на народната литература функционира и като елемент на селския фолклор, и като елемент на градския фолклор. Тези две форми обаче са твърде подвижни и често преминават една в друга.

Разглеждайки културата като "игра" и по-точно като "система на игрите" /без да счита, че този подход изчерпва културоведската проблематика/, С.Лем пише: "Да се участвува в играта и да се разбере това, са две различни неща; от друга страна, може да знаеш правилата не само на своята игра, но и на игри, в които участвуваш. За да играеш, трябва да се запознаеш с елементарните правила, които служат за норма"[3].

Най-близки и познати на възрожденеца в тази сложна за него ситуация се оказват "правилата" на "фолклорната игра", на народната култура. Фолклорът е онзи код, от който тръгват всички възрожденски културни дейци, книжовници и творци. Често този код е разрушаван "отвътре", като се разкъсва връзката между неговите елементи и те се поставят в нови структурни взаимоотношения.

И ако мерилото за вкуса е придобитият и всестранно обусловен човешки опит, то масовият вкус през Възраждането е определен главно от фолклора и създадената от него нормативност, явяваща се най-силен регулатор на естетическото възприятие.

Жанровите определения в произведенията на народната литература обикновено насочват към фолклорната жанрова система "песен", "приказка".

Фолклорът се отличава от специализираната художествена кул-

тура преди всичко по своето битие в социалната структура на обществото. Но поради специфичните условия на развитие на нашата литература някои оригинални творби твърде много наподобяват битието на фолклорните и по социална функция се приближават до тях. Нерядко явление през Възраждането е оригинални творби да се възприемат и да битуват като колективно творчество. В "Сборник от разни песни и приказки" на Х.Лачоглу и Астарджиев например песен XII е известно Ботево стихотворение, съществуващо като фолклорна творба, близка по дух, настроение, поетика до народа.

Противоположно явление, засягащо взаимоотношението фолклор - литература през разглеждания период, е обстоятелството, че някои народни творби са включени в сборник "песни", без да се посочва принадлежността им към фолклора. Става въпрос за поместената в "Българска песнопойка с различни български и турски песни" на П.Р.Славейков песен "Вида си рано ранила..." /1870/. Особеностите на творбата подсказват и насочват към фолклорния й произход. Посочено е освен това, че се пее "на хоро". Вероятно народна е и песента "В село сгледници додоха".

Всичко това навежда на мисълта за все още недостатъчно строгата и ясна диференция между народното и личното творчество в естетическото съзнание на възрожденеца. "Не знаехме, пише Т.Влайков в спомените си, дори що е това стихотворение. Написаното и напечатаното в стихове го смятахме за песен"[4].

Трябва да отбележим, че характерът на отношението между фолклора и народната литература търпи развитие. Първоначално, когато българският читател е трябвало да преодолее фолклорното съзнание, за да се превърне в участник в нова културна формация, влиянието на народното творчество върху популярните произведения се долавя повече като светоусещане и използване на принципите за изграждане /структуриране/ във фолклора. По-късно около 60-те - 70-те години на XIX век, когато "масовият вкус" е в общи линии утвърден, връзките между фолклора и народната литература се осъществяват и на формално равнище, като съзнателно търсена близост. В достъпна форма, на базата на познатото /в случая фолклора/ произведенията на популярната литература подпомагат приобщаването на читателя към новобългарската книжнина, предлагайки нейните образци.

По страниците на многобройните песнопойки, календарчета, издания с "нравоучителни приказки" се стереотипизира и утвърждава новобългарската жанрова система - поезията, диалогът, кратките повествователни форми.

"Нравоучителните повести" с ясната си фабулна схема и изведена поука също подпомагат създаването на вкус към нравоучително четиво и повествователни форми.

Широко достъпен в календарите, жанрът на диалога, още при своя генезис /в недрата на фолклора/ е свързан с нов изобразителен принцип - "представянето на нещата в техния автентичен вид, в тяхното реално битие..."[5]. Наличието в него на елементите на повествователна структура - авторска реч, диалог, образ-тип, детайли, ни кара да не го отделяме от този кръг литературни и "полулитературни" явления, които участвуват при формирането на художествен вкус у "масовия" читател.

Стихотворните произведения, включени в народните книги, представят почти всички най-общи тематични групи, застъпени в българската възрожденска поезия, както и всички нейни жанрови разновидности. Популярност придобиват темата за просветата, гражданско-патриотичната тема, както и темата за освобождение чрез революционна борба; застъпени са анакреонтичните мотиви - израз на ново, ренесансово-витално светоусещане, социалните мотиви /главно през призмата на сатирата/. Можем да открием образи и идеи, навлезли трайно в поетическия арсенал на възрожденската поезия /образа на българския лъв, идеята за славянска взаимност, за отстояване на християнската вяра и пр./. Чрез многократното повторение на тези мотиви, образи и идеи те стигат до максимално широк кръг читатели и предават на съответния жанр публична известност.

В произведенията на народната литература се утвърждават и нови жанрови разновидности на поезията. Въвежда се и се конвенционализира сезонната поезия, която с поетиката си споделя развитието и особеностите на пейзажната ни лирика, а във функционално отношение се доближава до поезията, създавана по определен случай или повод. Формира се и друг един жанр - новогодишната поезия. Тя постепенно се превръща в задължителна форма за начало в много календари. Фактът, че рекламната поезия /популярна по страниците на народните книги/ споделя ред особености на "същинската" поезия през Възраждането - декларативност, назидателност, утилитарност, дава основание тя да не бъде пренебрегвана, когато се изследва вкусът на публиката и неговото формиране.

Препечатването на публикации от периодичния печат, от творчеството на популярни автори, "подражания" и авторски преработки на преводни творби свидетелствуват за стремежа на съставителите на народни книги да популяризират новобългарска литература и нейните

достижения сред широк кръг от читатели.

Конвенционалността, въвеждането на утвърденото и познатото се оказват подходящи при изграждането на нови понятия за норми, нов тип стилистика, нови гледни точки по отношение на познати форми, жанрове, похвати и идеи в съзнанието на масовия читател. Например, като използува стереотипизираната се /към края на 50-те години/ вече календарна форма, П.Р.Славейков пръв прекрачва границите на нормата, за да превърне обикновения календарен стереотип във факт с художествена стойност. Предлагайки на съвременния си читател иронично трансформиран текст, Славейков му предоставя значителна свобода за интерпретация. Защото иронията, която прави от автора една от основните фигури в творбата, като осигурява двуезичността, двойствеността на текста, дава на читателя известна независимост от авторската опека, възможност за оценка и преоценка. Предоставянето на по-голяма свобода за интерпретация е нещо ново в естетико-художествената система през Възраждането. За този тип читател /"идеалния"/ книгата престава да има само практическа стойност /масовия читател/ или да носи само удовлетворение единствено чрез разпознаване на познатото /читателят с фолклорно-патриархален вкус/, а има стойност и сама за себе си, като препратка към по-дълбоки съдържания. Така в своите най-добри образци произведенията на народната литература приобщават възрожденеца към "високата" възрожденска литература, спомагат той да си изгради нови критерии и оценки, нов тип възприятие.

Други и не по-малко важни проблеми с оглед на по-нататъшния развой на читателския вкус и литературния процес поставят онези творби на народната литература, при които стереотипът, съобразяването с наложените норми остават да бъдат постоянна детерминанта. Те представляват интерес при изследването на подстъпите за формиране на един читател, появил се исторически по-късно - читателят на така наречената масова или булевардна литература от края на XIX и началото на XX век.

БЕЛЕЖКИ

1. Леков, Д. Литература. Общество. Култура. С., 1983, с.319.
2. Вж. Herschberg-Pierrot , A. Problématique du cliché.-Poétique, 1980, sept., № 43, p.334-346.
3. Лем, С. Модель культуры. - Вопросы философии, 1969, № 8, с.53.
4. Влайков, Т. Съчинения. Т.5. С., 1964, с.371.
5. Ничев, Б. От фолклор към литература. С., 1976, с.242.

КАМЕН МИХАЙЛОВ
/НРБ/

СОЦИАЛНИ, КУЛТУРНИ И ЛИТЕРАТУРНИ АСПЕКТИ НА УСТНОТО СЛОВЕСНО ТВОРЧЕСТВО ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО

1.1.1. В осмислянето на възрожденския литературен процес утвърдена практика е да се включват изключително писмено фиксирани литературни и книжовни текстове. Колкото и разнообразни да са в идейно-тематично, жанрово, художествено и стилово отношение, те изграждат обема само на писмената традиция. Такива са печатните издания - книги и периодика; такива са проявите и на ръкописната практика, макар все още некаталогизирани и несистематизирани: сборниците със смесено съдържание от XVIII в. и нататък, възрожденските лични сборници и преписи, песнопойките, ръкописните вестници; такива са произведенията, останали в ръкопис или дори като замисъл, които днес намираме в архивите. По този начин се представя едностранчиво и неточно цялостната картина на книжовно-литературния и социално-културен развой.

Разбира се, има изключения. В теоретичен аспект у нас пръв П.Динеков обърна внимание на съсъществуването на писменото и устното слово, като разгледа обстойно многообразните прояви на "третата литература" /народните книги, фолклора на средата, популярната литература/[1]. Б.Ничев мотивира своята теза за непрекъснатост в художествения развой чрез някои фолклорни форми[2]. Й.Холевич свързва появата на редица жанрове с трансформационни процеси, започнали в недрата на устната традиция[3]. Също така при осъществяването на конкретни изследвания за определен писател или проблематика авторите в различна степен са засягали връзките между фолклора и личното творчество. Но и цитираните изключения по принцип идентифицират устното словесно творчество с народното поетическо творчество, като по този начин извън обсега на изследвача остават многообразни дофолклорни или несъщинско фолклорни прояви, както и такива, свързани с реторическата традиция.

1.1.2. В различните литературни и социално-културни пластове през Възраждането - фолклора, старата литература, новозараждащата се гражданска комуникативност, имат широка популярност обособени словесни форми, които се отличават с устен начин на сътворяване, битуване, разпространение и възприемане. Обусловеността от различни художествено-естетически системи определя многопосочността и неед-

народността в обема на понятието. Например в границите на старата литература се изявяват форми като проповедите, беседите, престъпките /пенитенциалиите/, изповедите, молитвите и т.н. Широка е и тематичната насоченост на гражданското публично говорене /в отличие от омилетиката/: политическата, просветната реч, речта по повод и пр. По-съществено е, че отделните направления включват форми с различна степен на целенасочена организираност на елементите, различно равнище на подготвеност на техните носители, различна социализация. Съобразно с тези особености по-голямо или по-малко е участието на свободната импровизация, еднократната, неколкократната ограничено или неограниченократната повторяемост на тази форма - продължителността на нейния живот. За картината на общия развой /книжовно-литературен и социално-културен/ не бива да бъде пренебрегвана нито една от тях. Например разликата между речта при откриване на ново училище и защитата на мнение при обсъждане проблемите на училищното настоятелство е именно по отношение: 1/ степента на организираност на съответното слово /утвърдеността на структурата/; 2/ повторяемостта в акта на общуване; 3/ степента на подготовка на носителя; 4/ участието на свободната импровизация. Ето защо в общия литературен процес трябва да се включат и проявите от всекидневното езиково общуване, които представят най-ниското равнище на устното творчество и биха могли да бъдат определени като несъщински народно-поетически форми и фолклор с ограничена социализация. До известна степен те са подразбирани в разработките на проблемите за сказа. Наложително е обаче тяхното по-нататъшно прецизиране.

От частнолитературна гледна точка голяма част от тази продукция има долитературен и извънхудожествен характер и като такава играе подбудителна творческа роля. От друга страна, тя представя трансформационния процес на извънлитературни фактори във вътрешнолитературни. От трета, определена част такива форми /нека си послужим със стилистичния термин уелъризми/ са носители на ярка образност, стихийно целенасочена художественост и усложнено въвеждане в акта на общуване - чрез паралингвистични средства, при което се цели не разказването, а разиграването, театралността чрез уподобяването на лица и действия.

Тази именно продукция ще наричаме с общото име устно-словесно творчество или устна традиция, като думата традиция трябва да се разбира не като отминало проявление, а като съпътствуваща целия възрожденски литературен и културен процес.

1.1.3. Устните форми поставят за разрешаване твърде интере-

сен от теоретично гледище проблем: отношението между утвърдеността на структурата и импровизацията. На пръв поглед активната роля на импровизацията унищожава каквато и да е целенасочена организация на текста[4]. Лесно би могло дори да се постави под съмнение възможността за съществуване на подобна структура. По-важно обаче би било литературнотеоретичните аргументи "за" и "против" подобно схващане да отстъпят място на изучаването и осмислянето на реално съществуващите форми независимо от трудностите, които съпътстват самото изучаване - да се опише ненаписаното. Така или иначе те битуват и упражняват влияние върху редица страни на общия литературен и културен развой именно като форми, т.е. творби с определена степен на организираност, а не като аморфни набори на изрази или стилистични клишета. Свидетелство за това е и тяхната повторяемост, която би била невъзможна без изградена структура. Тук поставяме понятието импровизация в системата на специфични литературно-културни изисквания през Възраждането. Преди всичко твърде активна е средновековната тенденция, която продължава да въздействува чрез пластовете на фолклора и старата литература и която определя текста не като самостоятелно произведение, ограничено в собствените си рамки, а като инвариант на позната схема[5].

В художествено-естетическо отношение Възраждането издига за образец естетиката и поетиката на клишето. Това пряко променя както схващанията за структурата, така и начините за нейното осъществяване в исторически план. Ясно е, че при импровизацията авторите са използували готовите стилистични клишета, вече утвърдени от практиката, като по този начин процесът значително изменя своите характеристики. Бихме могли да наречем подобна импровизация свързана. В нея се крие естетическото преживяване на възприемателя - получаване на очакваното и подреждане на елементите в предварително утвърдения модел на "световния образ" въз основа на философското осмисляне на битието. Що се отнася до реторическата традиция, импровизацията се разглежда именно така - като неотменима част от изкуството на публичното говорене, основана на познанието и опита[6].

1.2.1. Необходимо е устната традиция да се включи цялостно, с всички нейни многообразни форми в литературно-културния развой. Преди всичко тези форми участвуват в непрекъснатостта на процесите. Носители са на общочовешкия художествено-естетически опит на различни равнища - от стилистичното до структурно-моделното. Съществената роля в това отношение се определя не само от широкото разпространение, но и от големия относителен дял, който имат в общуването.

При това този дял е обхващал всички прослойки на обществото. Конкретно за българските условия е известно, че след унищожаването на интелигенцията, българската църковна институция и йерархия за голям период от време устната традиция е била приоритетна форма на културно и литературно общуване.

Пренасянето на художествено-естетическия опит се осъществява в три основни насоки. На най-ниското равнище на формите той е имманентен. Присъствието му се обуславя от прагматиката на комуникативния акт: къде-кога-какво-колко - как се казва. Разбира се, в това имманентно присъствие се включват и изградените стилистични модели, плод на колективното човешко творчество, и /чрез моралните и мирогледните изисквания/ кодифицираните образи, положителни и отрицателни герои. Втората насока представя пренесе на художествено-естетическия опит чрез системата на устния превод. На първо място това са паримийните форми, но също така и някои по-разгърнати видове, като късата приказка, анекдотът, примерът, религиозното поучение и пр. Процесът е особено активен в условията на многонационалната Османска империя, в чиито граници живее българския народ. От особена важност е третата насока. Тя включва реторическото познание като процес на съзнателно изграждане на литературни и художествено-естетически понятия и категории. Учебниците по "словесност" през Възраждането са изключително новогръцки, руски, сръбски и френски адаптации на класическото антично реторическо изкуство. Тяхното особено положение се характеризира с това, че те са писмено фиксирани системи от правила за организация на устни текстове. В самия този факт се крие диалектиката на взаимоотношенията между писмено и устно слово. Досега тези теории на словесността бяха познати предимно по късновъзрожденските прояви /учебниците на Т.Шишков и Д.Войников/, предизвиквали буйни възражения още сред съвременниците. Свидетелство, че етапът вече се е преодолявал.

Макар и категорично съществували, по-ранни теоретични системи с изключение на разясненията в Кургановия писмовник и Галаховата христоматия не бяха познати. С издирването на ръкописните учебници на Д.Чинтулов от Д.Леков се открива възможността за ранното проследяване на процесите. Оказва се, че реторическите модели са имали огромно въздействие върху цялостния процес. Достатъчно е да се посочи в това отношение кодификацията на правописа, утвърдена чрез теориите за хрията и периода[7]. А в тази кодификация се отразяват общите принципи на подбора, разположението и произнасянето на словесните конструкции с оглед прозойдичните фактори. Могат да се посочат

следните аспекти на съхраняване и предаване на общочовешкия художествено-естетически опит: 1. Поддържане и развитие равнището на художествено мислене, възприемане и отразяване на действителността, в това число и моделното мислене чрез абстрактни структури. 2. В жанрово отношение устната традиция пряко и косвено довежда до овладяване на схеми от миналия опит, както и до разгръщането на тези схеми чрез инкорпорация - обхващането на дадена форма от структурата на по-голяма текстова цялост, например пословицата от анекдота. 3. В семиотично отношение се продължава традицията на старата литература и фолклора за изображение и възприемане на света като загадка и разгадка, което стимулира развитието на литературните образи в посока на схематичната типизация. 4. В стилово отношение се постига разиграване на словото - сказовостта в литературата според термина на Б.Ейхенбаум[8].

1.2.2. През средата на XIX в. у нас се осъществява небивал по размерите си сблъсък за приоритет между устно и печатно слово, в резултат на което се преминава от действителна речева ситуация /основен белег на устната традиция/ към мислима. Прекъсва се практически утвърдената обусловеност между ситуация, подбор на факти /elocutio/ и организация на текста /dispositio/. За образец на прагматиката на жанровите форми можем да си послужим с вековно създаваната връзка между погребалния обред /като ситуация/ и плача или риданието /като творчески резултативен текст/. От строгата зависимост кога - къде - какво - колко и как се казва /изпълнява/ се преминава към колко, какво и как се пише, като условията, отразяващи акта на общуването /къде и кога/, се включват като подредни условия към новото структурообразуващо ядро - идейно-тематичното. Така подборът на факти от действителността, основан на мирогледните, утилитарните и художествено-естетическите възгледи на твореца, измества пряката ситуационност. Създават се предпоставки за разгръщане на експликацията на отделните репертоарни единици /факти от действителността, превърнали се в литературно-художествени факти/ и чрез това разгръщане - за превъзмогване на кръгово-възвратната структура на устната традиция в посока линейно-постъпателно моделиране на елементите, белег на писмената традиция. Процесът ще има пряко отношение към създаването на бъдещата романна структура. Една от посоките на разгръщането е инкорпорацията, която се превръща в съществен творчески принцип, който изгражда отношения от нов тип между цялостите.

1.2.3. В системата на устната традиция инкорпорацията има ня-

колко основни проявления. Преди всичко в ежедневното езиково общуване паримийните жанрове се включват, за да пояснят чрез познатото описваната нова ситуация. Възприемането се гради върху принципа на уподобяването. По този начин например пословицата оприерява предшествуващия я разказ. В получената композиционна цялост двата елемента се подчиняват на краткостта на изказа и връзката на пряко съответствие между тях. Писмената традиция разгръща количествено тези елементи, създава качествено различна взаимообусловеност. На определено равнище на литературност се получават разновидности, сред които най-често употребяваната е инкорпорацията коментар. В този план са написани и обнародвани немалко басни и стихотворения на П.Р. Славейков - "Осел и славей" /статията "Читалището в Цариград"/, "От Казанлък половин мускал зюл-яга" /пародията "За изложението"/, "Имало едно време" /дописката "Пловдив"/ и т.н. Включването на готови жанрови схеми в текст може да се счита като своеобразен акт, при който се превежда, отново чрез аналогия, не само неизвестната ситуация, но от един стил /информативен/ на друг /образно-емоционален/. Самият превод внася художествен елемент в общуването. Сложните взаимоотношения се пораждат от успоредното съществуване на двете посоки - разказа и неговия превод. Те са едновременно обособени и зависими една от друга, изграждат нова цялост. Тази структура се схваща като самостоятелно и завършено произведение, организирало и разгърнало свои собствени елементи - начало, край, начин на разказване. Произведенията, създадени по този път, се движат в затворения кръг от теза и антитеза /разказ и превод/, особено когато позицията на автора е сатирична. По-нататъшното усложняване на взаимните връзки върви по линията на потискане на прякото съответствие между текст и инкорпорация, изявяват се подчертано художествени намерения. Двата елемента се превръщат в смислово-емоционални ядра, които трябва да бъдат разгръщани в дадена посока и оттук сами стават двигатели на повествованието. Типичен пример е фейлетонът на П.Р.Славейков "Света своето ще каже".

1.3.1. Развоят и разпространението на литературните видове през Възраждането показват твърде интересна закономерност. Широко се употребяват тези жанрове на новата литература, които имат пряко съответствие в непосредствената ситуационност. Това представя пряката връзка между съществуващите сходни форми в пластовете на фолклора и старата литература. Например зараждането на възрожденската литература започва с риданията, плачовете, надгробните слова, епитафиите, одите. И фолклорът, и старата литература имат изградена богата пара-

дигма от форми, тематично свързани със съответния обред /пряката ситуация/: тъжачките, оплакванията и спелото, литературата. Неслучайно Кр.Станчев търси в тази посока непосредствена връзка между старата и новата поезия[9].

Друга посока на развоя е използуването на общочовешкия художествен опит, утвърден или подготвен чрез родната традиция. Тук равнището на усвоена литературност е заменило пряката ситуационност с мислима. Много активен обаче продължава да бъде диалогът, структурата на въпроси и отговори, които подчертават изходното начало. В случая диалогичността трябва да се разглежда и като форма, дошла от реторическата традиция. Тя представлява разгърнат на всички равнища принцип на изложение - от стилистичното равнище /въвеждане в темата, поддържане на вниманието, емоционално въздействие/ до появата на авторска позиция /полемичността/ и цялостната организация на материала. Така бурният разцвет на нравствено-дидактичната възрожденска литература е обусловен от съществуването на неин аналог в старата литература /тълкуването, беседата, проповедта/. Процесът най-ярко документира изпълването на стари форми с ново съдържание, с нова идейност. Учителната религиозна книжнина, която дава богословски понятия, практически знания и определя начин на поведение съответно изискванията за християнски морал, по форми и начин на въздействие прилича на възрожденската образователно-дидактична книжнина. И двете се основават върху реторическата традиция. Промяната е наложена от новата ситуация - новите образователни цели и задачи. Появила се е нова форма в обществения живот - гражданското училище, и тя обуславя нова комуникативна ситуация, в която просветителските идеи определят цялата принадлежаща й книжовна продукция: от подбора на фактите до начина на изложение.

Като трансформационен жанров процес следва да се разглежда и автобиографията /също един от първите жанрове в новата литература/ и дори, както обоснова тезата си Г.Гачев, вестникарските текстови видове[10].

БЕЛЕЖКИ

1. Динеков,П. Между фолклора и литературата. - Български фолклор, 1976, 1, с.3-12; Динеков, П. Фолклорът и литературата в българското художествено развитие. - В:Динеков, П. Литература и култура. С., 1982, с.189-194.

2. Ничев, Б. Увод в южнославянския реализъм. С., 1971.
3. Холевич, Й. Фолклорът и литературните жанрове през Възраждането. - Лит.мисъл, 1975, № 5, с.68-80; Холевич, Й., Парадоксите на жанра. /Фолклорът и създаването на фейлетона през Възраждането/. - В сб.:За литературните жанрове през Българското възраждане. С., 1979.
4. Думата "текст" тук и нататък ще използуваме с първоначалното й значение от лат. textus - "свързан", а не с по-късно изградилото се значение за написани или отпечатани думи.
5. Jauss, K.R. Alterität und Modernität der Mittelalterlichen Literatur. Wilhelm Fink Verlag. München, 1977, p.16.
6. Квинтилиан. Обучението на оратора. С., 1982, с.628-638.
7. Леков, Д. Ръкописните учебници на Д.Чинтулов. Ръкопис, под печат, с.60-70.
8. Эйхенбаум, Б. Иллюзия сказа. - В:Эйхенбаум, Б. Сквозь литературу. М. 1924.
9. Станчев, Кр. Поезията на българските павликяни. - Лит.мисъл, 1975, № 1, с.69.
10. Срв. с адаптацията у Холевич, Й. Фолклорът и...; Холевич, Й. Парадоксите на жанра...

ЯНИ МИЛЧАКОВ
/НРБ/

КЪМ ИСТОРИЧЕСКИЯ РАЗВОЙ НА БЪЛГАРСКАТА РИМОВА СТИЛИСТИКА
/Римата в стиховата система на ранновъзрожденския дисметрически стих и регулирания силабизъм/

Необходимостта да се уточни терминологичният апарат, използуван в дадено изследване, се диктува не само от приетите форми на научна добросъвестност. Конкретната терминология е сред главните оперативни качества на всеки научен труд в евристичните граници на всяка научна дисциплина. Естествено е, че описанието на този апарат би било най-точно в система от признаци като "мотивираност/немотивираност", "общоприетост/необщоприетост", "традиционност/нетрадиционност" и т.н. Ако в изследователската "граматика" на други литературоведски дисциплини такъв момент е в повечето случаи факултативен, в стихознанието неговата неизбежност се налага от няколко сериозни обстоятелства.

На първо място - от общия същностен характер на всяка наука, работеща с термини - т.е., с думи или лексикализирани словосъчетания, изискващи за "установяването на своето значение в съответствуващата понятийна система построяване на дефиниция"[1] и обща узуална договореност за значението им.

На второ място - от особения статут на стихознанието като научна дисциплина, достигнала сравнително най-висока степен на формализация и терминологична наситеност сред останалите литературоведски дисциплини[2]. Епохи със засвидетелствуван остър теоретичен интерес към строежа на стиха /Античност, Ренесанс, Класицизъм, Символизъм, нашето съвремие/създават хилядолетна традиция на стиховедската терминология, внасяйки в нейния строг речник внушителни количествени приноси. Това е естествена предпоставка за пораждането на терминологичен разнобой, който може да добие най-видим израз в теоретическа дискусия върху обосновката на даден стиховедски термин; достатъчно е да си припомним днешните научни и поетически спорове по повод на статута, правото на съществуване и реалното съдържание на термини като "долник", "тактовик" или "свободен стих", за да се убедим, че колебанията на терминологичната прагматика между полюсите на противопоставянето "общоприетост/необщоприетост" създават вторични, но сериозни трудности пред описателния език на изследването.

В настоящата работа терминът "рима" обхваща всички "звукови повторения в края на съответстващите ритмически групи /стих, полустишие/ с функционално /т.е. структурно/ значение в метрическата композиция на стихотворението[3]. Това старо определение, дадено преди повече от шест десетилетия от В.М.Жирмунски, остава като новаторски първо в историята на стиховедската мисъл. То рязко преодолява ограничеността на т.нар. школна метрика с нейната римова теория и позволява изследването на римовата роля в структурата на стиховата реч да премине под знака на едно ф у н к ц и о н а л н о разбиране за вътрешностиховата и литературно-историческата динамика - вместо да застине в скованите нормативистични представи на механистични стилови доктрини за "правилна", "идеална", "образцова" и т.н. рима - или окончателно да изгуби анализаторската си база и дори същността на обекта си в хедонистичната разлятост на оценки от типа на "звучна", "задушевна", "бодра и звънка" и пр.

Общопризнато е, че формулировката на В.Жирмунски[4] играе базисна роля при всички по-сетнешни дефиниции и исторически изследвания върху римата, а авторът й с право се приема за основоположник на съвременната римова теория[5]. Класически в пълния смисъл на думата, еволюционните теории на В.Жирмунски и Б.Томашевски[6] разкриват функционалния смисъл на много "неримови" от днешна гледна точка фонични стихови нефакултативни повторения. Те естествено биха се оказали извън апарата на недиалектическия подход. Неговите основни недъзи - липса на чувство за функционалност спрямо художествения контекст и липса на представа за историческата изменчивост на описвания обект - обвързват учения с нормативна стилова доктрина и лишават изследването от функционална и евристична обобщителност. /В напълно еднаква степен подобен резултат дават субективно-естетският - "Римата на Яворов е по-хубава от тази на П.Р.Славейков", или наивно-органичният подход и коментар на стиховите факти - "Женската рима в "Скрити вопли" естествено внушава мекота и ласка..."/

Показателно е, че по силата на зависимостта между развоя на литературата и развоя на нейния описателен апарат от векове насам напрежението между римовата "канонизация" и "деканонизация" се възпроизвежда от поетическата практика и в теоретическата рефлексия. Израз на тази закономерност представляват редуващите се в диахрония противопоставяния между реторични дефиниции, регламентиращи фонично-акцентните римови условия, и крайната обобщителност на определения, които са продиктувани от явна антинормативна /в художествената практика/ и функционална /в теорията/ ориентация. Да вземем две от тези

определения. Те принадлежат на стиховеди със световен авторитет и със сродна изследователска методика, но звучат твърде различно:
1. "Римово съзвучие има тогава и само тогава, когато са на лице еднакви акцентувани гласни, съпътствувани поне от по една еднаква съгласна, която поне в едното от римуващите се звукосъчетания трябва да бъде непосредствено съседна с римовата акцентувана гласна"[7].
2. Римата е "звуково сходство при смислово несъвпадение"[8]. Ясно е, че и двете дефиниции са верни и теоретически оправдани в дадена парадигма, но и двете имплицирано сумират исторически к о н к р е т е н художествен опит. И в това, може би са корените на скептицизма, изразен от такъв голям изследовател на стиха като Б.Томашевски, според когото "опитите да се намери универсално определение на рима винаги водят до безсъдържателност на това определение"[9]. Този отказ от строга дефиниция /скрито полемично възражение срещу компрометираната в XX в. "школна метрика"/ в никакъв случай не ощетява фатално науката[10]. Съсредоточавайки своето внимание върху исторически изменчивия статут и функция на рима, стиховеди като В.Жирмунски и Б.Томашевски за пръв път поставиха въпроса - какви са механизмите на римовия генезис и развой? Носейки явния риск и пълното основание да бъдат окачествени като грубо, тезисно и непълно изложение на богатата научна проблематика, съдържаща се в безсмъртните трудове на В.Жирмунски и Б.Томашевски, настоящите бегли разсъждения са привлечени от най-ценното и методологически плодотворното в тях: функционален подход, репрезентативност на обема изследван материал, широка типологическа основа и историзъм. Излишно е да се заключава, че подобни достойнства доближават до методологическия и познавателен идеал всеки научен труд в наследството на всяка научна дисциплина. Но въпреки това напълно основателен е въпросът - в по-късния развой на научната римова теория какво е допълнено и какво е коригирано в тези класически изследвания? Отговор на този въпрос дават обзорните анализи за научните концепции в последните монографии върху теоретичните и историческите проблеми, свързани с рима - книгите на Д.Самойлов[11] и Б.Гончаров[12], превъзходната студия на М.Гаспаров[13], изследването на Минералов[14], общопризнато като най-значимо изследване на рима в общоевропейски и славянски контекст[15], книгата на американския славист Т.Екман "Царството на рима" /върху рима в поезията на славяните/[16]. Налага се обобщението, че видимото обновление на изследването на рима в теоретичен и исторически аспект в последните две десетилетия е обусловено от резултатите в изследванията на двойния контекст, в който

римовият комплекс се реализира естетически - естественоезиковите дадености /т.е. фонологичното тъждество в езика/ и системата от чисто конвенционални фактори, исторически актуализиращи определени римови типове.

Типологията и класификацията на римовия комплекс в настоящата работа се основава върху предложената от М.Л.Гаспаров стройна систематизация на римовите типове[17], която поради близките фонологични данни на българския и руския език и исторически сродните типове римуване в двете поетически култури е приложима напълно адекватно и към синхронната типология на българската рима.

Общоприети термини при описанието на римния репертоар от гледна точка на клаузулната римова локализация са: мъжка /бряг - байрак/, женска /завещаха - плаха/, дактилна /бесилките - родилката/ и хипердактилна рима /проклятията - апатията/. /Последният тип римови двойки при общи изследвания се приравняват традиционно към дактилните рими, освен ако, разбира се, не са обект на специално изследователско внимание./

От гледна точка на противопоставянето "точност/неточност" - римите са точни, т.е. със задължително съвпадаща опорна съгласна /очи-лъчи/ и неточни /6 типа за мъжките отворени и затворени рими и 8 - за женските/. Възможните комбинации за дактилните неточни рими са 27[18].

Реални права и общопризнат статут има въведеният от В.Жирмунски термин "приблизителна рима"[19] като понятие, обединяващо случаите на несъвпадение при задударените гласни в римовия комплекс /строго-мога/.

В съвременната стиховедска терминология общоприет е терминът "дисонансна рима"[20]. Днес почти напълно изчезнал римов тип, дисонансните рими /с различно акцентувани вокали/ са често срещани във фолклорните римувани жанрове /"За всяка болка и билка"/, както и във възрожденската ни поезия /поклонници - служебници/ - до експеримента на Г.С.Раковски в "Горски пътник" с близо 65% дисонанси /отъчество-орачество; воевода-беседа и т.н./. Смисълът на експеримента, извършен в българската римова стилистика от Раковски, може да бъде предмет на отделно изследване. Факт е, че в някои славянски поетически култури /на първо място чешката/ дисонансните рими са сред основните в римовия регистър, разбира се, с неизбежните колебания в интензивността на използването им от различните поетически школи[21].

Факт е и, че днес в българската римова стилистика дисонансните рими се възприемат като "екзотично-маниерни"[22]. Това затруднява днешния прочит на "Горски пътник", но за щастие субективната читателска оценка и задачите на научното описание са необусловени едно от друго явления.

След това непълно изложение на типологията и класификацията на римовия комплекс е наложително да уточним изследователската методика на настоящата работа. Фундаменталното за стиховата теория съотношение СТИХ-ЕЗИК в пълна сила е валидно и за изследователя на римата. От такава гледна точка е разбираемо, че ако в езика съществува фонологично тъждество, рима съществува само в поезията и то и исторически конкретизирано. Следователно, имаме работа с два същностни фактора, чието единство прави още по-видима принципната им противопоставеност: ФОНОЛОГИЧНО ТЪЖДЕСТВО /генетично; неконвенциално/ - РИМА /функционално; конвенционално/. Следователно, без изследователско внимание не трябва да остане нито една от страните на този двойствен контекст. Съвременната методика за изследване на езиковата обусловеност на римовите типове науката дължи на работите на А.Колмогоров[23], И.Леви[24], С.Толстая[25], Т.Екман[26], М.Гаспаров[27]. От прозаичен текст, приет за "езикова норма", се изписват поотделно всички думи с мъжко, женско и дактилно окончание и във всяка от тези групи се изчислява броят на всички възможни лексикални двойки и сред тях - римуващите се; отношението между броя на римуващите се двойки към общия брой е "коефициент на трудността" на римата, т.е. вероятността за случайното й възникване в езика"[28]. Какви са римовите ресурси на българския език е въпрос, на който можем да отговорим само след появата на историческия речник на българската рима. В тази насока несправедливо осъжданият "Български римен речник" е само първата, безусловно необходима крачка към фиксирането на фонологичното тъждество. Що се отнася до другите важни за историческия анализ показатели като граматичност, точност и т.н., данните на Т.Екман върху римовите ресурси на българския език категорично говорят за най-голямото римово богатство сред всички славянски езици - 10,3 точни /с 3,5 флективно-граматически/ и 18,5 неточни рими на 100 думи проза[29]. Това прави закономерно теоретическото очакване за "неочакваността" на българската рима.

Обект на изследване в настоящата работа е първият етап от развоя на българската римова стилистика - ранновъзрожденската ни поезия. Хронологическото начало на тази поезия, приемано досега в българската наука, е твърде колебаещо се не само поради неустой-

чивостта на точната "датировка", която често бива коригирана от извороведски открития, като това на проф.Н.Дилевски[30]. Колебливост внася един главен и съществен момент в стиловата природа на новобългарската поезия - проблемът за нейния език. Това е основният дискусионен възел още в първите научни мнения относно "рождената дата" на новата българска поезия, изказани и неотделими от евристичните граници на културно-историческия позитивизъм от учени като Ал.Т.-Балан и Ив.Шишманов[31]. Основният спорен въпрос - дали "езикът или тематиката" е истинският знак за появата на "същинската" ни възрожденска лирика - и в наши дни продължава да бъде гореща точка в периодизационните програми и модели на немалко литературни историци. С оглед на нашата тема обаче ще се спрем преди всичко върху функционалния смисъл на въпроса, т.е. ще потърсим решението му в доста напрегнатата и в немалка степен объркана дихотомия "език - тематика", чиито полюси разделят класификаторските проекти на изследователите и за родоначалник на новата българска поезия е признат ту Д.Попски, ту Ст.Ловешки, ту Хр.Жефарович, ту Дойно Граматик, ту Кирил Пейчинович...

Изследователската ненадежност на дихотомията в алтернативния й вид проличава в случаите, когато се изследват възрожденските поети, които изразяват най-радикалните идеи на своето съвремие, но в творческата си практика са склонни да се придържат към стилов консерватизъм /например Н.Рилски и Н.Бозвели/. В най-общата стилова характеристика на българската поезия през периода от 1655 г. до първата четвърт на XIX в. - черковнославянския език - трябва да видим типологическа проява на закономерност, известна от много национални поетически традиции. Обособявайки своя първоначален естетически статут, "новата българска поезия започва с максимално отдалечаване, езотеризиране от извънлитературната речева основа - тя не е дори на новобългарски език"[32]. В този ред можем да си припомним "престижността" на гръцките центонни стихове в римската поезия, латинската силабизация на полската поезия в началото на XVI в., масовата полскоезична виршова практика при зародиша на новата руска поезия през XVII в., гръцката изкуствена диглосия, мюсюлманския аруз - и накрая черковнославянския, функционално схванат като поетически с т и л през XVII - XVIII в. от българи, сърби и румънци.

Без да бъдат определящи за по-късния развой на съответните национални поетически култури, тези явления са винаги хронологически обвързани с първия етап от формирането на поетическия стил - дистанцията от прозата и естествената реч. "Естествеността" на Сла-

вейковите песнопойки се оказва естетически и рецептивно по-сложно явление, защото тя предполага у възприемащия паметта за "изкуствеността" на черковнославянските вирши. Затова вместо да започваме дихотомията "език - тематика", изследователски по-надеждно е да отговорим на въпроса - какъв т и п поезия /от онтологично гледище/ сани оставили и Ст.Ловешки, Хр.Жефарович, П.Павлович, Дим.Попски, Никифор и Йеротей? Това е несъмнено поезия от декламативен тип. Отразените факти в много мемоари от времето на Възраждането /Ил.Блъсков, Хр. Даскалов/ категорично свидетелствуват, че през тази паметна културна епоха поетическото слово е изявявало своята природа к а т о з в у ч а щ а р е ч в значително по-широки граници, отколкото можем да предположим. Училищното силабическо стихотворство "по повод", школските диалози, задължителните "декламации" са главните синкретични културни форми, способствували за това. Никак не е случайно, че в първото известно на науката досега българско стихотворение от XVII в. - творбата на Ст.Ловешки - главният съдържателен момент е именно "как даскал Даниил ни учи да слагаме" стихове! Спираме се на тази особеност, за да напомним, че функционалната роля на римата е свързана с възникването на поезия от декламативен тип.

Така първият етап от развоя на българската литературна рима може да бъде проследен чрез малкото стихотворни творби през многото десетилетия между годините 1655 - 1845. Долната граница на този хронологически отрязък се бележи от годината на написването на споменатата творба на Стефан Ловешки, а горната - от приетата рождена дата на българския силаботонизъм. Обосноваността на подобна периодизация може да проличи във видимия факт, че еволюцията на римата, като стихов елемент, е неотделима от цялостната еволюция на системата на стиха. Ако в системата на силаботонизма и тонизма ударението е релевантен римов определител и рима от типа на поклонници - служебници е трудно да бъде възприета като пълноценна, то в силабиката главен римов определител е сричковостта[33] и посочената римова двойка е напълно обоснована в съответствуващата стихова система, като пълноценна трисрична рима.

Произведенията, които дават представа за първия етап от функционалното нефакултативно присъствие на римата в националната ни авторска поезия, не са много. Хронологически отдалечени помежду си с близо век и половина, тези произведения са стилово обединени от черковнославянския си езиков строеж. Римувания дисметрически стих[34] откриваме в стихотворението на Ст.Ловешки /1655/, в "Ода за Софроний" /1813/ на Д.Попски, в няколко стихотворни откъса на Н.Бозвели

от 30-те години на XIX век. Към тази група можем да отнесем и "пиитическите" стихове на Никифор и Йеротей /1822 - 1824/, както и "Глагол грешнаго..." на протоигумен Иларион, в които личи видима тенденция към силабическа регулираност /съизмеримост на последната цезурна група/, наблюдавана и в "Стихи надгробни...", и в "Похвала..." на И.Рилски /183?/. Точният силабизъм и неговата римова техника представя "Стематография" на Хр.Жефарович /1741/ в най-разпространения размер от черковнославянската силабика - 13-сричника /7 + 6/.

Съгласно изложената методика в качеството на вероятностен модел - прозаичен текст, бяха използувани откъси от "Автобиография" на Партений Павлович /по публикацията на Б.Ст.Ангелов/. Изборът на текста се обосновава с неговото тематично разнообразие - "бит", "природни описания", "абстрактни разсъждения на религиозни теми" /в приложената таблица се вижда, че дактилните клаузули в последната проба от 100 думи нарастват поради нарастващия брой на абстрактните съществителни на -ителство, -ание, -уние, -ение в зависимост от темата. Клаузулните пропорции на трите проби са следните:

	Вид на клаузата		
	Мъжка	Женска	Дактилна
I	23 %	61 %	16 %
II	21 %	51 %	28 %
III	14 %	52 %	34 %

По приетата в настоящата работа типология на римовия комплекс "естественоезиковите", "случайни" рими: мъжки_точни /все - небесе/, мъжки_отворени_неточни /его - ничто/, мъжки_затворени_неточни /терпит - молитв/, женски_точни /града - отрада/, женски_приблизителни /многи - богу/, женски_неточни /християни - звездами/, женски_дисонансни /мудро - бодро/, дактилни_точни /сребролюбием - сластолюбием/, дактилни_неточни /допущение - ударением/, дактилни_дисонансни /обиталище - прибежище/, в трите проби показаха следната вероятностна честота:

Мт	Мон	Мзн	Жт	Жп	Жн	Ждис	Дт	Дн	Ддис
0,043	0,033	0,033	0,082	0,050	0,033	0,065	0,013	0,006	0,062
0,180	0,043	0,090	0,019	0,120	0,090	0,019	0,040	0,040	0,070
0,140	0,210	0,071	0,038	0,019	0,076	0,019	0,088	0,029	0,058

Корпусът на римувания дисметрически стих /РДС/ бе образуван от 100 римови двойки на изброените автори дисметрици поради съвсем незначителното им по обем лично творчество /напр. Ст.Ловешки - 10 римови двойки, прот. Иларион - 10/. Несъмнено статистически по-репрезентативен е стиховият обем на "Стематография"-та /224 стиха, 112 римови двойки/, който се привлича като представителен за облика на римата в системата на точния силабизъм.

Корпус	Мт	Мзн/о	Жт	Жп	Жн	Ждис	Дт	Дн	Ддис
РДС	13 %	5 %; 2 %	42 %	2 %	6 %	5 %	9 %	7 %	9 %
Жефарович	-	-	99 %	-	-	1 %	-	-	-

От тези данни е видимо, че в римовата стилистика на най-ранната ни възрожденска лирика противоборствуват две тенденции. Точният, регулиран силабизъм разпространява строгостта си, "канонизирайки" женската рима, дори и чрез нередките случаи на преакцентуване. Бидейки стихова система, налагаща много повече ограничения върху езика, отколкото римувания дисметрически стих, регулираният силабизъм от времето на Българското възраждане съзнателно се оттласква от принципната ентропия при римуваните фолклорни жанрове /преди всичко паремиите/, в които равноправно съществуват абсолютно всички римови типове, и от хомойотелевтоните, завършващи колона в църковнославянската реторична проповед. Това за пореден път доказва крайната ненадеждност на мнението, според което ранната ни възрожденска лирика "възниква" в най-патетичните пасажи на църковната реторична проза: на принципната свобода при завършека на ораторския колон, тук имаме нефакултативна стихова константа; двете явления се изключват не само от литературно-исторически анализ, но и от елементарната логика като генетично свързани.

От тази гледна точка коментарът на другите показатели, характерни за най-ранния етап от развоя на българската литературна рима, като граматичност, точност, богатство и концентрация на римови гнезда е тема на работа, продължаваща изложените тук първоначални наблюдения.

Б Е Л Е Ж К И

1. Канделаки, Т. Семантика и мотивированность терминов. М., 1974, с. 7.

2. Вж. Гаспаров, М. Современный русский стих. Метрика и ритмика. М., 1974, с.39.
3. Жирмунский, В. Рифма, ее история и теория. - В:Теория стиха. Л., 1975, с.23.
4. Приета е и в българското литературознание. Вж. Марков, Г., И.Поп-иванов, Литературна теория. С., 1982, с.187.
5. Вж. Лотман, Ю. Анализ поэтического текста. Л., 1972, с.59.
6. Томашевский, Б. К истории русской рифмы. - В:Стих и язык. Л., 1958, с. 69-131.
7. Янакиев, М. Българско стихознание. С., 1960, с.120.
8. Лотман, Ю. Структура художественного текста. М., 1970, с.151.
9. Томашевский, Б. Цит.съч., с.69.
10. Така например геометрията не страда от липсата на дефиниция за някои от основните понятия в апарата й.
11. Самойлов, Д. Книга о русской рифме. М., 1982.
12. Гончаров, Б. Звуковая организация стиха и проблема рифмы. М., 1973.
13. Гаспаров, М. Эволюция русской рифмы. - В:Проблемы теории стиха. Л., 1984, с. 3-38.
14. Минералов, Ю. Фонологическое тождество в русском языке и типология русской рифмы. - В:Studia metrica et poetica /Уч.зап. ЛГУ, вып.396/. Тарту, 1976, с. 55-70.
15. Вж. Гончаров, Б. Поэтика Маяковского. М., 1985, с. 344, заб.11.
16. Eekman, Th. Jhe Realm of Rime. A Study of Rime in the Poetry of Slavs. Amserdam, 1974.
17. Гаспаров, М. Цит.съч. с. 8-12.
18. Пак там, с. 11.
19. Жирмунский, В. Теория стиха..., с. 334.
20. Вж. Баевский, В. Теневая рифма. - В:Стих русской советской поэзии. Смоленск, 1972, с. 92-101.
21. Вж. Mukařovsky, J. Obecné zasady a vyvoj novočeskeho verše. - In:Studie z poetiky. Praha, 1982, p. 390-393; Jacobson, R., Základy českeho verše. Praha, 1926, p. 65-75.
22. Вж. коментара на Любенов, Л. Римата и стихотворното майсторство. С., 1970, с. 72-73.
23. Вж. Колмогоров, А. Локальный словарь поэта и рифма. - Совещание в г.Горьком /.../, 23-27 септ.1961.
24. Levy, I. Umeni překladu. Praha, 1963.
25. Толстая, С. Фонология рифмы. - ТЗС. Т.3 /Уч.зап.ТГУ, вып.181/. Тарту, 1967.

26. Bekman, Th. Цит.съч., с. 43.
27. Гаспаров, М. Современный русский стих..., /пар.Рифма/; Гаспаров, М. Эволюция..., с. 3-8.
28. Колмогоров, А. Локальный словарь поэта и рифма. - Структурно-типилогические исследования. М., 1962, с. 287-288; Гаспаров, М., Эволюция..., с. 4.
29. Bekman, Th. Цит.съч., с. 45-46.
30. Вж. Дилевски, Н. Неизвестно стихотворение на черковнославянски език от XVII в. - Изв. на Инст. за бълг.език. Т.8, С., 1962.
31. Вж. двете основни съображения при спора: Балан, Ал.Т. Първи стихотворци. - Бълг.преглед, 1894, № 11, с. 225; Шишманов, И. Избр.съч. Т.1, С., 1965, с.402-403.
32. Георгиев, Н. Zarys wersyfikacji bułgarskiej от A.Sławow /рец./- Лит.мисъл, 1975, № 4, с. 145-152.
33. Вж. параграфа върху римата в силабизма: Гаспаров, М. Очерк истории русского стиха. М., 1984.
34. По-точното и избягващо досегашните терминологични неясноти /"досилабика", "асилабика" и т.н./ определение в работата на Былинин, В. О становлении рифмованного дисметрического стиха. - Изв. АН СССР, СЛЯ, Т.44, № 2, 1985.

РУМЯНА ДАМЯНОВА
/НРБ/

ПИСМАТА В КУЛТУРНИЯ И ЛИТЕРАТУРНИЯ ЖИВОТ НА БЪЛГАРСКОТО ВЪЗРАЖДАНЕ ПРЕЗ XIX В.

Културно-историческата ситуация на XX век е белязана с един залез - залеза на епистоларната култура.

Дали действително е така? Дали във времето на неудържимо растящите форми и средства за лична и масова комуникация обикновеното и познато писане на писма вече не е необходимост?

За българската културно-историческа действителност XIX в. е времето на най-активното писане на писма, активност, която има своята социална и културна обусловеност. И ако за XIX в. поради липса на комплекс от обществено-политически, икономически, културни, социално-психически и пр.условия /които да стимулират различни форми и средства на комуникации/ писането на писма е една действителна необходимост - т.е. човекът е писал писма, защото не е имал възможност по друг начин да общува, в XX в., при наличие на този комплекс /от телефона до масмедиите/ писането на писма е също необходимост, т.е. човекът вече пише писма, когато не иска да общува по друг начин.

Писането на писма е психосоциален акт, който, реализирайки неизменната епистоларна ситуация - "Адресант-послание-адресат" - в изменящите се исторически и социални структури на епохите получава диференцирана, отнасяща се само за това време, характеристика. Българинът от XIX в. се стреми да усвои новия, светски начин на живот - как да живее, и нещо повече - как да общува. Израз на този ренесансов интерес на възрожденския човек към светските форми на живот и обществени връзки става именно засилената кореспонденция.

Определяне мястото на писмата в културния и литературния живот на XIX в. е непосредствено свързано с процеса на изграждане на епистоларна култура - обусловена от различни по своята интензивност и социална характеристика фактори: основен и водещ е действителната епистоларна практика в нейната "традиционна" изява на писмено общуване, детерминирана от потребностите и структурата на обществото. Формирането на епистоларна култура се обуславя още и от активното участие на личности със силно изразена потребност за общуване /стимулирана от съвременната културно-историческа ситуация/, от съхраняването на епистоларна традиция и динамиката на нейното усвояване в

настоящето. Постепенно личните писма получават своеобразни социокултурни функции и от активен елемент на процеса на социално общуване прерастват във факт на културния живот.

От друга страна, изграждането на епистоларна култура през XIX в. означава и изграждане на "система" на процеса на писане писма, утвърждаване нормативността в писменото общуване за постигане на "добрия стил" в отношенията. Нормата не е шаблон, наложен механично, а "търсена величина" /ако използуваме израза на Г.Д.Гачев/, старателно и съзнателно изработвана система на поведение в обществото. Така нормата - "белег" на новия, на развиващия се и усъвършенствуващия се елемент в отношенията има интегрираща роля. Успореден и неизбежен е и процесът на самодистанциране на епистоларната култура, на "поглеждане в себе си", желание да се "самоосмисли", израз на което става издаването и популяризирането на писмовниците като явление от нов тип. Еволюцията на писмовниците като книжнина през XIX в. разкрива противодействието на два процеса - въвежданата унификация в общуването /чрез типовете образци в писмовниците/ и утвърждаващата се индивидуализация на съзнанието на възрожденската личност, противодействие, което в края на възрожденския период ще мотивира почти ненадейното изчезване на тази книжнина, нейната дефункционализация.

Комуникационна по своята същност, епистоларната култура разкрива динамиката на общуването - не само и не единствено в прагматичен смисъл /реалната кореспонденция между отделни личности/, но и общуване на културни и литературни факти и идеи, които на определен етап при специфични условия могат да станат литература или да функционират като литература.

Основен обединяващ /и разграничаващ/ център в епистоларната ситуация е п и с м о т о. Като комуникативно звено в процеса на реализиране на епистоларната култура, то е преди всичко културен факт със свои обособени социокултурни функции. Но писмото е и текст със свои особености, текст, чието функциониране го разкрива като литературен или публицистичен факт. Иманентно-структурната даденост на писмото /като форма и съдържание/ в неговия дълговечен живот от античността до ново време съхранява възможността му от текст нехудожествен да се трансформира в текст, съдържащ белези на художественост и съотнасящ се по твърде специфичен начин с жанровата система на литературата. В създаващата се културно-историческа ситуация на XIX в. самото функциониране на писмото поражда неговата "литературност" или "публицистичност", обуславя неговата жанрова характе-

ристика. Тази функционална обусловеност и взаимозависимост великолепно и наповторимо е разкрита в много ценната /с характер на методологически тезис/ статия на Юрий Тинянов "За литературната еволюция". "Съществуването на факта като литературен зависи от неговото диференциално качество /.../ - с други думи - от неговата функция. Това, което в една епоха е литературен факт, за друга ще бъде общоречево битово явление и, обратно, в зависимост от цялата литературна система, в която даденият факт битува" /Поетика, История литературы. Кино. М., 1977, с.276/. Ст.Скварчинска определя тази гъвкавост и жанрова неуловимост на писмото като "най-ярък парадокс", а в проникновеното си наблюдение за аналогични явления в старата руска литература /XIV-XVII в./ Д.С.Лихачов посочва обособяването на литературните жанрове не толкова като потребност или "разновидност" на литературното творчество, колкото "за какво са предназначени".

Когато се обособява мястото на писмата от личната кореспонденция - именно като един от динамичните фактори за изграждане на епистоларна култура - в българския културен и литературен живот на XIX в., предполага се : първо - да се определят функциите на писмата през Възраждането, и второ - да се разкриват чрез тях възможностите на писмата за изграждане на жанрова формация.

Иманентно-структурната особеност на личните писма и реализирането им като обособена форма за социално общуване отразява тяхната първична, утилитарна /прагматична/ функция. Писменото общуване става неотменна част от живота на възрожденския човек, дава израз на изграждащото се чувство за "общност". Писмата стават онзи реален фактор, който опосредствува връзката на личността с оформящото се ново обществено съзнание.

Успоредно с първичната функция на писмата е и тяхната вторична художественомоделираща функция. Тя има две основни прояви:

А. Писмата се превръщат в художественоповествователен похват, използувайки съдържателността на писмовната форма /която е не само формална конструкция, но и възможност за художествено предаване на чувства и настроения/ за създаване на литературни творби - това са романите и повестите във форма на писма, писмата в композицията на художествените произведения, пътни бележки в писмовна форма, стихотворни послания и т.н.

Б. Писмата се подчиняват на първичната функция на законите на фикцията, на художественото интерпретиране. Или писмата /в процеса на активно общуване/ сами по себе си, "отвътре" биват преструктурирани като текст, насищат се с изразни средства /донякъде несвой-

ствени на конвенционалността, на традиционното писмо/ - превръщайки се в друг вид текст, реализиращ дихотомията нехудожественост-художественост. Така в някои писма могат да се открият жанрови белези, неоткрити или недиференцирани в литературата на XIX век - трактат, памфлет, елегия, пътеписна или психологическа проза.

Самостоятелна проява на художествено-моделиращата функция на писмата се наблюдава във възрожденската публицистика. Тя се разкрива в две посоки - от една страна, чрез усвояване на писмовната форма и стереотипизирането ѝ, и от друга - в появата и публикуването на "откритите", "отворените" писма като явление.

В епохата на Българското възраждане литературата ни не е създала образци за действителна епистоларна проза - българската възрожденска литература няма своя "роман в писма". Писмовната форма се прилага по-скоро в някои творби на новосъздаващата се възрожденска проза, където се включват писма, натоварени със сюжетна функция: достатъчно е да си припомним романа "Ученик и благодетели" на В. Друмев, където повествованието е раздвижено от писмата на Богдан и Живко; писмо пише и Кръстинка от повестта на Ил.Р.Блъсков "Злочеста Кръстинка"; в комедията "Михал" на С.Доброплодни "проведеното писмо" на един от героите решава сюжетната развръзка; по-интересен е случаят с писмото, което хаджи Генчо пише на дядо Либен от Караveловата повест "Българи от старо време" - освен сюжетната функция на допълващ и разнообразяващ действието детайл, то служи за дооформяне характеристиката на образа на Хаджи Генчо, на "високия стил" на неговата реч - удачно въведен от Каравелов похват.

В културната традиция на XVIII-XIX в. особено място заемат описанията на пътувания - в повечето случаи те са предадени във форма на писма. Психокомуникативната функция на писмата позволява да се преодолее условността на описание на едно пътуване и да се мотивира самото описание - налице е адресат, за който е предназначено, то не е самоцелно. През епохата на Възраждането се появяват множество пътеписни бележки, описания, съдържащи географски и исторически сведения - една част са дадени във форма на писма: "Пътни впечатления" /в писма/ на Ст.Панаретов, "Писма на едно десятгодишно дете, което за пръв път е видало Цариград" на П.Р.Славейков, "Из пътните впечатления" на Ст.С.Бобчев, "От Одеса до Белград /Попътни писма/", и т.н.

Друга сфера на прилагане на писмовната форма като похват е

стихотворното послание. Посланието е поетическо обръщение към някого, съществува отделно или като част от по-големи творби. Посланията въвеждат разговорността от писмата в поетическия език, поемат функцията на поздрав с подчертана близост с адресата. В първите десетилетия на века дружеското послание се разпространява в Русия - в средите на литературния кръг "Арзамас". До стихотворни послания се доближават някои от поетическите опити на българските младежи, учещи се в Одеса и обединени в Одеския литературен кръжец - Н.Геров, Д.Чинтулов, Ел.Мутева, З.Княжески и други. Тези опити съдържат характерната за послания стилистика - задължителното обръщение /което въвежда общуване/ и поетическата функция на посланието да "предаде" поздрав, разговорността. Дирейки генезиса на стихотворните послания, изследователят на писмата на "арзамасците" Н.Степанов изказва предположението, че "твърде вероятно е дружеското послание да израсне от същите тенденции, както и стихотворните вмъквания - те често поемат функциите на самото писмо, дори пренасят общуването в стиха". В такъв план представляват интерес писмата на Н.Бозвели, където речта се накъсва спонтанно от поетически строфи. Характер на поетическо послание носи и едно стихотворение в неговия "послателник" - то споделя особеностите на цялото му поетическо творчество, което по форма и съдържание се доближава до стихотворните епистолии, характерни за бароковата поезия. Тук е мястото да се каже - основен белег на цялата възрожденска поезия е, че тя в действителност "общува" с читателите, характерно е наличието на реторично обръщение и въобще на адресат, който е назован в текста - от първите стихове "Тебе, Юри Венелине", "О, ветре северний", "Майко злочеста, ти, майко страдалница", буквално онасловени "Писмо към читателя" /А.Фрагя/, типичното за посланията "Към...", или "На М". до същинската поезия на Д.Чинтулов, П.Р.Славейков и почти всички стихове на Хр.Ботев.

В своето утвърждаване възрожденската публицистика приема нови оригинални "полезни" жанрови форми - дописки, писма до редакцията, отговори и т.н., които представят функционална форма за непосреден контакт с читателя. Търсейки нови жанрови решения в публицистиката, Петко Славейков създава възрожденския фейлетон във форма на писмо, намира голямо приложение в издаваните от него сатирични вестници. Тонът на доверието /характерен за личното писмо/, усещането за автентичност на написаното дават възможност на автора на фейлетона зад непредубедеността /създадена от писмовната форма/ да внушава актуални политически идеи. Известни са множеството фейлетони писма в рубриките "Кореспонденции на Гайдата", "От пусто горе

Телелейско", циклѝте фейлетони във в."България", "Дунавска зора", някои фейлетони на Каравелов; значително явление представя цикълът на Ботев "Послание от небето", където сюжетната обвързаност и общият герой го доближават до епистоларна проза.

В реализиране на опозицията нехудожествен-художествен текст, когато се определя жанровата характеристика на писмата през XIX в., се обособяват няколко момента.

Преди всичко интересно е да се проследи как самите възрожденци определят писмата - като "писменно художество", "безсмертное художество", "писменната наука е художество"; от друга страна, как ги класифицират: Д.Войников в отдела за красноречието - като "красноречие писмописателно", Т.Н.Шишков - като деление на прозата: монологическа, диалогическа и епистоларна.

Тези възгледи за писмата разкриват както техните възможности - на текст, доближаващ се до "най-високо красноречие", "между граматиката и риториката", така и техните границѝте - остават "просто писма" /"Вместо изустный разговор"/. И една друга особеност, която има пряко отношение към тяхната характеристика - писмата са ръкопѝсен_тѐкст: публикуването им ги извежда до социален и културен факт, легализира ги като документ, но обикновено в друга, по-късна историческа епоха. Вече като публикуван текст, писмата загубват своята комуникативност, която се реализира в динамиката на общуването, и се експлицират като историческо свидетелство за времето на написването, характеризирайки личността на пишещия.

В процеса на засилената кореспонденция /през първата половина на века стимулирана и от отсъствието на печат/ писмото става първостепенна фо̀рма_на_лѝчностна_изя̀ва, давайки израз на силни патриотични настроения или елегични чувства, на споделени поетически опити или на ясни критически позиции. Именно строителите на книжовния език и литературния вкус са най-активните кореспонденти - писането на писма е било един вид тяхна изява. Затова често в писмата им съзряват идеи и настроения, които по-късно намираме в творческите им прояви - публицистичността и художествеността на словото "се изпробват" на територията на епистоларната практика; в този смисъл е интересен въпросът за автореминисценциите, за лексикалната и семантична близост между писмата и поетичното, публистичното творчество на някои от ярките личности: в някои писма на Раковски, Славейков, Ботев се съдържат "ключови фрази", които се повтарят в другите

им писания. Сполучливо намерени стилистични обрати или поетични фрази стават градиво на по-големи творби и, обратно - веднъж получили признание, те се поемат от писмата, носейки ударна сила. Такава "дифузност" на явления и форми е особено характерна за такива напрегнати исторически периоди като националните борби на миналия век, когато всеки ред е посветен на борбата за отечеството като "свята дръжност". В този смисъл е интересно постигнатото недиференциране на стила в диалозите, възванията и писмата на Бозвели - те създават усещането за единен текст.

Писмата на ярките личности не реализират само утилитарната функция на средство за писмено общуване - това, което ги прави фактор и движеща сила, е новата функция, която поемат - в съвременната им културно-историческа ситуация - на публицистичен текст. В голямата си част те съдържат елементи на жанровия белег на трактата, полемичната реч, характеризират се с наличие на реторични фигури, хиперболи, патетични изрази - в тези писма реторическата традиция от Средновековието се пренася не толкова в конвенционалността на формата и изказа, колкото в съхранената реторическа култура на общуване, чийто писмен аналог са писмата беседи - такива са писмата на Д. Миладинов, Раковски, Априлов, Славейков, Левски, Ботев, Априлските дейци.

Своеобразно явление представляват т.нар. открити , отворени писма - те в най-голяма степен реализират публицистичността /като жанрова възможност/ на личното писмо, имат приложен характер и са предназначени за публично възприемане: именно тази публичност надхвърля обособеността на първичната епистоларна ситуация и се достига до "множественост" на адресата. "Откритите" писма разкриват темпераментно и страстно отстояване на гражданска позиция, с патетична защита на новобългарската просвета. Често имат програмен характер - в епистоларното наследство на Бозвели, Раковски има писма, които съдържат доминиращи жанрови белези на трактат или полемично съчинение: в най-голяма степен жанровата доминанта на трактата се открива в писмата на Бозвели. В "откритите" писма се наблюдава своеобразна жанрово-функционална трансформация - на личното писмо /като документ за личността/ в социализиран текст /като документ за обществото/.

В епистоларната традиция на XIX в. има писма-елегии. Изповедността на личното писмо предполага изразяването на лични преживявания, на рефлексия или меланхолия - за периода на XIX в. тези състояния на размисъл са особено характерни. Жанровата доминанта на

елегията може да се открие в писмата на Н.Рилски, в някои писма на Раковски, Славейков, Каравелов.

И накрая - зараждането на пътеписния жанр и конвенционализирането на неговата форма. Ново и своеобразно явление са писмата на Н.Геров, които пише при завръщането си от Одеса през 1846 г. - те отразяват влиянието на руската епистоларна традиция на етап, когато писмото става факт на литературата, когато се проследява навлизащата "литературност" в писмата - тя е в постигнатата художествена образност, във великолепния хумор, в богатия поетически език. Писани от поет, тези писма надрастват утилитарната функция на общуване - прерастват в действителна пътеписна проза, която кореспондира с литературната пътеписна традиция след Освобождението.

Гюстав Лансон изказва интересна мисъл, че "стойността /на писмата/ расте в съотношение с пренебрегване на нормите и има толкова модели за писма, колкото са авторите на писма". Писмата на възрожденците от XIX в. са личностни. Те излизат от сферата на битовата преписка, реализират своеобразни социокултурни функции, пряко обусловени от съвременната културно-историческа ситуация; функционирането и тяхната иманентно-структурна обособеност ги ситуират в културния и литературния живот на XIX век, като активен фактор, обуславящ този процес, е полифункционалността на писмата.

КОЙКА ПОПОВА
/НРБ/

ДЕТСКИЯТ ПЕРИОДИЧЕН ПЕЧАТ И ЛИТЕРАТУРНАТА КРИТИКА ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО

Имената, които дават облик на възрожденската ни литература, свързваме в различна степен и с първите прояви в областта на творчеството за деца. Тази скромна задача на писателите и поетите от този период изглежда още по-малка на фона на внушителното литературно дело, изпълващо атмосферата на национален и културен подем.

Показателно е, че името на създателя на първите поетични творби за деца, П.Р.Славейков, свързваме и с излизането на първото списание за деца - "Пчелица". Интересно като факт, но закономерно със самостойните си измерения на допълнение към създадените вече читанки, сборници, като продължение на традициите на Берон.

Имайки предвид мнението на Кр.Генов, че "през епохата на Средновековието и до реформирането на учебното дело със създаването на Габровското училище в 1835 г. все още не може да се говори за детска литература в България"[1], би трябвало да започнем от 1762 г. с излизането на "История славяноболгарская". Въпреки че не е написана специално за деца, времето, естетическият критерий, възпитателният й резонанс са наложили "прочита" й от учениците читатели. Към книгите с тази характеристика могат да се отнесат и други произведения /"Житието" на Софроний Врачански, "Мати Болгария" на Неофит Бозвели, "Буквар с различни поучения" на П.Берон, "Славеноболгарское детоводство" на Неофит Бозвели и Ем.Васкидович, "Другар на децата" на П.Каланджи и др./.

Но всичко това все още не е българска детска художествена литература. Подемът на национално-освободителното движение, нарасналите интереси на българина /и в частност на детето/ изискват нови текстове, разнообразни начини за поднасяне проблемите на детския свят. С тези задачи свързва творчеството си П.Р.Славейков.

През 1871 г. в Цариград излиза първото българско детско списание, "Пчелица или ред книжки за децата", под редакцията на П.Р. Славейков. Дори и в това първо по рода си издание Славейков успява да изрази своите идеи за труд и знания във форма, достъпна за децата и с вещината на педагог да даде исторически, литературни и географски познания. Обществено-политическият характер на списанието отразява не само склонността на автора да улавя интересното и значимо-

то, но и да усети духа на един народ в навечерието на огромно по дълбочина и мащаб събитие, каквото е Априлското въстание. "Хората на Възраждането виждаме не само като създатели на една дейна философия, която се противопоставя на източната пасивна съзерцателност, те не само духовно оформят времето си, но стават и негови практически организатори"[2]. Тази оценка можем да приемем и като характеристика на дейността на П.Р.Славейков в една нова област - детския свят.

Много изследвачи са давали оценка на творчеството на П.Р. Славейков. И съвсем малко от тях, дори когато целта е била "анализ" на "Цариградския период", са се спирали на списание "Пчелица". В своето изследване "История на българската журналистика"[3], под заглавие "С'Македония" не свършва възрожденската журналистика на Славейков" Г.Боршуков е отделил място и за списание "Пчелица". В книгата си "Детска литература и възпитание"[4], в главата "Дидактизъм и детска литература" Ж.Атанасов се спира и на списание "Пчелица", като извежда във връзка с поставената тема на преден план някои от четивата с "нравствено-наставнически характер". Той отбелязва, че тези произведения са писани предимно за учениците и на времето са имали своето значение.

В учебника "Детска литература" П.Д.-Рудар и Г.Михайлова поместват статията "Първото детско-юношеско списание у нас "Пчелица". Разглеждайки целите и задачите на списанието, авторите подчертават, че с него "Славейков поставя началото на нашия детско-юношески печат"[5]. Може би този термин се е наложил по аналогия с термина "детска литература", но по-късно П.Д.-Рудар говори за "периодична книжнина за деца". Подчертавайки енциклопедичния характер на списанието, авторите разглеждат тематично неговото съдържание - "Борба за свобода", "Любов към Отечеството", "Разобличаване на капиталистическото общество" и други.

Във втора глава на книгата си "Детската литература през епохата на Възраждането" Кр.Генов в хронологичен план разглежда Славейковото творчество за деца, като отделя място и на списание "Пчелица". Всъщност това е и най-сериозното изследване в тази област.

Кое подтиква Славейков към издаването на детско списание? Безспорно фактът, че през целия си живот той е бил учител и е чувствувал нуждата от специални четива за децата. Запознат е с обема на учебникарската книжнина, с тенденциите на училищното дело. Петко Р. Славейков дълго време е носил в душата си мисълта за това списание. И горещата му молба за помощ е отправена до неговите колеги: "Спо-

могнете ми, братя учители, да приведем в изпълнение желанията и намеренията си." Тези думи се отнасят за "книжките", които народът трябва да има "доволно". Годината е 1850. В 1852 г. в писмо до Н. Палаузов Славейков споделя, че иска да пусне първа книжка на "Балканска пчелица за българските дечица". Но той моли за "руски книги", "нужни за тия издания".

В същите тези години Славейков е издал вече "Смесна китка" /1852/, съставил е "Кратка читанка" /1869/, превежда "Три приказки за децата", "Кратки приказки за децата".

Не е без значение и съществуването на подобни детски списания в литературата на Румъния. В 1865 г. е излязло списания "Mama si copilul", в 1866 г."Elevul patriot", в 1869 г. "Amicul scoalei", за да се стигне до високохудожествената стойност на списанието "Amicul copiilor", което представлява "румънски принос в развитието на литературата за деца от целия свят".

В същото време в Чехия излиза детско списание под името "Fcelička". Ако това не е случаен факт, съвпадение, то подробното му изследване в компаративистичен план ще даде резултати, интересни за развитието на детската литература.

Посрещнато добре, списание "Пчелица" носи на редактора си около 350 абонамента. Цената, определена от Славейков, е "за дванадесетте едно бяло меджидие". След седма книжка въпреки амбицията на автора "да утолява с чисто и здраво питие" "преобладаващата жажда за учение" списанието спира. Находчив и оригинален, П.Р.Славейков урежда лотария за редовните абонати, за да продължи издаването. Тази проява е първата по своя характер в нашата периодика[6].

Чрез списанието "Пчелица" П.Р.Славейков защитава практически своята концепция за обема и съдържанието на детските четива, за тяхната информативна и художествена стойност, за жанровата класификация, съобразена с детското мислене и възприемане.

Ако проследим композиционната система на списанието[7], ще открием стремежа на Славейков с предлаганите четива да подпомогне учебния процес, но същевременно, дори чрез фактологическите текстове, да наложи определен творчески вкус, съобразен с тенденциите на националния възпитателен идеал. Четивата с нравствена насоченост "Почитай родителите си", "Съвет от баща на син", "Учение и неучение", "Ползата от труда в младост"-, историческите очерци "Дивият живот на древните", "Славяни"-, статиите за научни открития "Изнамиране на компаса", "Телеграфът", "Слънцето"-, стихотворенията и баснite "Пролет", "Куко и Пипе", "Птичка се моли на едно дете" са не

само отговор на порасналите читателски интереси, но и текстове, които отразяват духовно-интелектуалния оптимизъм на възрожденския писател. Политика и бит, история и действителност, художествени материали са основата на работата му като създател на първото списание за деца. В него Славейков е вложил своите разбирания за стойността на художествения текст. "Всяка книга, всякой вестник има душа, която има добър или лош дух. Тя е душата на списателя или на съчинителя им; а когато тая душа мисли и говори в редовете на книгата, тя действува връз онези, които я четат също тъй, както би действувал връз тях лично самият той человек".[8]

Списание "Пчелица" отразява не само личното отношение на П. Р.Славейков към проблемите на детската художествена книжнина, но и еволюцията на националния литературен процес, което определя и мястото на това първо по рода си издание като културно-исторически факт през 80-те години. Интересно е, че нито тогава, нито по-късно се появява заглавие като това, или подобно. Символът на трудолюбието "пчелицата" остава свързан само с името на този пословично работлив автор - Славейков. Трудът като основна черта и добродетел на нашия народ П.Р.Славейков залага в основата на националния възпитателен процес, който в частност осъществява чрез своето списание. По-късно ще срещнем заглавията "Звездица", "Теменужка", "Светулка", "Детска почивка", "Веселушка", "Детска радост", "Венец" и други , които ще запълнят нуждата от смях, развлекателни четива, научни знания, познания по изобразително изкуство. Трудът като основна тема ще остане, но никъде няма да се откроява така ярко, "дидактично".

Една година по-късно /1872/ е отпечатано и второто детско списание - "Книжовен имот за децата" от Георги Живков. Печатано във Виена, от него излизат само две книжки.

Съставителят Георги Живков е роден в 1844 г. във Велико Търново, получава образование в родния си град. Работи като учител в Търговище, Варна, Русе. След 1862 г. като участник в Търновското въстание емигрира в Румъния, където взема участие в революционната дейност. В 1871 г. заминава за Виена. Сп."Книжовен имот за децата" излиза през 1872 г. Няколко години по-късно Г.Живков се завръща в Букурещ. Сътрудник е бил на емигрантските вестници, а след Освобождението заема "министерското кресло на просвещението".

Излязло една година след списанието на Славейков, "Книжовен имот за децата" на Г.Живков не може да достигне нито силата на публикуваните в сп."Пчелица" текстове, нито умението на П.Р.Славейков "Да утолява с чисто и здраво питие""преобладающа жажда за учение".

Може би и затова неговият издател успява да го поддържа толкова кратко време.

Почти във всички изследвания върху детската литература появата на това списание се отбелязва само като издание, което утвърждава началото, поставено от П.Р.Славейков.

"Книжовен имот за децата. На месец по една книжка, нарежда и изважда на бял свят Г.А.Живкин. Виена 1872 г." След тази информация на заглавната страница следва текст на Силвио Пелико. Той ни насочва към основното съдържание на списанието: "Трудът - раждащ материални и духовни блага, трудът - смисъл на живота."

В първа книжка са поместени девет текста: "Честита Нова година", "Четиритях годишни времена", "Данка бръщулевката", "Слънцето и месецът", "Белега", "Потребното противно време", "Загубената касия", "Усойчито гнездо", "Подигранията селянин". Във втора книжка броят на текстовете е намален за сметка на техния обем. Те са: "Часовника", "Лъжко свестен от сами себе си", "Двете ябълчени дървета", "Златко и Любен", "Великденските яйца". Построени обикновено в диалогична форма, те не само носят традиционния начин на поднасяне, на структуриране на повествованието, но са претрупани с наставления, поучения, които не дават възможност за собствено мислене. Включването на фолклорни елементи е интересен момент, но явно недооценен от автора на списанието. Познатото и вечно новогодишно пожелание героите на разказа "Честита Нова година" определят като "много суха благословия":

Сурова година, весела година,
червена ябълка в градина,
пълен клас на нива,
живо, здраво до година.

Притъпяването на социалния елемент, сладникавата идилия на селския живот, прекалено трезвите и разумни детски разсъждения, елементарното поднасяне на научното звено са причина вероятно за неуспеха на списанието. Дългият разказ "Часовника" е неубедителен не само с проблемите, които поставя, но и с тяхната интерпретация. Същото звучене имат и текстове, като "Данка бръщолевката", "Загубената касия", "Златка и Любен" и др. Монологът на бащата за слънцето и месеца от едноименния разказ е немотивиран, в същия дух са и текстовете, с които се внушават нравствени добродетели - трудолюбие, икономия, уважение, а търпението като елемент на поведение се възхвалява. Особено дълъг е текстът на "Великденските яйца". Това всъщност е най-популярната новела на Кристоф Шмит, написана през 1816

година, преведена на български през 1872 г. Малко преди това /1870/ е отпечатана една друга книга - "Кратки приказки за децата". Тя съдържа 41 приказки на Шмит и според А.Т.-Балан е дело на П.Р.Славейков. В своето изследване "Произведенията на Кристоф Шмит в България през Възраждането" Н.Андреева-Попова отбелязва, че преведените на български творби на Шмит са около 60. Твърде много, ако ги съпоставим с количеството на останалите преводи. Но нито един от тях не е от немски, а чрез френски, руски и балканските езици. "Обикновено преводачът не споменава нито името на Шмит, нито езика, от който превежда. Единствен Христаки Павлович обяснява подробно:... Българските преводи носят грешките, влиянията и измененията, внесени от опросредствуващите преводи. А и нашите преводачи прибавят нерядко нови промени. Така Шмитовите произведения добиват нов лик. Те загубват много от онова, което е характерно за техния автор, и се превръщат постепенно в творби на родната литература".[9]

Първият превод на "Великденските яйца" е направен от Д.Душанов. Озаглавен е "Вапсаните яйца по Великден, приказка за полза на малките българчета. Приспособил Д.Т.Душанов. Цариград. В печатницата на в."Македония", 1872 год.".

Досега друг превод на тази повест не е отбелязан. Затова поместеният текст в списанието на Г.Живков представлява интерес - може би като нов превод, предназначен за деца. Тези въпроси не са предмет на настоящата работа, но подробното им изследване ще бъде принос в проучването върху детската литература през Възраждането. Не само като израз на индивидуален творчески вкус, на преводачески възможности, но и на изявени читателски интереси. И двамата преводачи /ако приемем, че Г.Живков е преводачът на новелата "Великденски яйца" в сп."Книжовен имот"/, без да следват предварителна схема, адресират произведението на Шмит към подрастващите читатели. Тази тенденция - за разграничаване на читателските категории - съзнателно или несъзнателно прокарвана, е свързана с развитието на образователното дело, олицетворява определена естетическа ситуация в литературното развитие непосредствено преди Освобождението.

Георги Живков се е постарал да създаде детско списание. В него липсва авторският дял /в смисъл на оригинални литературни творби/, а детската ни литература е твърде бедна. Но макар и несъвършени като художествени текстове, Живков успява да подчини поместените в "Книжовен имот" творби на задачата, която си е поставил - идеята за труда, която се явява основа на националния възпитателен идеал.

Няма сведения защо е спряло издаването на списанието. Но една

статия на Каравелов ни насочва към някои от причините, отразява мнението на литературната критика по проблемите на зараждащата се детска литература.

Във в."Свобода", г.II, бр.42 от 2.IV.1872 г. Каравелов обнародва статията "Четете и се образовайте"[10]. Оценките на Каравелов за списанието на Г.Живков са интересни. Те са не само ярко изразено отношение за художествената стойност на текстовете, поместени в сп. "Книжовен имот", не само възгледи за педагогическата ни книжнина; тук за първи път се срещаме с теоретични постановки за детската литература. Каравелов разбира, че бездарието изпъква най-ясно на фона на проблемите, свързани с произведенията за деца. И ако е приел с разбиране списанието на П.Р.Славейков, сега не може да се примири с налаганата мисъл, "че всяка една книга е полезна, че всеки един писател заслужава лавров венец". Каравелов поставя въпроса за стойността на художествения текст, за неговата проекция във времето. В областта на детската литература той отъждествява ролята на педагога и автора, защото е убеден, че детският писател е преди всичко педагог. "Обязаността на всеки разумен педагог - пише той в цитираната статия - е да въведе децата в действителния живот, и да им покаже кои са действителните радости, действителните скърби и естествените нужди." Регламентирайки ролята на педагога, Каравелов определя и параметрите на възпитанието, извежда действителността като основа, на която трябва да се гради педагогическият труд. Тази идея сама по себе си не е нова за творчеството на Каравелов, но тук е проявено отношение към детето читател.

"Защото и тия деца ще станат мъже и щат да се срещат в тоя живот с всякакви неприятности и злини; ако е така, то е много по-добре да им кажеме истината и да ги приготвиме, щото тия да посрещнат тия злини мъжествено и да не преклоняват пред тях колената си." Детето приема литературната творба като реалност, затова Каравелов изисква от децата да се показват "простосмъртни, честни характери и силни личности". Необходими са не "мъртви кукли и вапцани херои", не блудкави и сладникави разкази, а да се пише "просто и ясно".

Реалистичната линия, която Каравелов налага в художествената проза, прокарва като осъзнато условие и за развитието на детската литература. От тук и неговото несъгласие с предлаганите текстове от Г.Живков. "Ние мислихме, че г.Живков ще да се постарае да научи българските деца що е живот, какъв е животът, що има в тоя живот, какви са лошавите и добрите страни на тоя живот и пр.", пише Каравелов. Още преди детската литература да е извоювала правото на съществуване,

Каравелов се обявява против елементарното поднасяне, отрича куклинските елементи, "историйките", с които Живков "се е заел да изобрази нашите дребни дечица". Тук се откроява този процес, който Г.Димов определя като особеност на националната ни литература:"... теоретико критическото мислене не само съпътствува отблизо художествено-творческите изяви, но често ги изпреварва...обосновавайки това развитие в най-тясна зависимост от социално-историческите процеси, от борбата в различните й форми и аспекти за всестранен прогрес в световен и национален мащаб"[11].

Като отхвърля наивните поучения на Живков, Каравелов намира ползата в "просто и ясно описване" "какви мъки и неволи съществуват на тоя свят, как яките характери и силните умове побеждават тия мъки и препятствия, как вървят напред". Това изискване остава главен проблем на нашата детска литература, а в творчеството на Каравелов, по думите на М.Арнаудов, то е "програма на собствената му белетристика".

Статията за сп."Книжовен имот" завършва в духа на Каравеловите оценки: "Да ни пази господ от подобни книги!" С присъщия си сарказъм, от висотата на овладени литературно-критически позиции той доказва слабостите на това списание. Но не това е главното, определящото. Във времето, когато детската литература едва прави първите си стъпки, когато воюва за свое място в духовния живот, Каравелов, дава насоки за нейното развитие, за изискванията, на които трябва да отговаря.

Всъщност интересите на Л.Каравелов към списанието на Г.Живков не са случайни, нито тенденциозни. Още в 1871 г. чрез в. "Свобода" той съобщава на своите читатели: "Г.А.Живков е намислил да издава във Виена нов български педагогически вестник под заглавие "Школа за народа". Тоя вестник ще бъде педагогически." Л.Каравелов е очаквал може би нещо по-различно, нещо, което да даде нови насоки в образователното дело. Затова и разочарованието е голямо, острата критика - основателна. В друга една статия, обнародвана във в."Свобода" /1872/, Каравелов отново се връща към списанието на Живков: "А в какво състояние се намира нашата книжевност? На какво е заприличала между нас свещената наука? Вземете в ръцете си цариградското периодическо списание "Читалище", вземете Блъсковото "Училище", вземете Живковия "Книжовен имот"... най-после вземете всичките български учебници и неучебници - и порадвайте се." Каравеловата критика е насочена конкретно срещу елементарния подбор на четивата в списанието на Живков. Но от друга гледна точка тази позиция ни

дава възможност да проследим отношението към излизащите детски списания, които идват да защитят определена концепция, да отговорят на читателските интереси, да уплътнят картината на възрожденската ни литература.

Мнението на Каравелов допълват и изказванията на други дейци на културата. Д.Маринов посочва, че най-търсената периодика е редактираната от П.Р.Славейков - "Гайда", "Македония", "Пчелица", "Шутош". Библиотекарят на пирдопското читалище Алипи Влайков си спомня, че най-четените книги и списания са: "Геновева", "Изгубена Станка", "Пчелица", "Ружица" и други.

Сп."Книжовен имот" липсва в списъка на книгите, които съдържат "много интересни и поучителни" четива. Това също е оценка за художествена стойност, но вече от читателската аудитория.

"Каравелов е единственият възрожденски писател, който "моделира" различни национални типове читатели - български, руски, сръбски. Възприел реципиента в зависимост от социална среда, обществено съзнание, традиция и т.н., той по различен начин се стреми да го предразположи, да го ръководи и да му въздействува".[12]

Към този точен извод на Д.Леков, след разгледаните оценки на Каравелов за детската литература, бихме могли да добавим, че Каравелов е от първите, който, диференцирайки читателите с оглед на възрастовите особености, обръща специално внимание на най-малките читатели.

За около четири десетилетия излизат седемдесет и пет вестника и тридесет и едно български списания. От тях две списания /като не включваме протестантското списание "Зорница" и тези с педагогическа насоченост/ са посветени на детската литература. В цифри това е твърде малко. Но като отражение на зараждащата се детска литература, като етап, в който се формира отношението към детето читател, те са проява на духовно-интелектуалния оптимизъм на българския читател, част от развитието на литературно-научното и критическото мислене.

БЕЛЕЖКИ

1. Генов, Кр. Детската литература през епохата на Възраждането. С., 1966, с.8.
2. Зарев, П. Съчинения в три тома. Т.1. Лит.история.С., 1981,с.52.
3. Боршуков, Г. История на българската журналистика. 1844-1877. 1877-1885. С., 1965.

4. Атанасов, Ж. Детска литература и възпитание. С., 1960, с.15-16.
5. Рудар, П.Д., Г.Михайлова. Детска литература. Ч.2. С., 1954, с.58-65.
6. Вж.Боршуков, Г. История на българската журналистика. 1844-1877. 1877-1885. С., 1965, с.233.
7. Вж.по-подробно: Попова, К. П.Р.Славейков и началото на българския периодичен печат за деца. - В:Аспирантски сб., кн.V, св.1., В.Търново.
8. Пчелица, № 1, с.3.
9. Вж.Андреева-Попова, Н. Произведенията на Кристоф Шмит в България през Възраждането. - Годишник на ВИТИЗ. Т.7, 1962.
10. Цитатите са от посочената статия.
11. Димов, Г. Българската литературна критика през Възраждането. С., 1965, с.91.
12. Леков, Д. Литература. Общество. Култура. С., 1982, с.326.

ЗДЕНЕК УРБАН
/ЧССР/

НАЧАЛОТО НА ЧЕШКАТА РЕЦЕПЦИЯ НА НОВОБЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА И БЪЛГАРСКИЯ ФОЛКЛОР /до Освобождението/

Върху проникването на новобългарската книжнина и на българското народно творчество в Чехия е обръщано внимание вече много пъти /главно с оглед на събирането на материали/. Въпреки че вече са събрани много факти, които убедително показват, че по своята интензивност и многостранност тази рецепция заема второ място /веднага след руската рецепция/, трябва да констатираме, че в редица области далеч още не е казана последната дума. При работа в архивите, при изследване на по-рано пренебрегвани източници /особено на календарите и до голяма степен на регионалния печат/ все още откриваме голям брой нови факти, често твърде ценни, несправедливо забравени.

Към някои от тези непознати факти ще привлечем вниманието в този доклад. Неговият главен смисъл обаче е друг. Той е опит за обобщаване на изследваната рецепция и на слоевете на нейното функциониране, опит за очертаване на главните закономерни и на някои повече или по-малко случайни причини за нейната интензивност.

1. Характерен белег на рецепцията на новобългарската литература /за разлика от фолклора/ е нейната преобладаваща индиректност, опростеност. Информацията за книжнината, за нейните характерни черти и развойни тенденции, за писателите и за отделни трудове значително преобладават над конкретните образци, преводи. Но многобройността и често пъти изненадващото фактологично богатство на тези данни безспорно са важно свидетелство за големия интерес, който първоначално е тясно свързан главно с научни изследвания /филологически, славистични/, но скоро започва да придобива нови измерения. Негова ключова съставна част постепенно става интересът преди всичко към България въобще /като славянска, още повече също както тогавашна Чехия несвободна страна/, към съдбините и борбите на българския народ. От 50-те години насетне този момент прераства в пряка политическа активност, в открити симпатии към въоръжените борби на славянския юг, в солидарност с техни ръководещи представители. Също така се изменя съществено съставът на главните информатори за новобългарската литература. Новите генерации учени /изключение е само К.Й.Иречек/, обръщащи внимание почти изцяло единствено на старобъл-

гарската писменост, изпадат под влияние на журналисти, публицисти, студенти и гимназиални ученици, отчасти и на писатели и учители. Между студентите информатори има голям брой учещи в Чехия млади българи. Те публикуват в нашия печат понякога самостоятелно, друг път вземат участие в дейността на своите чешки приятели чрез съвети, езикови обяснения и особено чрез предоставяне на труднодостъпните тогава в Чехия български книги, вестници и списания.

Този значителен принос на българите, които по своя труден път към просвета пребивават често в Прага, Табор, Писек, Храдец Кралове, Мелник, Бърно, Оломоуц и други наши градове, е безспорно главната причина за високата степен на осведомеността в съобщенията и статиите за новобългарската писменост. Този принос има, разбира се, също и своите подводни скали. Освен неизбежната за онова време случайност при информацията, неблагоприятно влияе върху общата картина преди всичко твърде слабото познаване на чешкия литературен контекст, умението да се обръща внимание предимно на творби, които биха били типологично близки на нашата среда, привлекателни и интересни за по-широки читателски кръгове. С други думи: под влияние на източниците за информация работите на чешките автори са по-повърхностни и не отговарят достатъчно на нуждите на пряката рецепция. Това не е могло да се преодолее, тъй като информациите и от другите източници /главно руски и сръбски/ са били пак само поглед отвън.

2. Никак не е случайно, че в областта на пряката рецепция у нас на първо място е стоял очеркът. Главно народописен, но също така с мемоарен характер. Това безспорно е свързано с жаждата за автентични свидетелства относно живота на българския народ. Значително влияние показва и предпочитанието към очерците от този тип в тогавашната чешка книжнина. И разбира се, също така обстоятелството, че "малката форма" е била за повечето от преводачите от български език по онова време, почти без изключение при твърде неблагоприятни условия /без подходящи учебници и речници/, по-достъпна за превод от големите произведения.

Преводите на българските народописни очерци, особено от книгата "Показалец или Ръководство..." на Раковски, по-късно в творчеството на Л.Каравелов, Чолаков, Ил.Блъсков, П.Р.Славейков и други са удивително много. Почти символично открива тяхната поредица /няколко месеца след издаването на посочения труд на Раковски/ тъкмо Б.Немцова, сама авторка на изящни народописни очерци в Чехия, типологически напомнящи очерците на българския автор. Да, това са

били винаги жанрови форми определено междинни, със силна съобщителна функционалност. Можем да ги причислим към специалната литература, но същевременно нямаме право да пренебрегваме тяхната роля в развитието на българската и чешката художествена реалистическа проза.

По-малобройни са преводите на мемоарни очерци /под перото на П.Хитов и Св.Миларов/. Но техният подбор /при Миларов отчасти повлиян от по-голямата езикова достъпност на сърбохърватския текст/ е безспорно сполучлив и подходящо свързан с искрения интерес на широките слоеве от прогресивната читателска общност към българската народоосвободителна борба.

3. Интересна и важна черта на някои от преводите на очерците е било засилването, разширяването на техните етнографски елементи. При Раковски това бихме могли да обясним с обстоятелството, че преводачите /напр. пак Немцова/ са се стремели да отговарят на авторския призив за обогатяване на отделните констатации, които той сам смята само за ръководство към по-нататъшно териториално изучаване. Обаче това е било по-общо явление, свързано с обществената функция на чешките народописни интереси. Откриваме го и в преводите на очерци от други автори, даже в някои от първите чешки преводи на български разкази. За пример може да послужи етнографизацията на анонимния превод на разказа "Войвода" от Каравелов, публикуван в таборския "Чешки юг" /Cesky jilvi, год.6, бр.18, с.26/. Преводачът тук приобщава към текста, без да даде знак, че става дума за допълнения, увод и заключение, които подчертават централната идея /апология на хайдутството/ и осъждане на насилията, извършвани в България от османските орди. Добавките към Каравеловия текст внасят ярко народописно ориентирани моменти за бита на хайдутите, това кога и къде зимуват, информация за тяхното въоръжение /"дълга арнаутска пушка, на кръста чифт пищови, ханджар и сабя"/, за главните места на техните въоръжени акции в трудно достъпни планини /"Стара планина, Родопската планина, Средна гора и Шар"/.

4. Твърде многобройна и несправедливо пренебрегната група съставят извадките от публицистиката, фейлетоните и сатирата на най-изявените български писатели и същевременно ръководни дейци на освободителните борби, особено на Раковски, П.Р.Славейков, Каравелов, Ботев. Тези преводи убягват от вниманието на изследователите главно поради факта, че не са били публикувани на чешки самостоятелно, а като съставни части на уводни статии, информации и редакционни бележки за положението в България, и тяхното автор-

ство /също както и в българския печат, откъдето се взети текстовете/ не е било специално отбелязано /понякога отсъствуват даже препратки към източниците, които са главно "Дунавский лебед", "Македония", "Свобода", "Независимост", "Нова България" и др./.

Наистина, можем да възразим, че това са често повече сонди в идеологическия свят на авторите, отколкото отгласи със специфично литературно значение, но не можем да ги пренебрегнем. Те са доближавали до читателите българското прогресивно, революционно-демократично или поне радикално-демократично мислене, давали са възможност по-дълбоко да се схване смисълът на героичните борби в поробена България и тяхното важно социално съдържание. Някои от тях, макар и несистемно, откъслечно, обръщат внимание на читателите върху художествената стойност на перото на посочените писатели.

5. Докато в рецепцията на новобългарската книжнина преобладава феноменът индиректна информация, в областта на народното творчество е обратното - с него се срещаме само по изключение. Решаваща роля имат преводите, които почти винаги са широко застъпени /под формата на примери/ и в критическите статии за отделни фолклорни жанрове, преди всичко за песенното творчество и пословиците.

Особено много са преводите на народни песни, чиято поредица откри през 1823 година, вероятно пръв в световен мащаб, Ф.Л.Челаковски. Приблизително от средата на XIX в. броят на тези преводи започна да се увеличава така стремително, че скоро достига не само десетки, а стотици: от сборниците на В.Караджич, Безсонов, Враз, Богоров, Срезневски, Раковски, Братя Миладинови, Каравелов, Чолаков и др., от списанията, вестниците, календарите и буквите, от непубликувани резултати на териториалното проучване на българи и - да подчертаем - даже от автентични записи на редица чехи. Връзката с тогавашните народописни интереси, за които вече споменахме, е на пръв поглед съвсем ясна. Преобладаващият интерес към песните, е също лесно разбираем - нали тъкмо песенният фолклор тогава у нас е в центъра на вниманието, смятан за един от главните индикатори на вековната творческа сила на "чещината", на чешкия народен дух. Вниманието към българските песни не е изключение - подобно е отношението към песенното творчество на голям брой народи. Изключителни са обаче многообразието и интензитетът на това творчество, симпатиите, изявени предимно към славянските народи, към поробена България и нейните борби. По отношение на широко застъпения епос оказва влияние също така и причина от жанров характер: преводите на българския епос помагат /заедно с преводи от руската, сръбс-

ката, чутската, френската или испанската/ да се замести слабо развитото чешко епическо творчество.

Броят на преводите на народните приказки, които и в България по онова време не са били системно събирани и публикувани, е по-малък. Но заслужава да се спомене, че са възникнали преводи на приказки, непубликувани на български език, въз основа на териториалното проучване от чехи, преди всичко преводи на Б.Немцова.

Заслуга в световен мащаб за първите опити да се включат българските пословици в общоевропейския паремиологически контекст имат Ф.Л.Челаковски и Й.Я.Хануш. През петдесетте години посочените автори имат заслуги също за преводите на няколко десетки пословици на чешки от книгата на Богоров и от публикация на П.Р.Славейков, обнародвана от Срезневски. Също така, Хануш пръв обръща внимание върху значението на ръкописния, досега недооценен сборник пословици от познатия библиограф Ив.Шопов.

6. Чешката рецепция на българския фолклор не е съвсем без подводни скали. Трябва да кажем, че заедно с големия брой преводи на автентичен фолклор, като изключения, се появяват и псевдонародни мистификации. Много от тях възникват под влияние на оригиналните /напр.Верковичовият сборник "Веда Словена", мистификациите на Раковски, познатата песен "Стоян и патрик" от сборника на Братя Миладинови, която е всъщност оригинално стихотворение на Христо Кънчев Даскалов /вж."Руская беседа", 1858 г./; преводите на тези народни песни са фактически само преводи от новобългарската художествена поезия. Също така в публикациите с общославянски характер, когато техните съставители не са имали под ръка подходящи примери, са се появили и съзнателни мистификации, "оригинали" /напр. старобългарските песни при П.Й.Шафарик, някои приказки на К.Я.Ербен/; разнородни мистификации са проникнали също така от време на време в календарите и в периодичния печат.

Това обаче са изключения. В своята цялост чешката рецепция е много важна и от голямо значение, тя донася импулси даже за проникване на българския фолклор и в други езикови области. Това важи преди всичко за немската езикова област, благодарение на инициативата на неуморимия преводач от чешки на немски Й.Венцик /Wenzig/. От чешки преводи на българското народно творчество са превеждали също руси, поляци, лужишки сърби, французи /включително Л.Леже/, англичани и други. Почти винаги това са били само първи импулси, породени от оперативността на чешката рецепция; така е възникнал един малко странен ред на преводи - няколко песни от сборника на

Братя Миладинови, преведени на чешки от Я.Гебауер /1863 г./ преминават на френски, след това от френски на английски. Характер на по-трайни чешки импулси имаха в чужбина в определена област, разбира се, само трудове научно ориентирани, особено трудовете на Шафарик, Челаковски, Ербен, К.Й.Иречек.

ВЕНЦИСЛАВА БЕХИНЬОВА
/ЧССР/

ЛИТЕРАТУРНАТА ДЕЙНОСТ НА БЪЛГАРСКИТЕ СТУДЕНТИ В ЧЕХИЯ ПРЕЗ 60-ТЕ ГОДИНИ НА XIX В.

През 60-те години на XIX век сведенията за положението в България, публикувани в чешкия периодичен печат, стават по-системни. Тогавашните национални и политически стремежи на българите намират израз в т.нар. църковна борба. Още през 50-те години чешкият печат информира за нея.

През 1852 г. на връщане от Русия, където е учил, в Прага идва Натанаил Зографски, по-късно митрополит Охридски и Пловдивски. Той иска да издаде няколко свои брошури, но тъй като не се задържа дълго, оставя ръкописите си на българския студент Иван В.Шопов, който се наема да намери печатница и да уеднакви правописа на статиите. Иван В.Шопов следва медицина в Прага, но винаги много охотно помага и в литературната дейност. Той поправя и уеднаквява до известна степен правописа на Натанаиловите брошури, между които е и брошурата за черковните отношения на гърци и българи - "Приятелскойе писмо от българина к гръку. Написал Н.Богдан, изправил же и урядил на блъгарский чист правопис, и в книгопечатници обстарал И.Пръван. В Чехах, в Златном Празе, в книгопечатници синов Богомила Хаазе, 1852". Н.Богдан е авторът, Натанаил, а Първан е Иван Шопов.

Налага се и двамата да запазят имената си в тайна, защото в Австрия по това време не е желателно да се публикуват брошури, неблагоприятни за Високата порта. А за значението на Натанаиловата брошура свидетелствува и фактът, че част от нея е препечатана повторно[1]. Всички публикации на Натанаил са рецензирани от чешка страна, но вниманието на рецензента е насочено само към езика им. Така Йозеф Франта Шумавски в своите "Информации от Прага" говори и за "Приятелското писмо на българина до гръка", но го препоръчва на чехите само като рожба на зараждащата се българска литература[2]. Франта изразява задоволството си от консервативните граматични принципи, прокарани в българския език на Иван Шопов, тъй като и в собствените си съчинения препоръчва на българите да се придържат към църковнославянския език.

Още преди пристигането си в Чехия Теодосий /Богдан/ Икономов написва една от първите български комедии за поведението на владиката грък. През 1859-1861 г. той учи в Прага и развива активна

литературна дейност, вдъхновен от личността и идеите на Георги Раковски[3]. Осмиването на ловешкия владика, който в българското патриархално общество вместо възпитател е разложител на морала, отговаря много добре на общественото настроение през 60-те години. Затова за тази комедия пише В.Д.Стоянов, който е в Прага едновременно с Икономов и остава след него. Споменава я в "Приложението за критика към вестник Народни листи" 1864 в статията "Българска литература", както и по-късно в статията "Слово 1-во за литературните творби... и по-специално за българските писатели", отпечатана в "Списание на Чешкия музей" /1866/.

През 50-те години по българския църковен въпрос се пише в чешките и моравските вестници в дух, благоприятен за българите, поместват се информации за религиозните отношения в България и по-голяма част от тези информации идват от Сърбия. Годината 1857 е особено щедра на такива съобщения. Клерикалният печат получавал понякога информации и от Полша, поради което през 1859 г. в "Църковни вести от България" се приветствува "завръщането" на българите в лоното на римско-католическата църква[4]. В началото на 60-те години чешкият печат не отхвърля дори и стремежите за уния като едно от решенията на църковния въпрос в България. Така например в статията "Българите и гръцката йерархия", в която се разглеждат българските културни стремежи, има и оценка на българския периодичен печат. При това авторът дава предимство на правителствения вестник на Драган Цанков "България" преди "Дунавски лебед" на Раковски. В унията той вижда възможност за избавление от гръцките фанариоти, поради което в заключение запознава читателите с молбата, отправена от кукушките граждани към папата, както и с техните информации за условията, при които може да се осъществи унията в България[5]. Възможно е материалът за тази статия да е предаден на редакцията от някой български студент, а чешкият редактор да е оформил идеята и според своите схващания.

От 1862 г. с българския църковен въпрос активно се занимава и Васил Д.Стоянов, който започва да пише за него в чешкия печат. Отначало превежда и съкращава съобщенията от в."Дунавски лебед" на Раковски, а по-късно обнародва обширни статии, черпейки сведения от българската преса. Той публикува анонимно или под едно повтарящо се название, което след това съобщава с писмо на познатите си /на Г.С. Раковски и на Й.В.Фрич/. Налагало се е да остане анонимен, защото австрийските власти го смятали за панславист, а с това и за неблагонадежден елемент.

В 1862 г. Васил Д.Стоянов публикува във в."Час" превод на съкратена статия на Раковски. Тъй като съм допълвала откритите преди мен статии и повторно съм изследвала целия този материал от гледище на авторството на Стоянов, ще приведа първата от статиите му за църковния въпрос и най-важните му статии със същата тематика. В "Час" под заглавие "+ От Белград" излизат две статии: първата е озаглавена "5 март. За унията на българите с римско-католическата църква. - Интригите на лазаристите". Публикувана е на 21 март 1861 г. Последвана е от тъй наречен фейлетон, озаглавен отново "+ От Белград". Той излиза на 13 април същата година. В писмо до Раковски от 5 май 1861 г. В.Д.Стоянов признава авторството си на статии с такова заглавие. В последната от тях, която е и най-революционната, е цитирано мнението на Раковски за църковния конфликт. През 1861 г. в "Народни листи" също започват да се появяват статии за българските църковни борби, както и за преселването на черкезите от Русия в България. Тези статии са написани в стила на статиите на Раковски, но Стоянов не признава, че е техен автор, поради което не можем да ги смятаме за негови.

Чак през 1863 г. в младочешкия вестник "Народни листи" се печатат серия статии под название "България и българите"[6]. В писмо до чешкия революционер Фрич Стоянов признава, че материалът за тази серия е негов, но самите статии са написани от някой друг. Под последния "фейлетон" се е подписал приятелят на Стоянов Йозеф Севера, станал по-късно оперен певец. В наследството на Стоянов в Архива на БАН /фонд 41, арх.ед.55/ обаче се намират готови статии или фрагменти от тази серия, писани с почерка на Стоянов, в които личат грешките и особеностите на неговия чешки език. Така че с пълно право можем да смятаме Стоянов за автор на тези статии, с изключение на последната, подписана от Й.Севера и съдържаща само пламенни революционни призиви и оптимистични надежди за бъдещето.

Една част от ръкописа на Стоянов в Архива на БАН е датирана - 5 април 1863 г. Има общо заглавие "България и българите", под което серията излиза с вътрешно название "За българските въстания изобщо". Така че чешкият приятел на Стоянов само е редактирал езика и стила на текста. В тази серия от статии голямо място е отделено на църковния въпрос, който тогава е вълнувал цяла България. Ето защо Стоянов не превежда само информация за основните събития, но разглежда и деянията на гърците срещу българите, неправдите и гоненията, на които са подложени българските духовници. Към църковния въпрос той се връща и в други свои статии, с чието кратко съдържание ни запоз-

нава В.Жечек в студията си за Стоянов[7]. Статиите на Стоянов обаче не са единственият източник за запознаване с българския църковен въпрос. През 1861 г. започват да се отпечатват и статии на чехи, чието съдържание е насочено срещу царска Русия и е вдъхновено от симпатия към освободителното движение в Полша. Освен това чехите и българите се опитват да се противопоставят на изселването на славяните в Русия.

Към войнствените статии на Стоянов се присъединява още един българин, който следва по това време в Чехия. От инициалите Б.Г. Жачек предполага, че това може да е приятелят на Стоянов Богдан Горанов, който учи по едно и също време с него в Академическата гимназия. При все че досега няма пряко доказателство, че авторът на статиите във в."Хлас" е именно той, това може да се предположи и въз основа на данните, съдържащи се в неговите четири статии под общото название "Българският въпрос", отпечатани в този вестник /бр.93-95 и 97 от 3-5 и 7 април 1863 г./. Още от първата статия личи, че е писана от българин, живял в Чехия и останал с впечатлението, че чехите нямат достатъчно информация за религиозните проблеми в България в миналото и сега, за това, че българите искат собствена, независима от гърците патриаршия.

В началото на първата статия авторът споделя, че е решил да пише за българския църковен въпрос, след като е разбрал от един учен, че той не знае нищо по този въпрос. Неинформираността относно българския, респективно църковния въпрос, може да се предположи само у чехите, тъй като българските студенти редовно са се осведомявали от печата за него. Такова обстойно изложение за българските църковни борби и техните исторически корени е могъл да напише само българин. Статията е без подпис, защото тогава българите предпочитат да не се подписват под политически статии, за да не бъдат обвинени в панславизъм или за врагове на Високата порта, с която Австрия иска да запази добрите си отношения.

Авторът на статиите ни запознава преди всичко с времето, когато положението на българите е много по-добро, отколкото в момента, макар да са били под османско робство. Разногласия възникват не с турците, а с гръцките фанариоти, които подкопават основите на българската народност. Българските войводи са основната им пречка за покоряването на българите. Ето защо по-известните са извикани в Цариград, където са екзекутирани или отровени. Само някои успяват да избягат във Влашко или Молдова.

В статията се припомня и песента "Стоян и патрик", преведена

на чешки от В.Д.Стоянов и от други преводачи. Стоянов и неговите чешки приятели са я използували като пример за обясняване на гръцко-българските отношения. Но все пак авторът на статията подчертава и народните предания, които сочат, че упадъкът на българската църква започва не по-рано от век и половина.

Втората статия е посветена на Охридската епархия, просъществувала до 1766 г. Последният български патриарх Арсениус е изпратен в планината Атос, където умира. В българските храмове започва да се служи на гръцки, гръцките духовници изгарят църковните и историческите книги. Само някои планински манастири запазват предишната си независимост. В статията по-нататък се говори за екзекуциите на сърби и българи в началото на XVIII в. и по времето на патриарх Самуил, след премахването на Охридската патриаршия. Националното потисничество се засилва още повече.

Третата статия е посветена на положението след Адрианополския мир, сключен през 1829 г. Тогава Русия става покровителка на православните българи, но гръцката църковна йерархия продължава да властвува неограничено над тях. В статията се посочват турските реформи от 1838 и 1856 г., но авторът изтъква, че и в настоящия момент църковният въпрос все още не е решен. Фанариотите предлагат на българите примирие, но те от своя страна поставят условия. Искат да им бъде признат техен митрополит, за което изпращат делегация до Високата порта. Патриархът искал да изпрати в Търново и в Охрид патриарси гърци, но народът се противопоставя. Фанариотите карат няколко българи да се подпишат под петиция за уния с Гърция. Но на 21 декември 1861 г. народът представя протест с 5000 подписа, в който заявява, че иска своя отделна църква. В 1862 г. българските епископи не идват при извънредния синод и гръцкият патриарх ги отлъчва от църквата. В отговор на това българският екзарх Иларион отслужва тържествена литургия в Цариград, на която Евангелието е четено на български език, а фенерският патриарх е отлъчен от църквата. В статията също така се посочва какво са писали за това френските и английските вестници. Според автора българският народ не се нуждае от никакви външни влияния, нито пък от помощ от руското правителство.

В четвъртата статия е дадена характеристика на българите от хърватския писател Б.Шулек, когото цитира и В.Д.Стоянов в една от статиите си, публикувани под заглавие "България и българите". На чехите се напомня да обръщат по-голямо внимание на своя южен побратим. Чешката интелигенция би трябвало да се обърне на юг, вместо да отива в Германия, Русия и Америка. В заключение е изказано убежде-

нието, че българинът ще постигне гражданска и национална свобода само като отхвърли османското владичество. Неоснователни са опасенията, че в България преобладава руското влияние. Критикува се и австрийското правителство, което е изоставило българската земя.

При сравняването на четирите статии, озаглавени "Българският въпрос", със статиите на В.Д.Стоянов стигаме до извода, че се касае за твърде близки статии, макар че по-цялостни са тези, подписани с инициалите Б.Г. Публикувани са почти по едно и също време: анонимните статии, подписани с инициалите Б.Г., са от 2 до 7 април 1863 г., а анонимните статии, последната от които е подписана от Й.Севера, са от 8 до 26 април същата година. Свързва ги до известна степен и цитирането на хърватския писател Шулек. Но особено ги сближава тяхната насоченост. Може да се предположи, че са излезли или изпод едно и също перо, или са на еднаквомислещи хора.

Към този период се отнася дейността на нелегалното чешко-българско общество "Побратим", което е имало 5 члена /трима чехи и двама българи/ от които вторият българин не е известен. Считам, че това е бил Богдан Горанов, който е бил приятел на Стоянов и след заминаването си от Прага е поддържал с него писмена връзка. Сред писменото наследство на Стоянов в Напръстковия музей в Прага са запазени негови писма до Стоянов, подписани само "Богдан"[8]. От тях научаваме, че в Чехия е била и неговата сестра Ека /Екатерина/ - отначало в Хомутов, после в Прага. Така че по всяка вероятност Б. Г. се е включил в дейността на тайното общество "Побратим", чиято задача е да пропагандира в Чехия българското национално-политическо движение[9].

В 1864 г. е публикувано със същите тези инициали Б.Г. "Оригинално писмо" с надпис "От Галац. 28 юни"[10]. И от този материал ясно личи, че е писан от българин. Авторът разглежда нарастването на националното съзнание в България, исканията на българите за независима българска църква, каквато са имали преди 100 години. В статията се посочва, че на много места българите са се обърнали към пашата с молба да нареди на местния владика да се върне в цариградската патриаршия. Имало сведения, че Високата порта може да задоволи исканията на българите по църковния въпрос, поради което фанариотите имат намерение да унищожат българската съпротива. Привеждат се примери за арестуване на българи по донос на гръцките владици. Ако българите искат да се избавят от гърците, трябвало да станат мюсюлмани, а ако искат да се избавят от турците - да се погърчат.

Последната чешка дописка на Б.Горанов, тъй като инициалите

Б.Г. можем да смятаме за негови, носи датата "28 юли". Както предишната, така и тази статия излиза в рубриката "Оригинално писмо"[11] и продължава изложението на българския църковен въпрос. Автентичността на съобщенията се подчертава от това, че в началото авторът споменава, че се е върнал от дълго пътешествие из България. Предприел го, за да установи доколко се е подобрило положението на "нашия" народ през последните две години. Турското правителство поддържа католицизма, водено само от своя макиавелистичен принцип "Divide et impera!". По-нататък авторът констатира, че българските посланици в цариградския двор бездействуват, поради което исканията на българския народ остават без последствия. В статията има сведения и за българския периодичен печат, и за Г.С.Раковски. В заключение авторът прави извода, че са нужни единодействие и съгласие, за да могат българите да се избавят от "турkоманските пиявици" и да постигнат щастливо бъдеще.

В сравнение със статиите на чешки автори материалите на българите са много по-конкретни и свидетелствуват за по-голяма заинтересованост към резултатите от църковната борба. В.Д.Стоянов например споменава църковната борба и в своите етнографски и литературни статии и я обяснява с помощта на песента "Стоян и патрик", в която патриархът погубва с измама българския войвода Стоян и многобройната му войска, като нанася с това тежък удар на българския народ. Това просто и праволинейно обяснение е прието добре от чешката публицистика и намира отражение както чрез различни преводи, така и в парафрази[12].

Чешкият учен А.Робек не счита, че песента "Стоян и патрик" е народна и приписва авторството ѝ на Хр.Даскалов. Според него и Братя Миладинови в сборника "Български народни песни" само препечатват текста на Даскалов, но допускат малки отклонения[13]. Трудно е да се даде накратко мнение по този въпрос. Според мен вариантът на Даскалов, който излиза и в отделното издание "Стоян войвода след падането на българското царство" /Букурещ, 1856/, е твърде близък до версията на същата песен в сборника на Братя Миладинови, но не може да се каже, че напълно съвпада с варианта, който е издал Даскалов. Всъщност Хр.Даскалов живее още от малък извън България /в Румъния и Русия/, поради което трудно би могъл да напише толкова дълга българска песен. Останалата му дейност не показва да е писал стихотворения и да се е занимавал по-сериозно с народна поезия.

Във връзка с българската църковна борба трябва да припомним и второто посещение на отец Натанаил в столицата на Чехия. В годината, когато се е чествувала 1000-годишнината от идването на Кирил и Методий във Великоморавия /1863/, той посещава Чехия заедно с д-р Иван Селимски. Двамата са били изпратени на тържествата във Велехрад в Моравия, които трябвало да демонстрират славянската взаимност. Но двамата български участници пътували и с друга цел. Те пристигнали в Прага преди тържествата във Велехрад и по всяка вероятност са се съветвали за поведението си в църковната борба със старочешкия политик Ф.Л.Ригър, когото посетили[14]. Тогава В.Д.Стоянов превел адреса на браилските българи, който те предали на Ф.Л.Ригър, и чешкия му текст отпечатал в "Народни листи"[15]. Посещението на българските делегати в Прага и Велехрад вдъхва на българските студенти в Прага вяра в положителните резултати на българските борби за църковна независимост и ги подтиква към литературна дейност.

Малко преди българите да постигнат своята цел в църковната борба, Марин Дринов издава във Виена книга "Исторически преглед на българската църква от самото й начало и до днес" /1869/. От професионална гледна точка тя е най-ценният труд по този въпрос за времето си и неслучайно предизвиква интерес именно в Храдец Кралове, в чиято гимназия са се учили български ученици. В клерикалния в. "Чех" излиза голяма статия с продължения в няколко броя, чийто автор е младият чешки студент по богословие Франтишек Ржиха /Říha/[16], който се занимава със славистика и е известен в славистичните кръгове. Статията му е доста обстойна и свидетелствува както за доброто познаване на българския език, така и за познанията му в областта на славистичната и историческата литература.

Ржиха разглежда най-подробно покръстването на българите и преговорите на княз Борис с папата за патриарх на българската църква. В текста за покръстването на българите той се опира на най-стари легенди, но предава покръстването така, както го е представил М.Дринов и по-старата чешка литература. За дата на покръстването привежда 855 г., подчертава славянския елемент в околностите на Солун и е убеден в славянския произход на Кирил и Методий.

За славистичните интереси на Ржиха свидетелствуват неиздадените му писма до поета и учения К.Я.Ербен. От писмо на Ржиха от 10.4.1870 г. научаваме, че директорът на гимназията в Храдец Кралове Ян Квйетослав Клумпар му е предоставил български книги[17]. Те до такава степен повлияват на младия богослов, че в 1871г. той ги проследява във в."Чех" във връзка с църковната борба и балканския въпрос,

а в 61 бр., с.г. /с.197/ приветствува създаването на българската църква.

Следователно присъствието на български ученици и студенти в Чехия през 60-те години на XIX в. оказва голямо влияние върху разпространението и задълбочаването на знанията за България. В някои чешки градове чрез тях проникват и български вестници и литература, които преди това интересуващите се са могли да получат само от пражките слависти. Същевременно младата чешка генерация, близка с българските ученици и студенти, започва да пропагандира българския въпрос.

БЕЛЕЖКИ

1. Турция 5, 15 ноем. 1869, бр.39.
2. Lumír 3, 1853, T.2, c.670-1. Срв. Bechyňevá, V. J.Franta Šumavský jako popularzátor Bulharska a bulharštiny. - Acta Universitatis Carolinae. Slavica Prageniia I, Philologica-Supplementum, Praha, 1959, p.226-228.
3. За неговите връзки с Чехия срв. Георгиев, Е. Разпространение и влияние на чешката литература в България в епохата на Българското възраждане. - В:Чехословакия и България през вековете. С., 1963, с.283-285, 301-302.
4. Církevní zprávy z Bulharska. Návrat Bulharův do Církne. - Blahověst, 5, 1859, cb.2, p.141.
5. Още през 1862 и 1863 г. информират за българския църковен въпрос и българските студенти. Особено В.Д.Стоянов дава например богати сведения за него в статията си, която излиза под шифъра В В Národní listy, 3, 1863, No.242-1, 17.,18.,20 okt.
6. Bulharsko a Bulhaři. - Národní listy, 3, 1863, No 81, p.84-87, 91-93, 8.- 26.04.1864.
7. Žáček, V. Vasil D.Stojanov v Čechách, Československo-bulharské vztahy v zrcadle staletí. Praha, 1963, No 70-73.
8. Писмата на Богдан Горанов до В.Д.Стоянов се пазят в Напръстковия музей в Прага, сигн.XXIX B.
9. За "Побратим" вж. Urban, Z. Z dějin česko-bulharských kulturních styků. Praha, 1957, p.101; СЪЩО Žáček, V., Op.cit.P.65-66.
10. B.G. Z Galace. 28. června. - Národ, 1, 1864, No 167, 5.7.,P.2.
11. B.G. Z Galace. 28. července. - Národ, 1, 1864, No 197, 6.8.,P.2.

12. Срв. Bechyňová, V. Lidová píseň jako symbol osudu národa. - В: Българо-чешката дружба в литературата на XIX век. С., 1975, с. 57-67.
13. Robek, A. K českému překladu bulharské písně Stojan a patrik. Práce z dějin slavistiky IX, Praha /Univerzita Karlova/, 1983, p. 154 - 156.
14. Срв. Bechyňová, V. Bulhaři z Braily a Čechy v 60. letech 19. století. - Studia balkanica bohemo-slovaca, II, Brno /Univerzita J.E.Purkyně/, 1976, p. 220-223.
15. Osvědčení Bulharů. - Národní listy, 3, 1863, No 155, 5.7., p.1.
16. Říha František /Ржиха, 1840-1910/, Z dějin církve bulharské. - Čech, 3, 1971, No 41, p. 204-205; No 42, p 208-209; No 47, p. 230-231; No 52, p. 256-257; No 65, p. 316-317. Първата статия е подписана само Ф.Рж. /R.F./, една от следващите F.Říha.
17. Пет писма от Ф.Ржиха до К.Я.Ербен се пазят в Литературния архив на Паметника на чешката писменост в Прага /Страхов/ в наследството на К.Я.Ербен, в кутията със сигнатура 4 a G 33.

БОЖИДАР РАЙКОВ
/НРБ/

КОМПОЗИЦИЯ И СТРУКТУРА НА ПАИСИЕВАТА "ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБОЛГАРСКАЯ" /1762 г./

"История славяноболгарская"* на първия български възрожденец Паисий Хилендарски, завършена в 1762 г., е между най-ценните книжовни паметници, създадени през тринадесетвековното съществуване на България. Тя е не само първата творба на новобългарската литература и най-ранната програма на българското движение през Възраждането, но по същество е и първото историографско съчинение, в което от позициите на новото време е направен опит да бъде изложено и осмислено историческото минало на България. Всичко това обуславя изключителния и разностранен научен интерес към "История славяноболгарская", която обаче като всяко крупно явление се оказва практически неизчерпаема и колкото повече се навлиза в нейната същност, толкова тя поставя изследователите пред нови проблеми, или пък налага необходимостта от нова интерпретация на въпроси, които не са задоволително осветлени, или са решени само частично. Към този кръг от проблеми, по мое мнение, принадлежи и въпросът за композицията и структурата на Паисиевото съчинение.

В литературната теория отдавна е посочена органическата връзка, която съществува между композиционно-структурната и концептуално-съдържателната страна на литературната творба. В конкретния случай правилното изясняване на въпроса е от особено значение, тъй като въпреки синкретичния характер на "История славяноболгарская", съчетаваща в себе си особеностите на летописта, художественото повествование и публицистиката, тя е и трябва да се разглежда преди всичко като историографско съчинение[1]. Ето защо да разкрием адекватно композицията и структурата на "История славяноболгарская", означава по-точно и пълно да разберем основната историографска концепция и идея на нейния създател.

Преди обаче да пристъпим към прекия анализ на композиционно-структурната организация на текста на Паисиевото съчинение, необходимо е съвсем накратко да се спрем на досегашното осветляване и

---

* В литературоведските трудове няма единство при представяне на ятовата гласна в заглавието на Паисиевото произведение: "История славяноболгарская" и "История славеноболгарская".- Б.р.

тълкуване на разглеждания проблем, за да се обяснят и причините за неговото непълно и незадоволително решение. Както е добре известно, съчинението на Паисий става достояние на славистичната наука още в края на 30-те години на миналия век, когато по щастливо стечение на обстоятелствата В.Априлов става притежател на един от най-старинните и меродавни ръкописни преписи на "История славяноболгарская" - т.нар. Жеравненски препис от XVIII в., свързан с Хилендарския манастир и възникнал още докато Паисий е бил жив. След смъртта на Априлов ценният Жеравненски препис остава в ръцете на известно руски историк и българист Николай Мурзакевич, който, оценявайки по справедливост важността на паметника, прави всичко възможно да привлече върху него вниманието на славистите и да го обнародва. През 1858 г. в писмо до Осип М.Бодянски той му съобщава, че е подготвил издание на въпросния препис на "История славяноболгарская" и предлага то да бъде публикувано в научния орган "Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете". "По цели предположенной, пише Мурзакевич, летопись необходимо напечатать церковными буквами и in 4°, для чего я с манускрипта своего сделал список слово в слово, буква в буквy, предостав себе право слитно писанные слова и речения, по крайнему моему разумению, разделить и поставить инде знаки препинания. Много обяжете меня и болгар, если уладите это дело".[2] За съжаление проектът на Н.Мурзакевич остава нереализиран, след което Жеравненският ръкопис става притежание на богатия колекционер И.И.Курис и по-късно изчезва, а своя собствен, подготвен за публикуване препис от паметника Мурзакевич предава на известната българска фамилия Тошкович в Одеса[3].

През 1885 г. руският любител на старата книжнина А.В.Лонгинов осъществява първото издание на "История славяноболгарская" въз основа на Тошковичевия /всъщност Мурзакевичев/ препис, като в оформянето макросегментацията на текста следва напълно направеното от Мурзакевич членение на съчинението на глави и раздели[4].

Трябва да се изтъкне, че за съжаление още Мурзакевич, при подготвянето на текста за печат, не се е съобразил стриктно с особеностите на Жеравненския ръкопис, а е допуснал значителни намеси и промени. Преди всичко той си е позволил да извади заглавието на съчинението от неговото непосредствено място пред собственото Паисиево предисловие и да го постави най-отпред, както и да изостави напълно много важните надтекстови заглавия, които, както ще видим по-нататък, се явяват един от ключовете а правилното схващане на композицията и

структурата на "История славяноболгарская". Самият текст, извън двете предисловия и послесловието, е разделен на 5 глави, като липсва обособен раздел за сръбските крале, за което впрочем Мурзакевич не е имал опора и в самия Жеравненски препис, тъй като текстът в ръкописа е следвал без прекъсване и без да бъде обозначен с някакъв демаркационен белег. През 1893 г. Лонгинов обнародва повторно Тошковичевия /Мурзакевичевия/ препис, като внася някои подобрения, които обаче не засягат композиционното оформление на текста.

Пет години по-късно бележитият български филолог Ал.Теодоров-Балан осъществява първата научна публикация на Паисиевата история, но въз основа на второто издание на Лонгинов. В края на извънредно ценния увод към книгата си Балан отбелязва: "За прегледност на текста отделих в него няколко нови глави и го разбих на параграфи". Новите глави, които нашият учен въвежда, всъщност са 3, липсващи в Тошковичевия /Мурзакевичевия/ ръкопис и в двете Лонгинови издания: гл.IV. Зде вонми, читателю, речем во кратце ради Сербски крали; гл. V. Паки окончаем повест ради Костантина Шишъмана; и гл. IX. Внемли, зде опасно, читателю [За търновската патриаршия][5].

През 1914 г. големият български паисиевед Йордан Иванов публикува Паисиевата история по нейния първообраз - Зографската чернова от 1762 г., допълвайки липсващите части от Първия Софрониев /Котленски/ препис от 1765 г., като въз основа на него за пръв път в дотогавашната едиционна практика въвежда извънредно значимите надтекстови заглавия към главните раздели на съчинението. Иначе като следва изданието на Балан /елиминирайки само въведената от него отделна глава "За търновската патриаршия"/, Й.Иванов дава следната макросегментация на текста на "История славяноболгарская":

[Полза от истории] /условно въведено от издателя означение на първото предисловие/.

Предисловие к хотещим читати и послушати написаная в историицу сию

[1] Събрание историческое о народе болгарстем

[2] Зде вънимаи читателю (да) речем в кратце ради Србски крали

[3] Паки окончаем повест ради Костантина Шишъмана

[4] Зде потребно съвокупити заедино имена кралом и царом болгарским колико се обретают и кои по коего царствовал

[5] Събраное в кратце колико били знаменити крали и цари болгарских

[6] О учителях словенских

[7] Ту събрахом в кратце имена светих болгарских, колико просияли

от болгарски язик в последная времена /Послесловие/ [6].

От появата на изданието на Й.Иванов през 1914 г. насам Паисиевото съчинение е издавано многократно по различни преписи и с различни цели, като в тези издания, а оттам и в литературните и историческите трудове се е утвърдило схващането, че "История славяноболгарская" /извън двете предисловия и послесловието/ се състои от 7 глави, схващани като равностойни и обособени на единна делитбена основа. При едно по-внимателно запознаване със съчинението обаче не е трудно да се прецени, че това деление не само не отразява адекватно собствената Паисиева концепция за композиционната организация на неговия труд, но и не отговаря на реалната макросегментация на текста, така както тя е представена в най-меродавните преписи на "История славяноболгарская". Преди всичко при съпоставката на отделните глави ясно може да се види, че в това традиционно членение са обособени като равноправни на главните части такива композиционно-структурни единици, които фактически имат подчинено положение. От друга страна, трябва да се има предвид, че някои други субординирани части пък изобщо не са намерили място в разглежданата схема. Ще приведа само два примера, подкрепящи горната констатация. Ако се съпоставят напр. такива раздели като "Събрание историческое о народе болгарстем" и "Паки окончаем повест ради Костантина Шишъмана", мисля, че всеки непредубеден изследовател ще се съгласи, че тяхното обособяване като равноправни глави в никакъв случай не може да се сметне за правомерно, дори от най-елементарно логическо гледище с оглед на съотношението родово-видово, общо - частно. А ето и пример за необособяване на ясно отделящи се и съответно маркирани в текста композиционно-структурни цялости. Както се знае, главата "О учителях словенских" е посветена предимно на Кирил и Методий и българския характер на тяхното дело. Наред с това обаче в този основен раздел на Паисиевата история са обособени тематично и композиционно още два подраздела: за покръстването на българите и другите православни славянски народи и за създаването на търновската патриаршия. Както вече се спомена, само Ал.Теодоров-Балан в своето издание на Паисиевата история от 1898 г. обособява последния подраздел в самостоятелна глава, но това разграничение бива изоставено от по-късните издатели. Без да се навлиза в повече подробности, смятам, че приведените примери са достатъчни, за да се уверим, че композицията и йерархическата структура на "История славяноболгарская" не са напълно и адекватно

отразени и изяснени, че традиционната макросегментация на текста в редица случаи е резултат на субективна, привнесена интерпретация, чиято основна слабост е, че не отразява вярно макроструктурата на творбата и съотношението между главни и подчинени части в Паисиевото съчинение.

Как обаче трябва да подходим за правилното и обективно решаване на проблема? Мисля, че за целта в случая е необходимо и логически оправдано да изходим от две основни положения: първо - от собствената, експлицитно изразена концепция на Паисий за характера, тематичния обсег и постройка на неговия труд, и второ - от това, как тези идеи на автора са непосредствено реализирани в композиционно-структурната организация на съчинението, като се опрем на най-меродавните преписи, които стоят най-близко до оригинала и го отразяват най-точно.

И така, нека най-напред отговорим на въпроса за собствената Паисиева концепция за характера и тематико-съдържателния обсег на неговия труд. Това, което преди всичко трябва тук да се изтъкне, е принципното положение, че хилендарският монах пристъпва към създаването на своята книга със съзнанието, че пише първия историографски труд за миналото на българите - първата българска история. Това негово разбиране е директно изразено на няколко места в книгата му, така че не е необходимо специално да се доказва. Ще цитирам само един кратък пасаж от послесловието, където се отбелязва: "По мало снедаше ме ревност и жалост по рода своего болгарскаго, защо не имеят история заедно съвокупленна за преславная деяния испервая времена рода нашего и светих и цари. Тако и укараху нас многажди сербие и греци, защо не имеем своа история" /84/. Що се отнася до специфичните особености на съчинението, то сам Паисий го определя като кратка история - "историицу краткою" /84/, което прочее твърде точно характеризира неговата жанрова същност.

След като отговорихме на въпроса за характера и жанровата специфика на Паисиевото произведение, нека се спрем на тематичния обсег на неговата история. За целта съвсем естествено се налага да тръгнем най-напред от заглавието на творбата като концентриран израз на тематико-съдържателната страна на съчинението. В Паисиевата книга то гласи: "История славяноболгарская о народе и о цареи и о светих болгарских и о въсех деяниа и битиа болгарская" - едно заглавие-тезис, поднасящо пряка информация за параметрите на труда, който с оглед на горната формулировка следва да бъде историческа книга за българския народ, за българските царе, за българските

светци или както сам авторът обобщава - за цялото българско минало. Така че, като се върнем към казаното преди това, трябва да направим извода, че създавайки един кратък историографски труд, който да запълни съвършеното отсъствие на подобно съчинение в тогавашната българска книжнина, Паисий в замяна предопределя извънредно широки тематични рамки.

Това виждане на Паисий Хилендарски за широкия тематичен обсег на неговата история е пряко изразено и теоретично защитено и в специалните уводни части и послесловието на книгата му. Така още в първото предисловие, следвайки известния предговор към руското издание на труда на Бароний "Деяния церковная и гражданская" /1, М., 1719/, и българският възрожденец определя историята като наука "о преждебивших в мире церковная деяния и царские истории" /3/, т.е. изследваща и разкриваща църковното и политическото минало на света и народите. Че българският историограф споделя тази постановка, проличава ясно и от неговото послесловие, където той критикува Мавро Орбини /чиято "Книга историография", Спб., 1722, иначе е неговият основен източник/ затова, че последният разглежда и излага в съчинението си само политическата, а не и църковната история на България. "В кратце за цари - отбелязва Паисий, - а за свети никако не писал: латинин бил, не исповедует светиих болгарски и сербски ..., а за болгарски никако не поменует" /85/. За разлика от Орбини хилендарският монах съставя политическа и църковна история на българския народ, като в това отношение стои по-близо до Бароний, но и тук има една много съществена отлика. Доколкото руското издание на "Църковните анали" на римския кардинал носи заглавия "Деяния церковная и гражданская", може да се каже, че и нашият историограф, подражавайки на този свой втори по значение източник, съставя книга за църковните и граждански "деяния" на българския народ, но при Паисий двата члена на това бинарно единство вече са разменили местата си и неговата история, образно казано, можем да назовем "Деяния гражданская и церковная". Този приоритет, даден на политическата пред църковната история, заслужава особено внимание като проява на новото, светско, демократично и прогресивно начало у първия български възрожденец.

И така историографската концепция на Паисий Хилендарски е предполагала неговото съчинение да бъде обединено около два основни тематични центъра, в които да бъде изложена политическата и църковната история на България. Паисий обаче, както видяхме, е имал амбицията трудът му /въпреки неголемия си обем/ да бъде не само книга

за българските царе и светци, но и "за всички български деяния и събития". С оглед на това замисълът на съчинението е разширен и обогатен с въвеждането на още едно основно тематично ядро, посветено на Кирило-Методиевото дело като фундамент на българската култура през вековете. Така вече се добива ясна представа за Паисиевото разбиране за историята като триединство от политическото, културното и църковното минало на народа и за неговата историографска идея да изложи, макар и в конспективен вид, българската политическа, културна и църковна история.

След изясняването на Паисиевата концепция за тематичния обсег на неговото съчинение, нека да видим как тя на практика е реализирана в "История славяноболгарская", как авторовата идея е въплътена в композицията и структурата на творбата. Тъй като досега оригиналът на Паисий не е намерен, а Зографският първообраз поради неговия безспорно чернови характер и непълнота не може да ни служи за базов в това отношение, налага се да се обърнем към най-меродавните преписи, т.е. към тези от Основната редакция, които поднасят най-точна и сигурна информация за окончателно оформения "чист екземпляр" на Историята /по терминологията на Й.Иванов/[7]. В този кръг ръкописи влизат Първият Софрониев /Котленски/ препис от 1765 г. /единственият, за който се знае със сигурност, че е правен непосредствено по Паисиевия оригинал/, намиращият се в неизвестност Жеравненски препис и пряко възхождащите към него Лазаров препис от 1811 г., Московски /Чертков/ препис, Тошковичев /Мурзакевичев/ препис - от Източната група преписи; както и Цариградският, Самоковският и Никифоровият - от Западната група преписи. Как обаче на основата на тези меродавни източници следва да потърсим правилно решение на въпроса? Преди всичко, за да се сведе до минимум привнасянето на субективни разбирания за структурата и композицията на текста, е необходимо да се намерят обективни критерии и показатели. Такава единствено се явява преди всичко реалната авторова сегментация на текста на главни и второстепенни /подчинени/ части, сигнализирана и обозначена с онези демаркационни елементи, които в ръкописната традиция имат функционалното предназначение да маркират членението на текста и началото на крупни текстови отрязъци, като големи и малки заглавия, надтекстови заглавия, заставки, инициали и други. Прилагането именно на един такъв подход към споменатите преписи от основната редакция с оглед разкриването най-напред на макроструктурата на творбата показва категорично, че като изключим двата предговора и послесловието, Паисиевата история се

състои не от 7 равностойни раздела или глави, а само от 3 основни части, ясно разграничени с отделни заставки големи заглавия и надтекстови заглавия. Всички останали дялове влизат в техния състав, йерархически са им подчинени и имат характер на подраздели. Трите основни части или глави на "История славяноболгарская" носят посочените по-долу заглавия и надтекстови заглавия:

Заглавие	Надтекстово заглавие
[I] СЪБРАНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЕ О НАРОДЕ БОЛГАРСТЕМ	О царстве болгарстем
[II] О УЧИТЕЛЯХ СЛОВЕНСКИХ	О учителях словенских
[III] ТУ СОБРАХОМ В КРАТЦЕ ИМЕНА СВЕТИХ БОЛГАРСКИХ, КОЛИКО ПРОСИЯЛИ ОТ БОЛГАРСКИ ЕЗИК В ПОСЛЕДНАЯ ВРЕМЕНА	О светих болгарских

Установяването на тази реална макросегментация на текста прави пределно ясна генералната историографска идея на Паисий да изложи историята на България по тематичен принцип в три основни части, посветени съответно на българската политическа, културна и църковна история, чиято съдържателна същност особено добре се изразява от надтекстовите заглавия: За българското царство; За славянските учители; За българските светци.

След като отговорихме на основния въпрос, нека сега се спрем накратко на цялостната композиция и структура на творбата, като за целта организацията на текста на "История славяноболгарская" и неговата сегментация на основни и подчинени части са представени

приложение № 1.

И така, съчинението на Паисий започва с едно кратко Въведение /Предисловие/. Както е добре известно, то почти изцяло е заето от съответното "Предисловие к православному читателю" към руското издание на труда на Бароний - "Деяния церковная и гражданская". Поради неговия неоригинален характер у Паисий то не е означено с никакъв наслов и дори е поставено извън основния текст на съчинението. Едва подир него следва заглавието на книгата - "ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБОЛГАРСКАЯ" и собственото Паисиево "Предисловие к хотещим читати и послушати написаная в историицу сию".

Веднага след предисловието идва първата основна част на съчинението, маркирана с разделителна заставка и озаглавена "СЪБРАНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЕ О НАРОДЕ БОЛГАРСТЕМ". Това заглавие представлява модификация на съответното заглавие на частта за българската история от книгата на Мавро Орбини, което там гласи "Собрание историческое о

kоролевсте болгарском народа славянского". Този пръв основен раздел от съчинението на Паисий е посветен, както се изтъкна, на българската политическа история и носи съответстващо му надтекстово заглавие - "О царстве болгарстем". Тук заслужава да се отбележи, че идеята за надтекстовите заглавия към своето съчинение Паисий е заимствувал от руското издание на книгата на Орбини. В нея обаче делът за българската история има надтекстово заглавие "С королевстве болгарском", което нашият възрожденец е преценил като принизяващо същността на българската държавна институция през Средновековието и затова е променил означението "За българското кралство" на "За българското царство".

Тази първа основна и най-обширна част от Паисиевата книга обхваща българската история от нейното "начало" до падането на България под османска власт в края на XIV в. и е организирана в пет подраздела. Първият от тях - "Испръво откуде произишле[...], откуду повлекли свое племе и напоследок како се отделили от них болгари и приишли и вселили се в землю сию болгарскою", излага историята на българския народ от библейски времена до "цар Константин Шишман". Тук Паисиевият разказ прекъсва и авторът прави едно отклонение върху сръбската история, маркирано вътре в текста с означението "Зде вънимаи, читателю, речем в кратце ради сръбски крали". Наличието на този подраздел обаче не бива да ни заблуждава да го смятаме за главна и равноправна композиционно-структурна част от цялото съчинение. Паисий няма за цел да пише история на сръбската държава. Въпросният подраздел е само едно отклонение, една вставка в основното изложение, чието наличие е обусловено от подчертано полемичния характер на Паисиевата история. На нашия историограф тези кратки бележки за сръбската история са необходими само като паралел, чрез който в съпоставителен план да защити своята национална идея. Ето защо след това отклонение Паисий отново се връща и продължава своя разказ, поради което и третият подраздел логично е обозначен "Паки окончаем повест ради Костантина Шишъмана" и завършва прекъснатото изложение на българската политическа история, като включва събитията от времето на царуването на Константин до завладяването на българската държава от турците при цар Йоан Шишман. За нашия историограф българската история приключва с робството, затова в края на първата част на съчинението си той помества два кратки резюмиращи подраздела /I,4 и I,5/. Четвъртият - "Зде потребно съвокупити заедно имена кралом и царом болгарским, колико се обретают и кои по коего царствовал", по същество представлява един хронологически преглед на българските

владетели, един списък на българските "крале и царе", чийто общ брой по Паисий е 33. Петият и последен раздел на първата част е назован "Събраное в кратце колико били знаменити крали и цари болгарских" и съдържа кратки характеристики на 13 най-изтъкнати и заслужили български средновековни владетели. В наличието и предназначението на тези раздели, резюмиращи и обобщаващи най-съществено от политическото минало на България, редица изследователи, като се започне от руския учен А.Кочубински, с основание виждат проява на известен педагогически такт и усет у първия наш възрожденски историограф.

Втората основна част на "История славянноболгарская", озаглавена "О УЧИТЕЛЯХ СЛОВЕНСКИХ", е посветена предимно на българската културна история. В структурно-композиционно отношение тя се състои от три подраздела. Водещият от тях е озаглавен "Въспоменути потребно в кратце за светаго Кирила и Методиа в кое време съставили писмена и книги на славенски език" и осмисля, както вече се каза, Кирило-Методиевото дело като първооснова на българската култура. В тази част на Паисиевото съчинение особено силно е проявено полемичното начало. Другите два подраздела в нея /II.2 и II.3/, въпреки че са включени тук, по същество разглеждат въпроси, отнасящи се до българската църковна история. Макар че тематично, а и външно те са ясно обособени в текста, в досегашните издания на Паисиевата история те не са разграничени. Вторият подраздел при това е пряко маркиран с надтекстово заглавие /явяващо се в замяна на основното надтекстово заглавие "За славянските учители"/ и гласи "В кое време възприяли болгари светое крещение прежде всех словен", като разглежда в полемично-сравнителен план приоритетът на българите в приемането на християнството пред останалите православни славянски народи. Третият подраздел носи вътрешнотекстово заглавие "Внемли зде опасно, читателю, да помниши в кое време поставили болгарские царии себе патриарха в Трново" и третира въпроса за създаването на българската патриаршия и автокефална църква. Както вече споменах, този подраздел е обособен само в изданието на Балан от 1898 г.

Третата основна част от Паисиевото съчинение е озаглавена "ТУ СЪБРАХОМ В КРАТЦЕ ИМЕНА СВЕТИХ БОЛГАРСКИХ, КОЛИКО ПРОСИЯЛИ ОТ БОЛГАРСКИ ЯЗИК В ПОСЛЕДНАЯ ВРЕМЕНА" и е посветена, както личи ясно, на българската църковна история. Тя носи надтекстово заглавие "О светих болгарских" и съдържа сведения за 58 български светци. Специално искам да изтъкна обаче, че и тук материалът въпреки неговата разнородност е умело и вещо структуриран, като светците не са подредени

в обикновен хронологичен ред, а са групирани съобразно светителската йерархия, нещо, на което досега, доколкото ми е известно, не е обърнато внимание. На тази основа те са разпределени в пет групи:

1. Крале и царе /1-4/
2. Патриарси /5-8/
3. Просветители /9-16/
4. Преподобни /17-29/
5. Мъченици /1-29/

Забележителният усет на Паисий за структуриране обаче отива още по-нататък. Заслужава да се отбележи, че в рамките на отделните групи светците също не са изброени в един произволен или случаен ред, а са систематизирани по локален принцип. Така напр. в 3-та група освен Кирило-Методиевите ученици, съставящи лика на Седмочислениците, за които Паисий изрично изтъква, че "били в страну Охридскою" /77/, са включени още местните светци Николай архиеп.Охридски, еписк.Иларион Мъгленски и св.Никодим Мироточец "в страну Охри[д]скою" /78/.

В следващия четвърти раздел на преподобните, най-напред е обособена групата на западнобългарските отшелници - анахоретите Йоан Рилски, Гавриил Лесновски, Прохор Пшински, Йоаким Сарандопорски и Йоаники Девически, които в българската средновековна културова традиция често се славят заедно. Непосредствено след тях идва групата на източнобългарските светци Теодосий Търновски и Марко Преславски. Самостоятелна група образуват и светогорските български светци Козма Зографски, Симеон Петровски, Филотей Скитски и Пимен Зографски. Едва накрая са поставени Михаил Воин и Димитър Нови, които Паисий не е могъл да отнесе към нито една от изброените подгрупи.

Главата за българските светци завършва с раздела на мъчениците, в който фигурират 25-те зографски мъченици и четирима късни български мъченици - св.Георги, св.Николай, св.Терапонтий и св.Ангел от Флорина, загинали страдалчески в защита на православната си християнска вяра. Така нашият историограф към изредените преди 29 светци прибавя и 29 мъченици и заключава: "В кратце написах зде, колико съвокупити их въси в купе в сию историицу краткою, да знают въси болгари, колико имеют светих от рода болгарских - петдесет и осъм написаха се зде, толико се обретоха" /84/.

Непосредствено подир този завършек следва Паисиевото Послесловие, което в духа на традиционната монашеска, но и лична скромност на автора не е озаглавено или обозначено с някакъв разграничи-

телен белег, обаче неговото обособяване в общата постройка на съчинението не поставя никакви затруднения.

Накрая, обобщавайки резултатите от направения анализ на цялостния строеж на "История славяноболгарская", искам да подчертая преди всичко умението на Паисий за систематизация и структуриране, в което ни убеждава фактът, че неговото съчинение е съставено по добре обмислен и логически издържан план, при който текстовата организация е успешно подчинена на авторската концепция, на генералната идея на първи наш възрожденски историограф да представи българската история по тематичен принцип като триединство от политическото, културното и църковното минало на българския народ, идея, адекватно реализирана на всички композиционно-структурни нива в неговата бележита книга.

Б Е Л Е Ж К И

1. Вж. Робинсон, А. Историография славянского возрождения и Паисий Хилендарский. М. 1963.
2. Вж. Тодоров, Ил. Жеравненският препис на "История славеноболгарская". - Известия на Народната библиотека "Кирил и Методий", 16 /22/, 1981, с.29.
3. Пак там, с.30-39.
4. История славено-болгарская. Изд. А.В.Лонгиновым по списку, принадлежащему потомственному почетному гражданину Н.С.Тошковичу. Люблин, 1885.
5. Вж. Паисий Хилендарски. История славеноболгарская /1762/. Стъкми за издание А.Теодоров. Пловдив, 1898, с.21-22.
6. Вж. История славеноболгарская. Собрана и нареждена Паисием иеромонахом в лето 1762. Стъкми за печат по първообраза Й.Иванов. С., 1914, с.III-IV. Всички цитати по-нататък са по въпросното издание, като само в скоби се посочва съответната страница от него.
7. За принадлежащите към Основната редакция преписи вж. Тодоров, Ил. Въпросът за критическото издание на "История славеноболгарская". - Литературна мисъл, 1971, № 4, 93-109.

Приложение 1 КОМПОЗИЦИЯ И СТРУКТУРА НА "ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБОЛГАРСКАЯ"

[Въведение]

ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБОЛГАРСКАЯ О НАРОДЕ И О ЦАРЕИ И О СВЕТИХ БОЛГАРСКИХ И О ВЪСЕХ ДЕЯНИА И БИТИЯ БОЛГАРСКАЯ

Предисловие k хотещим читати и послушати написаная в историицу сию.

Политическа история

[I]. СЪБРАНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЕ С НАРОДЕ БОЛГАРСТЕМ

1. Испръво откуде произишли, откуду повлекли свое племе и напоследок kako се отделили от них болгари и приишли и вселили се в землю болгарскою.

2. Зде вънимаи, читателю, речем в kратци ради srbski krали.

3. Паки окончаем повест ради Костантина Шишъмана.

4. Зде потребно съвокупити заедино имена kралом и царом болгарским koliko се обретают и koи по koего царствовал.

5. Събраное в kратце koliko били знаменити krали и цари болгарских.

О царстве болгарстем

Културна история

[II]. О УЧИТЕЛЯХ СЛОВЕНСКИХ

1. Въспоменути потребно в kратце за светаго Кирила и Методиа в koe време съставили писмена и книги на славенски язик.

О учителях словенских

Църковна история

2. В koe време възприяли болгари светое kрещение прежде въсех словен.

3. Вънемли зде опасно, читателю, да помниши в koe време поставили болгарское царии себе патриарха в Трново и koliko свети обретают се от язика болгарскаго.

[III]. ТУ СЪБРАХОМ В КРАТЦЕ ИМЕНА СВЕТИХ БОЛГАРСКИХ, КОЛИКО ПРОСИЯЛИ ОТ БОЛГАРСКИ ЯЗИК В ПОСЛЕДНАЯ ВРЕМЕНА

О светих болгарских

[Послесловие]

ЛЮДМИЛА БОЕВА
/НРБ/

ПАИСИЙ И РАИЧ /ОПЫТ ТИПОЛОГИЧЕСКОГО СРАВНЕНИЯ/

Два имени в болгарской и сербской литературе издавна заслуженно привлекают внимание многих поколений медиевистов. "История славяноболгарская" Паисия и "История разных славянских народов" Раича сыграли особую роль в формировании славянской исторической науки и в славянской литературе эпохи Национального возрождения и периода Просвещения. Сопоставительный анализ двух этих произведений производился неоднократно, с точки зрения их исторического значения /С.А.Никитин/, литературных особенностей /Б.Пенев, Э.Георгиев/, но развернутого типологического сравнения сходств и отличий текстуальных систем и их коммуникационных особенностей не было сделано.

Многие ученые обратили сначала внимание на проблему взаимоотношений и модную в свое время сферу влияний. Жизненные дороги многих значительных писателей прошлого, особенно церковных деятелей, монахов, богословов обычно пересекались на Афоне. Хилендарским монахом, проигуменом был Паисий. Йован Раич, закончивший учение в Киевской духовной академий, по пути на родину пришел в Хилендарский монастырь и пробыл там с 7 августа по 7 октября 1758 г. Он вспоминает о своим пребывании тридцать три года спустя в письме к митрополиту Страшимировичу от 1 декабря 1791 г., а также в автобиографическом рассказе "Мореплавание Йована Раича 1758 года". Имя Паисия там не упоминается. Даются точные дати и говорится о трудностях, которые встретил Раич при попытке найти и проучить старые рукописи, исторические источники. Впоследствие их пути могли пересечься и в Карловцах, куда был отправлен Паисий превзять вещи и деньги починувшего хилендарского игумена Гарасама и где он собирал материалы для своей истории. Раич там учительствовал в "Покровобогородичной" школе с 1759 по 1769 г. К.Иречек предположил возможность встречи и влияния Раича на Паисия, А.Теодоров написал об этом, как о действительно происшедшем, и вслед за ним целый ряд ученых начали сообщать о встрече Паисия и о влиянии Раича на Паисия /Ив. Д.Шишманов, Й.Иванов, Д.Маринов, Э.Георгиев, из сербских исследователей Д.Руварац, Й.Скарлич, В.Голошин /Вл.Николич/ и др./. Д.Руварац пишет прямо: "учитель Паисиев - наш Раич"[1]. Долгое время никто не обращал внимание на то, что логичнее было бы обратное, Паисий был

старше Раича на четыре года, он занимал важное место в Хилендаре, свою историю он написал по крайней мере шесть лет перед Раичем, в 1762 г. Раич в том же письме митрополиту Страшимировичу сообщает, что его история, изданная в 1794-5 гг., была готова почти 30 лет назад, около 1768 г. Скорее всего горячее желание просветить свой народ, написав его патриотическую историю, возникло у обоих писателей независимо друг от друга в ответ на требование эпохи, народные нужды. Вопрос о влиянии разобран и отвергнут был уже Б.Пеневым, В. Велчевым, Хр.Христовым. В.Голошин пишет, что Раич пришел в Хилендар без определенных намерений писать историю, именно в Хилендаре эта идея могла возникнуть и утвердиться[2]. Богатые книжные собрания Афона, просветительская атмосфера и болгарские нужды родили то же желании у Паисия. Что касается личной встречи, то она могла произойти и в Афоне, и особенно два года спустя в Карловцах. До сих пор не было обращено внимание на фигуру, которая связывает Паисия и Раича. Это игумен Герасим, с ним вместе, как пишет сам Раич, он отправился 7 октября 1758 года в длительное путешествие в Карловцы, для разбора его завещания и наследства два года спустя туда же пошел Паисий. Так что вполне вероятной является гипотеза о встрече двух историков и о их возможном взаимном влиянии друг на друга.

Но общность их книг базируется не на личном общении, которое трудно доказать, а на общем литературном языке - старославянском русской редакции у Раича, с сильной примесью болгарского, современного, народного - у Паисия, общем церковно-религиозном мировоззрении и начавшей формироваться просветительской патриотической идеологии, общей южнославянской читательской и писательской среде, общей базе использованных источников.

Оба историка ставят перед собой общую цель - написать историю своего народа. У обоих - это результат патриотического порыва, оба желают поправить историческую несправедливость, воостановить правду, припомнить своему народу его славное, великое прошлое, искаженное в книгах греческих, итальянских и др.авторов, без симпатии и исторической объективности относившихся к славянам. Только Раич ограничивается задачей просвещения и духовного пробуждения своего народа, а Паисий воюет и за освобождение болгарского народа от духовного гнета греческих фанариотов, горячо и страстно пишет и о турецком иге, политической государственной зависимости своей родины.

Обе книги используют старый жанр исторической хроники, причем Паисий сохраняет на местах и "писание по летам", указание на

датировки: "в лето 1685..." и под. Но оба трансформируют старый жанр, вкладывают в него новое содержание, создавая или публицистическое литературное произведение, как Паисий, или научно-публицистический трактат, ближе стоящий к исторической науке, чем к литературе, как Раич. Уже в заглавиях оба отказываются от старой манеры подбора и компонирования основного материала, оба подчеркивают, что пишут прежде всего о славянском народе: "История разных славянских народов, най-паче болгар, хорватов и сербов, из тмы забвения изъятая, и во свет исторический произведенная" у Раича, "История славеноболгарская о народе, и о цареи, и о светих болгарских, и о въсех деяниа и битиа болгарская" у Паисия Хилендарского. Только если Раич, живший в более свободной обстановке среди сербов в пределах Австрийского государства, учившийся в России, мыслит о судьбах целого славянства, заботится о культурно-историческом просвещение всех южных славян, понимает, что истинно объективное историческое произведение о Сербии может быть написано только вместе с историей соседних с ней стран, с которыми ее связывает общность военных, хозяйственных, церковных, культурных отношений, то Паисий интересуется прежде всего и исключительно судьбой своего народа.

И Паисий, и Раич пользуются примерно одним кругом памятников, но используют их различно. Раич ближе в историко-научному подходу, он отмечает на полях использованные источники главы, страницы, откуда взяты необходимые сведения. Он цитирует авторов, сравнивает различные мнения об одном и том же спорном факте, об одной или другой датировке. Правда, как упрекает его Й.Скерлич, он очень робко высказывает собственные суждения, чаще при наличии двух дат выбирает среднее число[3]. Паисий тоже иногда отмечает на полях источник, но он более последовательно и тенденциозно перерабатывает свои источники, с одной стороны, изменяя их, чтобы ярче подчеркнуть достоинства и преимущества болгарских царей, военачальников и т.д. в прошлом, с другой, чтобы сделать свой рассказ достовернее и увлекательнее[4]. Из круга источников Раич больше всего опирается на историю Г.Бранковича, Паисий - на Цезаря Барония. Большие выписки из истории Бранковича, сделанные еще в 1759 г., т.е. точно после посещения Хилендара, были найдены в архиве Раича. Оба широко используют историю Мавро Орбини и оба не совсем доверяют ему, Раич прямо пишет, что он только свою Рагузу любил, а о славянах не все писал правдиво. Паисий вообще с недоверием относится ко всем сообщениям, неблагоприятным для болгар, в его критике национальный момент выступает на передний план: греки не пишут правды, но русские,

московские печатные книги показывают события правильно[5]. Паисий не дает научной критики источников, Раич в этом отношении ближе к современным историческим подходам, он усвоил некоторые просветительские, рационалистические элементы критики использованного материала, прежде всего в области хронологии, хотя применяет их, как мы отметили выше, робко и непоследовательно. Но и он, как и Паисий, отрицательно отзывается о предвзятости греческих, латинских историй, предпочитая местные, свои источники. Недостоверной считает он и устную народную традицию[6].

Долгое время многие историки считали книги Раича и Паисия ненаучными. Философия истории у обоих - религиозно-нравоучительная, оба тенденциозны, история Раича - учительница благонравия, у Паисия - въражение народно-освободительных идей, пламенная публицистика, не объективное научное сочинение. Радойчич писал, например, о своем предшественнике сурово и категорично. "Раич не ввел даже ни одного нового мотива в сербскую историческую критику, так как в его истории господствуют конфессиональные и национальные мотивы критики[7]. Более тщательные исследования /С.А.Никитин, Н.Драгова, Хр.Христов, Й.Скерлич и др./ показали, что обе истории имеют уровень, соответствующий исторической науке их времени. Скерлич писал о Раиче, что, несмотря на многие недостатки, его история - "первое и великое систематическое произведение о прошлом сербского народа"[8]. Еще с большим основанием можно то же самое сказать об истории Паисия.

Очень важно как оба писателя сами смотрели на историю, какие задачи ставили перед собой. Уже Б.Пенев поэтому тщательно сравнивал предисловия обоих авторов и замечал: "Двата предговора, макар и да изтъкват в много отношения общи възгледи за значението на историята, съществено се различават не само по начин на изложение, по стил, но и по доводи, а особено по дух"[9]. Выдающийся болгарский литературовед уловил главное отличие в произведениях, Раич - ближе к исторической хронике, он стремится изложить как можно больше материала, дать знания, воспитать в патриотическом духе свой народ, Паисий ближе стоит к литературной публицистике, он агитирует, взывает, борется.

Обе книги, каждая в своей литературе, включаются по традиции в курс литературной истории. Синкретизм науки и искусства в переходный период обосновывает такую возможность, но книга Паисия более закономерно входит в литературную публицистику, книга Раича ближе к историческим хроникам, она завершает целый цикл историй в

сербской литературе: Георгия Бранковича, Павла Юлинеца, З.Орфелина и др. Новую эпоху начинает творчество Досифея Обрадовича. Паисий в болгарской литературе открывает эпоху Возрождения; даже, если мы примем начало XVIII века за возрожденческий рубеж, а первую половину века за период, подготовивший Паисия, то все равно именно его история зачинает истинное Возрождение, зрелое, развивающееся. Паисий своей книгой раскрывает новые горизонты, обращается прямо к болгарскому народу. Он создает произведение, связанное воедино патриотической, передовой идейностью, стройной, продуманной композицией, имеющее единую тональность, лаконичные, мозаичные, но воздействующие, возвышенно-идеализированные образы героев - болгарских владетелей; действие в ней связано единым конфликтом - самая большая опасность, по мнению Паисия, грозит духовности болгар от греческих фанариотов. Поэтому он борется прежде всего за духовное освобождение своего народа, надеясь в будущем, что бог его не оставит и произойдет и его государственное возрождение, ликвидация тягостного османского ига. История Паисия состоит из мастерски разработанных микросюжетов, когда он использует реальные, взятые из источников факты, но умеет подчеркнуть в них выигрышные для патриота-болгарина моменты и показать с необходимой привлекательностью и занимательностью. Единый тон, взволнованный стиль изложения, то патетический, то с элементами злой сатиры и памфлетного изображения, образ заинтересованного, потрясенного повествователя также объединяют книгу, придают ей черты литературно-публицистического произведения[10].

В отличие от небольшой по объему, стройной по композиции книги Паисия книга Раича, сообщающая историю нескольких славянских народов, имеет непомерно большой объем, трудный для восприятия тогдашнего читателя. Трудности усугубляются и его выдержанным русско-церковнославянским языком; язык Паисия проще, понятнее. У Раича отсутствует единая тональность, он толерантен, объективен, если и критикует, например, необъективность источников, то без гнева и обиды. Осторожность проглядывает и в пиэтетном отношении к Австрийской монархии, и в стремлении обезопасить себя и свое произведение, и в долгом, тридцатилетнем перерыве между написанием книги и ее изданием. Паисий в отличие от своего современника сам разносил свою книгу по разным уголкам Болгарии, призывал ее переписывать и распространять, глубоко убежденный в ее пользе для его народа. Трудно найти единый стержень, основной конфликт в четырехтомной истории сербского автора. У него с горечью описывается завоевание Османс-

кой империей южнославянских государств, как Сербии, так и Болгарии, но главный неприятель его народа - это незнание; конфликт, если он есть то между светом и тьмой, наукой и невежеством, просвещением и культурной отсталостью[11]. Он по-старому соединяет воедино литературу, науку и моральное поучение, припоминая отдельными местами тона богословской, нравоучительной проповеди. Но по-новому он стремится просвещать и воспитывать, как точно замечает Скерлич, "сотворить добрых сербов, добрых христиан, добрых людей"[12]. Паисий старается сотворить нацию борцов и патриотов, гордых своим родом и языком, способных бороться против духовного и социального ига. Экстенсивный сюжет книги Паисия, ее динамичность, умелое чередование сцен, фрагментов, образов, у Раича заменен бессюжетным, подробным, замедленным пересказом.

Образы героев, несомненно идеализированные у Паисия, возвышенные, позволившие говорить некоторым исследователям о наличии у него романтических способов, у Раича даны скорее в тонах традиционного монументального историзма, напоминают и способы этикетной житийной характеристики. Краткая и динамичная, с моментами идеализации характеристика Паисия: "Таки и Асен први цар болгарски знаменит и славен и благополучен в бранех бил якоже рече се победил и побил толико хилади арапие и покорил толико земла царству гречеcкому и приел венец и титла царская поживел благочесно и мирно за много лета..."[13]. Или о Симеоне: "Чесо ради цар Симеон Лабас знаменит бил. Понеже жестока бран и непрестана с цари грчески имеял и всегда их побеждал..."/с.65/ и т.п. Образы, нарисованные Раичем, контрастно отличаются. Например, как охарактеризован Стефан Лазаревич: "К обилним сим милостыням и прочим добродетели присовокупил, и упражнялся в них по примеру предков своих. Тихий, и благий нрав его благими деянми украшенный сице описует история наша в старых неких рукописях неизвестного Ауктора"[14]. Старые парадигмы монументального историзма развиты Раичем почти при всех характеристиках. Например о Стефане далее: "Стефан Деспот милостыням по обычаю прилеже..." и т.п. Стиль, образность и знаковость древних русских летописей постоянно припоминаются его приемами, манерой изложения, даже тем, как он поясняет причины поражения: "Бедное государство сербское от турков уже разоренное и опустошенное, паче и паче домашними нестроениямы сокрушаемо было" /с.99/. Или в том же духе написанный рассказ о знаменитом поражении на Косовом поле и образ Лазаря: "Егда же совершенно разуме Лазарь князь Султана Мурата в Филипополских полях с воинством лежаща крушися сердце его страха ради

наступающия неслышанныя силы турския, и наступающаго зла, обаче мужественным духом обле повеле воинству своему вооружашися, и немедлено к нему присовокупляшися, яко, да предупредит намерение турское" /с.49/. Но никто не пришел ему в помощь, "кроме зята его" /с.50/. Паисий при описании сербской истории крайне лаконичен: "Последи остал син кнеза Лазара и даял дан турком и маджаром и имеял мало в Сремо и Смедерево неколико земла и нарицали се деспоти србски последи турци и то попрали и узели"[15]. А вся трагедия битвы на Косовом поле умещается у него в одно предложение, впрочем, выразительное как раз своим лаконизмом: "Тако се разделила на двое србска земла за неколико лета и пришел султан Мурат на кнезя Лазара с воиска Вукашин не ходил на помощ Лазару кнезу и убил Мурат Лазара кнеза на Косово поле и узел државу его прво " /с.48/.

Наоборот, в образе повествователя у Паисия смешивается старое и новое. Есть тут черты "литературного этикета", обязательной грешности, неученості, но есть и новое чувство заинтересованности во всем, стремления воевать словом, убеждать, бичевать или восхвалять. Новое и введение автобиографических моментов. У Раича в образе повествователя нет старых и новых контрастов, нет этикетной грешности, но есть фигура поучающего, мудрого, знающего автора, нет пламенной речи, но скорее толерантное, объективистское описание. Патриотизм и личная заинтересованность не столь явно выражены, не столь яростны. Паисий постоянно болеет душой за свой народ, он и сербскую историю набрасывает только для разъяснения спорных пунктов болгарской, безжалостно и круто обвиняет он их во всем злом, если задеты болгарские интересы. Так, Стефан Дечанский, победивший болгар и убивший царя Михаила, сына Константинова, получает резко отрицательную характеристику: "Но србие некой подобни ему по всему високоумием покривают дела его и име Насилни Стефан нарекли го Силни Стефан, и имеют его за светаго за що убил отца своего и умрел в проклятие и отлучение ..." /с.47/. Особенно не прощает Паисий высокомерное, по его мнению, отношение к своему народу: "... за то имеют и до нине србие и порицают болгаров от безумие мнит им се да су више били они испрво славни с кралевство и воиска и земла от болгари. Но не ест тако..." /с.50/.

Раич пишет объективнее, он в томе, посвященном болгарской истории, создает храбрых и славных болгарских владетелей, описывает их с общеславянским патриотическим чувством: "Славный оный и страшный греческой империи Симеон краль"[16]. Упрекает он болгар, как и всех славян, в отсутствии знаний: "Но занеже в народе сем учения

и искусства еще с начала и до днесь места не имеют, потому и дела их в забвение пришли" /с.316/. Дает он и интересный коллективный портрет болгарского племени: "Род сей болгарский по природе возрастом средствен: телом крепок, умы неизучен, нравы прост, в вере постоянен, богатстве скуден. Зане ненасытное турское грабление, разными происками все имение их истощило, и по слову Пророчу, и глезни их извили; почему в крайнем убожестве жизнь свою проводят. Главнейшие в Болгарии места, в древния времени бывшия, цвет и славу свою погубили и некоих точию одни остатки остались"/с.316/. Как контрастируют с этим грустным реквиемом слова Паисия: "И от всего славенскаго народа най славни били болгари прво они крстили наиболе земла они освоили и први свети славенски от болгарскй род и язик просиал ..." /с.6/. Уже эти цитаты показывают еще одну общую черту двух литературных историй. Оба пишут с горячей любовью о своем народе, Раич и о славянстве вообще, стремятся восстановить историческую справедливость, Паисий яростным опровержением неправды, многократным повторением своей истины и т.д., Раич - терпеливым тоном описателя и собирателя, демонстрацией фактов, сравнением источников. Оба дают события не в случайном ряде, не просто по хронологии, а в причинно-следственной зависимости. Они стремятся объяснять историческим развитием, несогласием между владетелями, их слабостью или несправедливостью несчастные повороты истории, впрочем, не отказываясь от провиденционализма, от старого объяснения всего злого божественным наказанием за грехи, особенно у Паисия. Но у Паисия и провиденционализм звучит иначе, чем в древних летописях, вера в божественную справедливость дает ему необходимый оптимизм, дает ему силу проповедывать и освобождение, духовное и социальное, для своего народа. Раич видит только будущее просветление народа сербского, свет который принесут ему науки, учение.

Интересные различия между книгами намечаются и при анализе исторического времени и пространства, хронотопа. В центре старых хроник всегда стоит время как субъект исторического процесса, необратимый ход времени является и организующей силой сюжета. Сохраняя экстенсивный сюжет, образуемый сменой событий, фрагментов, образов, оба автора ставят в центр повествования свой народ; историческое пространство их изображения - это древняя и современная ему Болгария у Паисия, южнославянские земли - у Раича. Время у них авторское, прошлое разбирается и прослеживается для того, чтобы поучить, просветить сербский народ у Раича, поднять на борьбу за свою национальную независимость простых болгар у Паисия. Прошлое описы-

вается великим и славным, создается миф о старой Болгарии, миф, который служит и настоящему и ее великому будущему. В область изображаемого времени попадает у обоих авторов и время вечное в превзятых из библии местах, но оно играет скорее роль необходимой рамки, главное и постоянное - изображение настоящего, через призму прошлого, надежды на будущее время, через остро субъективное авторское время у Паисия, объекивно-толерантное у Раича.

Много споров среди ученых вызывало отнесение обоих книг к определенному методу и направлению. О Паисии писали как о барочном авторе /Э.Георгиев, В.Бехинева/, помещали его между Ренессансом и Просвещением, относили даже к романтизму /К.Генов, В.Смоховска/, но чаще и глубже всего доказывался общепринятый сейчас тезис, что он зачинатель Болгарского возрождения. Раич был не только историографом, но и очень уважаемым проповедником, богословом, наконец, поэтом и драматургом. Важное место в сербской литературе занимает его поэма "Бой змея с орлами", в аллегорической форме рисующая борьбу России и Австрии с Турцией. И поэзия и богословские произведения Раича носят безусловно барочной характер. Но сербский исследователь барокко Милорад Павич включает и его историю в свою монографию о барокко, в сербской барочной прозе, по его мнения, излюбленными были "исторические сочинения". Главу, где разбирается история Раича, он называет: "Историческое дело как мемориальный акт, или барочный славизм", а о самой истории говорит: "барочная история с просветительской ретушью"[17]. Раичев культ науки, по Павичу, имеет корни не в общей просвещенности, а в барочном энциклопедизме. Его история ближе к XVII веку, чем ко времени, когда она печаталась, она завершает старую эпоху по стилю и политически[18]. Как нам представляется, ни история Паисия, ни четырехтомное повествование Раича нельзя назвать барочными, отличия особенно ясно прощупываются при сравнении их с их барочными источниками, например, книгой Орбини. У Раича более ясно видны истоки, у Паисия все основательно переработано, переплавлено в новое единство, пережитое, перестраданное. Нет у них ни барочного украшательства, ни стремления удивить, ни разорванности сознания, ни художественных контрастов, присущих барокко. Контраст нового и старого, парадигм старой книжности, чудес, провиденциалистических рассуждений, вечного времени, и нового, просветительского, научного не носит черт барочной разорванности, противоречивости, он присущ всем произведениям переходного периода, всем формирующимся жанрам. Тем более отсутствуют в них признаки романтизма, романтические авторы потом широко

используют сюжеты, образы, мифы, созданные двумя историками, даже идеи и патриотические призывы в эпоху национального подъема, но сами авторы ни в коем случае не дают романтических форм художественного обобщения.

Истории Раича и Паисия - типичные произведения переходного периода книга Раича завершает собой этот переход, "История славеноболгарская" Паисия зачинает Болгарское возрождение. В литературе обе играют большую роль, но Паисий дает образец публицистики, в то время как Раич начинает путь к будущей исторической науке, по этому же пути идет и Паисий. В типологическом отношении книги отличает жанровая общность, в трансформационном процессе обе имеют характерные новые и старые черты, используют старую форму хроники, вливая в нее новое патриотическое содержание. Отличия в тоне, стиле, эмоциях, темпераментах авторов, в образе повествователя, манере изображения героев, сюжетной и композиционной организации, в языке придают историям неповторимое индивидуальное своеобразие, связывают Паисия с новым временем, Возрождением, художественной публицистикой, Раича с Просвещением, исторической наукой, концом переходного времени.

Обе истории имели необычно больше значение в своей родине, четырехтомное повествование Раича меньше переписывалось и распространялось, зато получило множество сокращенных и переделанных изданий. Переписки и переделки Паисия многочислены /более 60/ и известны. В Болгарии особое распространение наряду с историей Паисия получил том Раича, посвященный болгарам, переработанный А.Несковичем: "История на славенобългарския народ и историята на г.Раича и някой исторически книги съставлена и на славяносербския язик списана за синовете на отечество от Атанасиа Несковича", напечатанная "в Будиме граде в 1801 година". Они легли в основу произведений, изданных Хр.Павловичем, Добри П.Войниковым, Атанасом Кипиловским, Ю.Венелином и мн.др. Раич был высоко ценим при жизни и впоследствии Д.Обрадович писал о нем: "Наш Раич, предраго и пречестно име"[19].

Совсем объективно оценивает его Э.Георгиев: "...самый значительный писатель русско-славянской книжовной школы"[20]. Паисий умер в безизвестности, мы даже не знаем точно, когда и где. Но судьба ему сулила бессмертие, его маленькая книга оказалась тяжелее многих других томов. "Паисий е първата значителна личност, която срещаме на прага на новобългарската литература" - пишет Б.Пенев[21]. Его имя и его история приобретают все большую славу после Освобож-

дения и в наши дни. "Демократичните и патриотични традиции на Паисий намират жив отлик и в нашето време - време на велико социалистическо преустройство. И може ли да бъде иначе?"[22] подтоживает академик П.Динеков. И это последний пункт их общности, длительное влияние на историю и литературу славянских стран, широкое распространение и все еще большое значение нашей современности.

С Н О С К И

1. Архимандрит Јован Рајић. 1726-1801, од Димитрија, Руварца, Срем. Карловци, 1901, с.22.
2. Голошин, Вл. /Вл.Николић/. Архимандрит Јован Рајић. Земун, 1904, с.26.
3. Скерлић, Ф. Историја нове српске књижевности. Београд, 1967, с.68.
4. См.Велчев, В. Отец Паисий Хилендарски и Цезар Бароний. Принос към изследване изворите на Паисиевата история. С., 1943.
5. Никитин, С.А. Паисий Хилендарский и современная ему южнославянская историография. - В:Славянское источниковедение. М., 1965, с.3-15.
6. Там. же, с.13.
7. Radojčić, N. Rajičeva hrvatska istorija. - In:Rad Jugoslovenske Akademije, knj.222. Zagreb, 1920, p.123.
8. Скерли , Ф. Цит. соч., с. 68.
9. Пенев, Б. История на новата българска литература. Т. 1, С., 1976 , с. 668.
10. Подробнее Боева, Л. "История славеноболгарская"като литературно произведение. - В:За литературните жанрове през Българското възраждане. С. 1979, с.45-62.
11. Ср. Павић, М., Историја српске књижевности барокног доба /XVII и XVIII в./. Београд, 1970, с.298.
12. Скерлић, Ф. Српска књижевност у XVIII веку. Београд, 1923, с.286.
13. Паисий Хилендарски. История славеноболгарская. Стъкми за печат първообраза Йор.Иванов. С., 1914, с.49.
14. Раич, Й. История разных славянских народов, най-паче болгар, хорватов и сербов. 4.3., в Будиме граде печатана, 1823, с.111.
15. Паисий Хилендарский. Цит.соч.
16. Раич, Й. История разных славянских народов. 4.1, с первого

в.Вене издания напечатана в Санктпетербурге, 1795, с.245.

17. Павић, М. Цит.соч., с.349.
18. Там же, с.350.
19. Цитируется по книге Скерлић, Ф. Српска књижевност у XVIII веку ..., с.238.
20. История на българската литература. Ч.2, Литература на Възраждането. С., 1966, с.25.
21. Пенев, Б. Цит.съч., с.559.
22. Динеков, П. Паисий Хилендарски и неговата История славеноболгарская. - В:Паисий Хилендарски. Славяно-българска история. С., 1972, с.20.

СВЕТЛА СТРАШИМИРОВА
/НРБ/

"НЕДЕЛНИКЪТ" НА СОФРОНИЙ ВРАЧАНСКИ И РЕЛИГИОЗНИЯТ ХУМАНИЗЪМ ВЪВ ФОРМИРАЩАТА СЕ НОВОБЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

Когато възсъздаваме картината на възрожденската ни литература, често се задоволяваме с фактите, без да успеем да разкрием докрай многопосочните социални значения, които стоят зад тях. Може би от това е искал да ни предпази Боян Пенев, който преди повече от 50 години каза, че литературната история е "нещо повече от библиология, хронология и филология", че за да се възстанови живо и автентично културният процес, е нужна "историческа интуиция, тъй както е нужна поетическа интуиция не само на онзи, който твори, но и на онзи, който възприема дадена поетическа красота"[1]. В тези думи, отправени към литературната история /а те могат да се отнесат и към всеки друг вид история/, не се ли съдържа едно предупреждение: да не подменяме живото присъствие на обитателите на миналото с картината на събитийността, която сякаш минава "покрай тях", а "не през тях"?[2] И ако ние действително поставим в центъра на интереса си към Възраждането човека - от преходното време между две културни епохи, ако се интересуваме от ценностните му ориентири, които реално действуват в неговия свят, тогава и познатите културни факти от епохата ще се разкрият в по-нова светлина, с по-нови свои значения. Те ще очертаят пътя на дълбокото светогледно преобразуване на българина на границата с новото време, на смяната в неговото културно подданство... Едно изключително важно методологическо пожелание в тази посока отправи преди няколко години Боян Ничев: да изследваме възрожденската литература аксеологически[3]. А това означава преди всичко да се насочим към извеждане на социално-психологическите значения на литературните факти. В този смисъл и картината на книжовността през Възраждането може да се разгледа като една своеобразна панорама на ценностите, на вкусовете и предпочитанията на възрожденския българин.

Ние твърде малко се занимаваме с темата за любимите четива на българина през XVIII-XIX в., а още по-рядко се питаме какво са му носели те, за да станат предпочитани. Общоизвестен е фактът, че една от любимите книги на българите през XIX в. е "Неделникът" на Софроний, разпространяван под заглавие "Софроние". Но остава в сянка простият въпрос, с какво именно тя е станала търсена и обича-

на. Очевидно за публиката тя е била нещо повече от традиционен наръчник по богослужение. Ако значението на текста й не надхвърляше рамките на обикновена богослужебна традиция, ако по някакъв начин не кореспондираше с насоките и задачите на Възраждането, Софроний не би издал именно нея. Разбира се, той е предпочел да издаде четиво, достъпно и разбираемо за всички, т.е. в духа на познатата проповед. Но твърде голям е неговият размах на просвещенски политически деец, за да ни задоволи обяснението, че само за да се хареса на публиката и да я приучи да чете печатно слово, той издава религиозно-поучителен текст. Ако това е било единственото му съображение, той би могъл да издаде със същия успех Езоповите басни или да състави сборник от различни други светски съчинения, останали в ръкописното му наследство.

Очевидно тук се касае за съзнателен избор на четиво, което просто и достъпно да обяснява на българите именно моралния смисъл на християнството. Нещо повече. Чрез избора на текст /който отвежда към богословските нравствени принципи/ Софроний естествено се вписва в голямото течение на религиозния хуманизъм, характерен за балканските литератури от периода на XVII-XVIII в. Жанрът на популярното поучение е широко разпространен в тях и неговият патос можем да илюстрираме с думите на "новия Йоан Златоуст" на Гърция, епископ Илиас Миниатис, който в края на XVIII в. пише: "Длъжен съм и на учени, и на неграмотни", "уча колкото мога просто, за да разбират всички"[4]. Не означават ли тези думи, твърде характерни както за гръцкия религиозен хуманизъм, така и за цялостното просветно усилие на балканската интелигенция, нещо повече от повик за писане на народен език? Тълкувайки мотива за разбираемост на словото /преди всичко то е божието слово/ в буквалния, чисто езиковия му смисъл, ние оставяме в сянка другата страна: в него се отразява съзнанието на книжовниците, най-често духовници, за нуждата, която има паството им от духовна просвета - разбирана главно като нравствена. Ако се вгледаме в панорамата на балканската книжовност от XVII-XVIII в. и в съдържанието на сборниците със смесено съдържание, съставяни от български книжовници по същото време, ще видим, че в тях преобладават словата на раннохристиянските отци с техния евангелски, нравоучителен патос, с един акцент, който пада върху моралната страна на религията - същия, който откриваме и в "Софрониево". Случаен ли е фактът, че в балканските литератури тъкмо сега, в навечерието на възрожденските процеси, се проявява този вкус към религиозно-поучителното слово и един явен стремеж у формираща-

та се интелигенция да обяснява просто и достъпно моралните ориентири на вярата? Изглежда някак парадоксално. Как е възможно в началото на своето възраждане един народ да има нужда от християнско морализаторство? Не е ли по-естествено едно общество, което се подготвя духовно за своето буржоазно преустройство, да потърси по-подходящи от християнската религия идеологически форми [5]?

Но такъв въпрос може да възникне само по силата на инерцията, с която механично противопоставяме светското на религиозното начало във формиращата се възрожденска култура. Хипертрофирайки значението на светското /действително водещо начало във възрожденската култура/, ние недооценяваме значението на старата, позната форма за диалог с публиката - религиозно-поучителното слово. А именно чрез него новобългарските книжовници са можели да се докоснат до реалния, действен свят от ценности на обикновените миряни. Възраждането е поставяло пред тях задачата да провокират дълбоко преобразуване в духовния свят на човека, да пробудят у него чувство за дълг към бъдещето на формиращата се нация. В същото време обаче пред погледа на духовните водачи се е разкривало нравственото невежество на масата[6]. Моралният хоризонт на религиозното му съзнание е бил тесен, затворен най-често в пределите на битовата практика. Надеждата за сетивното райско блаженство и страхът от вечните мъки в ада са били единствените вътрешни стимули на религиозния човек, в името на които той е спазвал формално и задълженията си пред бога. А това по същество подменя истинския смисъл на благочестието, превръща го в прост ритуал, лишен от духовно съдържание.

Ето какво разказва Софроний Врачански във втория си Видински сборник: Веднъж при него отишъл човек, силно разтревожен за спасението на душата си, защото бил нарушил поста. Свещеникът се опитал да го успокои, обяснявайки му, че не е най-страшно нарушаването на поста, че "ако ги немо человек добрий работи, тому человеку не помага ни пост, ни молба, ами коги убиваш, крадеш, палиш, робиш и девица грабиш, това са най-тежки грехове, що ни убиват душу и тела наши"[7]. Човекът слушал изумен: той бил и убивал, и "палил", и "девица грабил", но си живеел спокойно: като бил малък, родителите му казвали, че само непостенето е грях...

Как ли се е чувствувал "изповедникът" поп Стойко при подобен разговор! От едната му страна е била всеобхватната програма на Паисий, призоваващ към обновление и самосъзнание българите, а от другата - действителността, която ежедневно го е сблъсквала с дъл-

бокото невежество на паството му[8]. Едно невежество, което е невъзможност да проумееш моралния смисъл на собствената си религия. Защото тази религия се е оказала сведена до една низка ритуалност, до простата "сделка" с бога - "давам, за да ми се даде", до първобитния страх за спасението на душата, до консумативното предвкусване на райското благополучие... Затова и не бива да оставяме в сянка въпроса, защо Софроний, тази личност със силно развито политическо зрение, през 1806 г. издава не светско четиво, а сборник с религиозни поучения.

В общата ни представа "Неделникът" по-скоро се свързва с познанието ни за първата новобългарска печатна книга и се превръща просто във факт на суха библиографска информация за човека, макар че в науката сборникът отдавна се изследва откъм извори и идеи[9]; макар и да се подчертава възпитателното му значение[10], ние сякаш забравяме да изясним основния въпрос: къде, в какво е връзката между религиозно-поучителната проповед и задачите на Българското възраждане. За да си отговорим, нека се вгледаме, макар и съвсем бегло, в текста на "Софронието" - своеобразен "мост" между Средновековието и новото време - и ще видим как чрез средствата на старата, позната от традицията форма се върви към осъществяването на задачите на бъдещето.

Надарен с интуиция и исторически усет, Софроний е почувствувал ясно основната нужда на своето време: да се извърши естествено преобразование в съзнанието на народа, да се възпита той в нов граждански дух. Но за да върви към тази цел, духовният водач е трябвало да потърси опорни точки в познати предели - в самата традиционна християнска вяра. Чрез нея е можело да се докосне психиката на обикновения човек, реално действуващите за него ценности да се наситят с ново съдържание, кореспондиращо с потребностите на бъдещето. В словата на Йоан Калека, включени в "Неделника", Софроний е открил една общодостъпна за всички по форма християнска нравоучителна проповед. И тя е трябвало да пробуди стремежа на човек към осмисляне на моралния дълг, насищайки с нови нравствени отсенки отношението към собствения бог. Представата за бога като за един обикновен помощник в практическия живот ще добие нови ценностни очертания: в схващането на човека той трябва да стане морален ориентир, с помощта на който всеки сам да се опитва да различава доброто и злото в себе си: "Всякога да изпитваме ума и сърцето си" - звучи като основен мотив в проповедта. Този призив се онагледява конкретно: "Ако дадем милостиня, да я не даваме, за да ни хвалят

хората, но да я даваме от сърце и милост към сиромасите. Тъй и други добрини да не правим за похвала пред хората[11].

Проповедта в "Софрониево" носи в себе си съпричастието, вътрешното разбиране, което както авторът, така и съставителят преводач и издател имат към своята публика. И то не се изразява просто в грижата за спасението на душите на техните съвременници. Тук по-скоро е уловена необходимостта да бъдат приучени хората да се вглеждат в себе си, критично да се самонаблюдават: обикновеният мирянин трябва да усети, че в крайна сметка благополучието зависи от самия него, от начина, по който гледа на света - от волята, желанието му за труд и практическа добродетел: "Всички желаем да живеем много години благополучно, но знайте, че то всичко е възможно и от нас зависи, от нашите добри работи и дела"[12]. Ако в контекста на традиционното нравствено богословие мотивът за добродетелния начин на живот има смисъла на път за приближаване към съвършенството на бога, то в контекста на възрожденската перспектива познатият императив сякаш утвърждава самостоятелната воля на човека, възможностите му сам да управлява съдбата си и "повратите на благополучието" в нея. "Бог направи человека самовластен и му е дал разум, за да познава доброто и злото, затова, когато прави някой добрини от своя воля, тогава бива похвален от бога, а когато прави добро от насилие, без воля, тогава твърде малко полза има... и така не разпилявайте божиите дарби от себе си, като ума, якостта, добрините..."[13]

Основният патос на четивата в "Софрониево", както и в словата, включени в сборниците със смесено съдържание от XVIII в., е насочен срещу формалното, чисто ритуално служене на бога. "Изпитайте писанието" се откроява като централен призив, очертаващ пътя на истинското самоусъвършенствуване на човека - чрез духовна просвета. А тя преди всичко е нравствена и търси въплъщението си в практически дела. Защото, както е утвърдено от старозаветната традиция: "Вера без дело мъртва есть" /Яков 2:20,26/ - смисълът на добродетелния живот трябва да се измерва с ползата за другите. Такъв е пътят на самата "премъдрост", която е "светла и неповяхва и които я обичат, лесно я виждат, които я търсят, намират я" /Соломон 6:12/.

Свикнали сме да тълкуваме евангелския мотив за премъдростта най-вече като повик за пасивно примирение пред несъвършенството на земния живот в сравнение с вечния. Основания за това ни дава самото схващане за човека от християнската концепция - за неговото нищожество пред бога, за смисъла на живота му тук, на земята, като изкупление. Но ако останем на нивото на това традиционно тълкуване,

когато четем текстовете на нашите книжовници от XVIII в., посветени на нравственото богословие, от погледа ни ще се изплъзнат множество съществени акценти, които именно правят проповедта актуална, обвързана със задачите на Възраждането. Тя наистина тръгва от познатия мотив за нищожеството на човека пред бога. Но в текста на "Софронието" този мотив се превръща не в повод за утвърждаване на пасивната съзерцателност, а в основен аргумент, насочен срещу грандоманията, суетата, срещу нравствената безплодност на празнословието и формалното служене на бога. "Но защо толкова да се въздига человек до небето и да мисли себе си за горен и нещо, а другите хора да осъжда; що е человек? Не е ли като тревата, която изсъхва, не е ли като цвета, който скоро прецъфтява ... не е ли като силна вода, която тече и не се връща вече..."[14] В контекста на популярното неделно четиво мотивът за преходността на нещата - в Еклесиастов дух, идва да утвърди повика към практическа добродетел в реалния живот, защото само тя ще донесе на човека истинската радост - "както на този, така и на онзи свят". Защото почтителният и добродетелен човек "не иска слава и богатство, а всичкият свят го слави и почита и всякога върви подир него честта и славата му и Бог живее в него..." [15] "Сега е време, дорде сме живи, да отворим нашти душевни и телесни очи и да видиме, че ний сме на този свят като на някой панаир или като на нива по жътва... Затова трябва да се трудим както за себе си, така и за всички добрини според силите си"[16]

Следователно Еклесиастовата скептична премъдрост, подхранвана от съзнанието за преходността на земните неща /"на този свят сме като на някой панаир"/, излиза на преден план с "преобърнато" значение: не с онова, което отвежда към примирение, а с онова, което извиква активността на човека, неговото градивно усилие да бъде добродетелен /чрез дела/ - "като на нива по жътва" - през малкото време, което му е отредено. Подобно "преобръщане" се получава и в първия предговор на "История славяноболгарская": "Искаш ли да видиш като на театър играта на тоя свят, промяната и гибелта на големи царства и непостоянството на тяхното благополучие ... чети историята и като разбереш суетата на тоя свят, научи се да го презираш".[17] Мнозина изследователи отнасят този мотив единствено към традицията на първоизточника, към обичайната форма на украса на текстовете с библейски цитати. И по този начин те не виждат дълбоката вътрешна връзка на цитирания пасаж с цялостната Паисиева цел, и дори изтъкват, че звученето му не съответствува на социалния

оптимизъм на Паисий[18]. "На пръв поглед сякаш действително е така: да презираш света не означава да го променяш. Но в контекста на цялостния текст ние виждаме, че самата идея за преходността на благополучието на народите /в духа на Еклесиастовата идея за суетата на света/ е вътрешната предпоставка на Паисиевия оптимизъм по отношение на бъдещето на българите: Мотивът за суетата е необходим, за да обясни обратите на историята. А с това той провокира размисъл и съзнание, че и съвременното им "срамно" настояще не е вечно, че промяната му зависи от самите тях /тъй както в миналото, когато българите са били "славни", бог им е помагал, защото са били активни/. В този смисъл сам по себе си контрастът между срамното настояще и светлото минало у Паисий не би имал оная действена сила върху съвременниците му, ако не се постави в общата рамка на идеята, че светът се променя, че няма нищо трайно /както и "нищо ново"/ под слънцето /Екл.I:7/, защото "Бог погубва и пак възстановява"[19]. И неизмерими са обратите на историята. А в подтекста звучи, че тогавашната съдба на българите не би била същата в бъдеще, ако те истински пожелаят промяната й. Оказва се, че в името на актуалната политическа цел на Паисий - формиране на национално самосъзнание чрез история - скептицизмът на Еклесиат може да се окаже своеобразна опора на социалния му оптимизъм. Необходимо е било само "преобърнатото" тълкуване на мотива за преходността, за да зазвучи той в общия тон на цялостната идеологическа перспектива на "История славяноболгарская". А това по същество показва как българските книжовници от XVIII в. съзнателно са използували познати, традиционни мотиви, насищайки ги с актуални социални значения - естествено са направлявали процеса на духовното преобразуване на българина на прага на новото време.

И така дори най-беглият поглед към текстовете на Паисий и Софроний ни среща с два варианта на актуализиране на познати християнски мотиви в името на възрожденската перспектива: Паисиевата история, очертавайки основните задачи на Възраждането, категорично изисква от българите активно действие, насочено към промяна на настоящето - сам бог би подкрепил тяхното усилие, така както го е правил в миналото, когато ги е закрилял в битките с византийците. На свой ред в името на голямата цел, предначертана от Паисий, Софроний поставя ударение върху нуждата от духовно, нравствено преобразоване на своите съвременници. Провокирайки размисъл за моралния дълг на човека пред бога, той всъщност подготвя вътрешно българина за неговото гражданско пробуждане: Когато патриархалният човек започне

да се замисля - в името на Христа /отначало/ - за своите добродетели и пороци, за своето място и длъжност сред хората, у него започва да се извършва най-съществената промяна - в отношението му към самия себе си. Той започва да осмисля своята отговорност, а тя стои в основата на гражданското съзнание. С времето отговорността ще се развива и проявява в разнообразните форми на осъзнат дълг пред нацията и нейното бъдеще. В този смисъл и пътят на формирането на гражданско съзнание у българина минава през дълбоко преобразуване на неговото простонародно религиозно съзнание.

Но въпросът има и друга страна. Къде, в какво точно от живота на българите намират опорни точки проповедниците на нравствено ориентираното християнство, за да направят прокарваната от тях идея за безкористното служене на бога - което не търси награда /!/ - вътрешно близка до обикновения човек? Очевидно е, че идеалът за честното носене на своя кръст е трябвало с нещо да напомня на българите за самите тях, да се извежда и свързва със собствения им живот, да утвърждава достойнството им за да получи истинска действена сила. Именно затова основното ударение в текстовете се поставя върху възвишения смисъл на "простотата на неизкушените" - в старозаветен и евангелски дух. "Блажени нищите духом, блажени чистите по сърце, защото те ще видят Бога" /Матей, гл.V, 3-5/, е казано в Проповедта на планината и с този мотив се утвърждава всяка недокосната от нравствената развала на цивилизацията първичност. И именно през XVIII в., когато се ражда националният български комплекс за изостаналост спрямо другите напреднали народи, когато се явява елиноманията в най-драстичните си форми и се забелязва "влачането по чуждото" /както се изразява Паисий/, особено важно е било българите да добият самочувствие и съзнание за собствената си ценност; да разберат, че не само с бляскавото си минало има смисъл да се гордеят, но че и те самите като "прости орачи и копачи" носят своя особена стойност, поставяща ги по-високо от прехитрите гръцки "учени и търговци": това е тяхната "простота и незлобивост", а тя именно е вътрешно близка до старозаветния идеал за честното и безкористно служене на бога. Чрез него и Паисий, и съвременниците му от XVIII в. утвърждават реалното достойнство на българите в настоящето - като гаранция за възможностите им да променят бъдещето. Затова и сборниците със смесено съдържание на Йосиф Брадати, Никифор Рилски, Янкул Хрельовски, Стоян Кованлъшки, Йосиф Хилендарец, поп Пунчо и други от XVIII в. изобилстват със словата на ранохристиянските отци Йоан Златоуст, Ефрем Сирин, Ва-

силий Велики и пр., издържани изцяло в дух на евангелско благочестие и възхвала на простотата, "която свети с божествена светлина". Тази простота е издигната в нравствена норма, в символ на достойно носене на своя кръст, което е истинското приближаване към бога. От гледна точка на този старозаветен евангелски идеал са изградени в по-голямата си част и героите на сантименталните повести и романи, които стават любимо художествено четиво на българите от Възраждането. През 40-те - 50-те години на XIX в. нашите книжовници превеждат, печатат и разпространяват широко романите на Кристофор Шмит, Бернанден дьо Сент Пиер, Карамзин и други, към които българската публика проявява изключителен интерес и силно подчертана симпатия към героите в тях - носители на християнска добродетел. Тези герои обикновено с живота си доказват, че само честният и благочестив живот носи на човека най-истинска радост и душевно равновесие. Така например простият живот, лишен от суета и излишества, внушава на бедния овчар от "Благочестие в колиба" на Шмит чувство за сигурност и безпогрешност в избрания път, осветен от примера на старозаветните герои: "Давид ми се чини да е бил по-щастлив, когато е пасъл стадото бащино си в долините и е пял псалмите си, нежели, когато беше цар израилски".[21]

Апологията на простодушния и непретенциозен живот, на необремененото със суета отношение към света на героите от сантименталната проза е изцяло в унисон с евангелския нравствен патос от популярните нравоучителни четива; и по социално положение, по полуприродното си съществуване сантименталният герой е близък до патриархалния българин, все още "неизкушен" от цивилизацията. И в този смисъл той е бил схващан интимно и близко от българската публика, а неговата действена сила се е простирала точно в тия посоки, които са чертаели проповедниците на нравственоориентираната християнска проповед. Очевидно разпространението на християнското морализаторство не остава затворено само в специално предопределените му по жанр четива. То навлиза и в цялата формираща се новобългарска литература до средата на XIX в. - едновременно и под формата на евангелския патос от традицията на нравственото богословие и на просветителската морално-дидактическа тенденция. Откриваме го и в разделите за добри съвети на буквари, и в специалните "душеполезни" книжки, и сред благонравните учения и ученията за длъжностите на човека, сред "огледалата" и "разговорите за сърдечно и душевно образование" и пр., както и сред вече посочените сантиментални повести и романи. Изкуствено би било да търсим точната граница, която отделя тради-

ционно християнство от чисто просвещенското начало в тях. По-скоро самият просвещенски възпитателен патос на епохата е намирал естествено опорните си точки сред познатите форми на етически ориентираната християнска проповед. Защото те именно са били действени и са можели да водят българина по пътя на неговото нравствено преражда-не. Чрез тях "робът, потънал в невежество", е можел "да усвои друг поглед върху нещата и света, да се приравни в домашното си възпитание, в понятията си за чест... с европееца и да извоюва достойното си битие"[21].

Този просвещенски стремеж към изграждане на морални ориентири у човека, кореспондиращи с нуждите на гражданското общество, е тръгнал преди всичко от изграждането на такова религиозно нравствено съзнание, което само да разграничава истинската добродетел от религиозната илюзия - така, както то е формулирано от Кант: "Освен добродетелния начин на живот всичко, което човек прави, за да е угоден богу, е само религиозна илюзия и лъжеслужене на бога".[23] Съпътствуваща и пронизваща отвътре възрожденската ни литература, тази идея е изказана още от Софроний: "Праведний человек не варди закона от суднейший страх или от человеческий срам, но держи закон со свой любов и свой добродетел".[24]

И така задачата за нравственото преобразуване на човека в духа на новото време е стояла в центъра на просветните усилия на духовните водачи от Ранното възраждане. Пътят към нейното постигане естествено е минавал през едно преосмисляне на традиционните християнски ценности - в един морален план. Затова балканските литератури, в това число и българската, ни срещат с една разгърната традиция и силно проявен вкус към нравственоориентираното християнство. Тази тенденция ни дава основание да я определим като своеобразно течение на "религиозен хуманизъм". Характерното за него са не качествено нови моменти в религиозната проповед, а насищането на стари мотиви с ново съдържание, на стари форми - с нови социални функции, очертаващи пътя на едно ново - буржоазно, гражданско по дух изграждане на човека. Като изследваме аксеологически религиозния хуманизъм във формиращата се новобългарска литература, ще можем да възсъздадем процеса на гражданското пробуждане на българина, доколкото този процес е свързан с трансформациите в неговото религиозно съзнание.

БЕЛЕЖКИ

1. Пенев, Б. История на новата българска литература. Т.2. С., 1976, с.547.
2. Гуревич, А.Я. Некоторые аспекты изучения социальной истории. - Вопросы истории, 1965, № 8, с.55.
3. Ничев, Б. Методологически проблеми на българската литературна история. - В:Критика и литературна история, С., 1980, с.304.
4. Δημαρας. Ιστορία της νεοελληνικης λογοτεχνίας. Αθηναί, 1964, σελ. 107.
5. Преди години Г.Гачев посочи този "парадокс"/Ускоренное развитие литературы. М., 1964/, но потърси обяснението му в обективната нужда от изживяване на фазата на религиозно-разсъдъчното начало - тъй както то е зададено в модела на западноевропейския културен развой.
6. Страшимирова, Св. Възрожденската социокултурна трансформация на човека и формиращата се новобългарска литература. Канд.дисертация, С., 1985, машинопис, с.80-116.
7. Софроний Врачански. Поучения и словосказания. Ръкописен сборник № 356, НБКМ, БИА, 1802, с.6.
8. Пак там, с.8, 37, 104, 104а и др.; Ръкописен сборник № 1093, НБКМ, БИА /Втори Видински от 1802/, с.147а, 217, 225а, 316а и др.
9. Петканова-Тотева, Д. Неделникът на Софроний Врачански. Извори и идеи. - Известия на Института за българска литература, 9, 1960.
10. Радев, Ив. Софроний Врачански, С., 1983.
11. Софроние, С., 1923, с.107, 113.
12. Пак там, с.151.
13. Пак там, с.15.
14. Пак там, с.14.
15. Пак там, с.50.
16. Пак там, с.46.
17. Паисий Хилендарски. История славяноболгарская. С., 1972, с.30.
18. Гандев, Хр. Към идейния разбор на Паисиевата история.-Исторически преглед, г.III, 1946-1947, № 3, тръгва от едно чисто формално тълкуване на този възглед: третира го като аскетичен, изцяло "чужд" на Паисий /с.266/. Това е един от централните аргументи, с които доказва тезата си, че уводът "Ползата от историята" дори след "пригаждането му" остава "Идейно чужд на следващо-

то Паисиево изложение, дори противоречащ нему. Този увод може да бъде смятан само като желана ... украса към труда му на Паисий , но не и органична част от собствените му схващания /с.264-264/.

19. Паисий Хилендарски. Цит.съч., с.37.
20. Виж по-подробно Страшимирова, Св., Вкусът към сантименталните четива на българина през Възраждането и проблемът за новото достойнство на човека. - Социологически проблеми, 1985, № 3.
21. Шмит, Кр. Благочестие в колиба, 1853, с.6.
22. Арнаудов, М. Софроний Врачански 1739-1813. С., 1947, с.46.
23. Кант, Е. Сочинения в шести томах. Т.6. М., 1974.
24. Софроний Врачански. Ръкописен сборник № 1093, НБКМ, БИА /Втори Видински/, с.225.

WALTER KOSCHMAL
(BRD)

ASPEKTE EINER KOMPARATIVEN EVOLUTIONSANALYSE: DIE VITEN-AUTOBIOGRAPHIEN AVVAKUMS UND SOFRONIJS VON VRACA

Die Bedeutung von Sofronijs "Житие и страдания грешного Софрония" (etwa 1804 oder 1811-1813) wird in den einschlägigen Analysen primär in den dargestellten Inhalten gesehen. Das Postulat des künstlerischen Wertes erfährt hingegen häufig eine wenig überzeugende Begründung.[1]

Auch jene Analyse, die ausschließlich den Vergleich des bulgarischen Textes mit dem russischen "Житие протопопа Аввакума" (1672/1673) unternimmt, verfolgt die dezidierte Absicht, letzteren als "Muster" für den ersteren auszuweisen. Die These vom Vorrang Avvakums "по глубине чувства" und "по творческой писательской эрудиции" ergibt sich notwendig aus dem genannten Erkenntnisinteresse.

Die primär auf inhaltlichen Parallelen basierende Argumentation des Verfassers folgt ausgetretenen Analysepfaden: Zwei hochrangige Geistliche berichten in autobiographischer Form von ihren Leiden, materiellen Einbußen und wiederholter Flucht bzw. Verbannung, die sie von den Machthabern zu erdulden haben. Diese und viele weitere zufällige Parallelen, etwa die frühen Eheschließungen beider Protagonisten, lassen den Verfasser die These formulieren, Sofronij habe Avvakums Autobiographie gekannt und habe auf sie Bezug genommen. Die in der Objektwelt lokalisierten genannten Gemeinsamkeiten haben mit deren textueller Modellierung freilich wenig gemein.

Wendet sich der Verfasser letzterer zu, so beschränkt er sich auf die üblichen, in der Tendenz freilich richtigen Schlagworte vom Realismus beider das lebendige Individuum in den Mittelpunkt stellenden Vitentexte, die nicht nur in der Integration volkssprachlicher Elemente mittelalterliche Gattungsnormen auflösten und so eine "Brücke" zwischen altem und neuem Literaturtyp schufen.

Das jeweils spezifische Weltmodell und die herausragende literarhistorische Funktion beider Texte, die ihren künstlerischen und evolutiven Wert für die russische und vor allem für die bulgarische Literatur begründen, kann erst die vergleichende Analyse der konstituierten differenten "Semiosphären"[2] beschreiben.

Avvakums Vita rekonstruiert in der Kontinuität altrussischer Poetik noch einmal die Normen der Gattung und des Kulturmodells. Das rekonstruierte System wird aber durch literarische Elemente, die zur nachfolgenden Epoche hinführen, in einer Weise verändert, so daß dieses Übergangsmodell den traditionellen Kanon zugleich zerstört.

Sofronijs Text knüpft in der Evolution insofern unmittelbar an Avvakum an, als er das analoge altbulgarische Vitenmodell nicht mehr rekonstruiert und destruiert, sondern in deutlicher Entgegenstellung durch ein neues Gattungs- und Kulturmodell ersetzt.

1. Transformation des "Житие" (Avvakum)

1.1. Rekonstruktion

Avvakums Vitenmodell ist gemäß der Norm altrussischer Vitenliteratur vertikal strukturiert. Der Heilige und Held des Textes führt in seiner Mittlerstellung ein Dasein an der Grenze zwischen Erde (Menschen) und Himmel (Gott) und siegt schließlich im Kampf mit der Hölle (Teufel) als der hierarchisch niedrigsten Stufe.

In seiner existentiellen Orientierung am semantischen Zentrum des Himmels sucht auch Avvakum zu jeder Zeit[3] das inbrünstige, meist zur Ekstase gesteigerte[4] Gespräch mit und Gebet zu Gott. Ein im Text leitmotivisch wiederholtes Bekenntnis der eigenen Sündigkeit[5] erfüllt die praktische Funktion einer oft selbstzerstörerischen[6] Reue, die eher auf Dostoevskij vorausweist, als daß sie die Vitentradition fortführt. Doch folgt der Autor gerade in der Realisierung dieser praktischen Funktion des Textes als Beichte der grundlegenden Aufgabe altrussischer Literatur schlechthin. Analog zu der in der russischen Vita neuen Ich-Form des Textes bleibt diese praktische Funktion aber auf den Autor und Helden beschränkt.

Dieser erscheint jedoch in den Normen des von ihm selbst rekonstruierten Vitenmodells, in dem die Bibel und theologische Schriften als die einzigen Quellen jeglicher Intertextualität in Zitaten immer gegenwärtig bleiben, als für das eigene Leben nur zum Teil verantwortlich. Alle Handlungen und Ereignisse im semantischen Raum der Erde erfahren ihre Motivierung extern durch die transzendenten Räume Himmel und Hölle.

Avvakum betont deshalb, nicht selten eigener realistischer Darstellung zuwiderlaufend, nicht die Menschen, sondern der Teufel habe alles ihm zugefügte Übel zu verantworten[7]. Auch in den zahlreichen Besessenen des Textes ist der Satan immer gegenwärtig.

Auf der anderen Seite schreibt der Autor in seinem mittelalterlichen binaren Modell jede Rettung[8] und Hilfe[9] Gott zu: Dieser habe es so eingerichtet, daß ihnen ihre einzige Henne mit zwei Eiern

jeden Tag aufs neue über den Hunger hinweghelfe[10]. Er läßt auch die Feinde Avvakums ohne realistischen Grund aus "Furcht vor Gott" fliehen[11]. Das Wunder fügt sich nahtlos in dieses Modell ein[12]. Nötigen Sofronij seine Verwandten zur Ehe[13], so gewährt bei Avvakum Gott der Braut auf ihre Gebete hin, der fast einzig möglichen Aktivität des Menschen, die Ehe mit dem Protopopen[14].

Indem der Autor sein Leben als "Sache Gottes" (божие дело)[15] darstellt, erhebt er es in seinen Teilen und in seiner Ganzheit als "exemplum" zum Gegenstand der religiösen Belehrung. Berichtete Ereignisse und Handlungen tragen ihren Wert nicht in sich: Als Material theologischer Reflexion finden sie ihren Platz in diesem Weltmodell erst in den von ihnen abstrahierenden Verallgemeinerungen[16] und Wertungen nach den Grundsätzen kirchlichen Moralismus[17].

Die Bestimmtheit des Wertmaßstabs rückt die propagierte Ideologie in wiederholten polemischen Ausfällen gegen die Nikonianer, in einer ausführlichen theologischen Einführung und in Avvakums Disputen mit den Patriarchen[18] in den Vordergrund. Die praktische Umsetzung dieser Ideologie wird den Hörern gemäß der betont didaktischen Funktion der Viten in eindringlichen Appellen angeraten.

Avvakum apostrophiert seine Rezipienten als "Hörer"[19] - und nicht als "Leser" wie Sofronij - und rekonstruiert damit die traditionelle fiktive Kommunikationssituation des vorlesenden Mönchs und der zuhörenden Klosterbrüder. Der "старец" Epifanij wird wiederholt als Zuhörer - und Beichtvater - herausgehoben. Somit prägt der kirchlich-funktionale Vitencharakter nicht nur die ideologischen Bedeutungen, sondern auch die abgebildete Kommunikationssituation.

1.2. Destruktion

Die Funktion szenisch-aktueller Kommunikation soll schriftliche Distanz überwinden. Die Dominanz emotional unmittelbarer Rezeption zielt bei allem intendierten Mitgefühl doch nicht mehr auf die "Tränenpoesie"[20] des traditionellen 'житие' ab. Die zahlreichen Wörter mit emotionalem Inhalt und der "sentimentale Ton"[21] resultieren zwar aus der Rekonstruktion des Gattungsmusters, doch destruieren sie durch die Modellierung einer expressiven mündlichen Kommunikationssituation dessen schriftsprachliche Rede und schablonisierte Komposition. Die Verwendung von 'сказ' und 'просторечие' sind zweifellos als Neuerung für die Gattung zu werten.

Die Transformation der traditionellen Komposition läßt sich vor allem an den so zahlreichen metapoetischen Verlautbarungen des Erzählers festmachen. Dieser verdeutlicht dem Hörer wiederholt seine aktuell getroffene Auswahl aus der ohnehin nicht wiederzugebenden

Fülle des Geschehens[22]. Die fehlende Distanz zum erzählten Stoff dient dem Erzähler immer wieder als Vorwand für zahlreiche Digressionen und für das Fehlen einer stringenten Erzähllinie[23]. Die resultierende Erzählstruktur motiviert die Verwendung der neuen Redeformen.

Vinogradov[24] hat dennoch mit Recht die Koexistenz von und Predigtstil behauptet. Dieser Dualismus entspricht exakt der evolutionären Position des Textes zwischen traditioneller Vita (Predigt) - mit verstärkter publizistischer Intention - und mündlich erzählter Autobiographie (сказ), zwischen Rekonstruktion und Destruktion. Dieser evolutionär bedingte Dualismus manifestiert sich aber nicht nur im Stil, sondern in allen Elementen des Textes. Ihm entspricht in der Gestaltung der Hauptfigur die Ablehnung jeglicher Idealisierung: Ihr Leben erlaubt in der Intention des Autors zwar als "Sache Gottes" noch den - vermittelnden - Blick in den Raum des Himmels, doch betont der Autor leitmotivisch seine wenig idealische Schwäche. Er lebt als ‘божий человек’ trotz vereinzelter einschlägiger Äußerngen (да бог грел и без платья)[25] nicht mehr allein in der geistlichen Sphäre des Glaubens, sondern schildert seine Leiden in einem detailliert anschaulichen barocken Naturalismus[26].

Avvakum transformiert das eingangs beschriebene hierarchische Weltmodell der Vita mit dem Raum des Himmels als Zentrum auf eine Annäherung, einen Ausgleich der Räume "Himmel" und "Erde" hin. Mit diesem für den Barock spezifischen evolutionären Fortschritt beendet er die jahrhundertelange Dominanz des bislang zentralen semantischen Raumes "Himmel". Dieser wird nunmehr in einen Dualismus mit dem semantischen Raum des Irdischen und Materiellen, des von der traditionellen Vita nicht dargestellten konkret Faktischen eingebunden[27].

2. Substitution als Evolution (Sofronij)

Sofronij Vracanski knüpft an Avvakums Text insofern an, als er das von ihm rekonstruierte Modell nicht mehr transformiert, sondern durch ein von Avvakums destruktiven Elementen ausgehendes neues Modell substituiert.

Er kann bei dieser für die bulgarische Literatur revolutionären Innovation nicht nur auf die bulgarische Volksvita, etwa des Ivan Rilski, zurückgreifen, sondern vor allem auf ihre spätere Form in den Damaskinen des 17. und 18. Jahrhunderts. Diese zum Lesen und Hören außerhalb des kirchlichen Bereichs bestimmten, häufig folkloristisch gestalteten Texte waren für ein einfaches Publikum gedacht und deshalb in volksnaher Umgangssprache verfaßt. Die Wiedergabe der Heiligenleben orientierte sich nicht länger an den gültigen Kanons,

erfolgte also nicht mehr wie bei dem Patriarchen Evtimij von Tărnovo "po lěpotě", sondern am einfachen Publikum. Der Damaskinar beschrieb den Lebensalltag der Heiligen ganz konkret.

Sofronij folgt dieser Tradition schon darin, daß er in diametralem Gegensatz zu Avvakum an keiner Stelle die Bibel zitiert[28]. Der Raum des Himmels hat nicht nur seine dominante Stellung eingebüßt, er wird in dem 'ЖИТИЕ' des bulgarischen Bischofs Sofronij praktisch nicht mehr dargestellt. In den wenigen Fällen, wo sich der Held an Gott wendet, sucht er nicht das Gespräch mit ihm, will er nicht zu ihm beten, sondern bittet er um Hilfe in aktuellen Notsituationen, apostrophiert er Gott formelhaft[29], so etwa auch - gemäß der Vitenschablone - zu Anfang und Ende des Textes[30]. Auch das im Titel bereits vorgegebene Attribut der Sündigkeit[31] fungiert nur als überkommene Schablone, die - abweichend von der gängigen Forschungsmeinung[32] - die sakralen Kategorien Reue und "Beichte" für diesen Text als völlig inadäquat erscheinen läßt[33].

An die Stelle der Apostrophe an Gott tritt bei Sofronij häufig die Leere: Immer wieder "verzweifelt" er in schwierigen Situationen an seinem Leben[34]. Der Autor betont wiederholt, daß sein Held seinen Kummer niemandem mehr mitteilen kann[35]. Gott als das Zentrum des traditionellen Weltmodells ist eliminiert. Deshalb kann sich Sofronij in seinem Schwur gegenüber dem Sultan sogar auf den Gott der Mohammedaner Berufen[36]. Der Held des 'ЖИТИЕ' sieht sich - entgegen seinen Vorgängern - auch nicht mehr in der Nachfolge Christi, sondern beklagt sich vielmehr darüber, daß er für andere leiden muß[37].

So wie er dafür keine Vernunftgründe finden kann, ist auch seine seltene Thematisierung Gottes ganz von der Ratio bestimmt: Zwar hofft Sofronij am Ende auf den barmherzigen Gott, doch nur deshalb, weil es für diese Hoffnung vernünftige Gründe gibt: er habe seine Eparchie schließlich nicht wegen seiner eigenen Ruhe verlassen[38]. Gott ist an diesen und vergleichbaren Stellen nicht mehr Dialogpartner und Subjekt, sondern wird als Element der Objektwelt wie diese dem Prinzip rationaler Darstellung untergeordnet.

Alle Ereignisse und Handlungen werden im Gegensatz zu Avvakum intern motiviert, d.h. nicht mehr durch Gott bzw. Teufel, sondern allein durch Menschen. Als ein Offizier versucht, Avvakum aus nächster Nähe zu erschießen, mißlingt ihm das "durch Gottes Willen" zweimal[39]. In einer analogen Situation feuert der Sultan, der Sofronij zu töten sucht und unmittelbar hinter ihm geht, einen Schuß ab, ohne Sofronij zu erschießen. Dieser erklärt seine Rettung betont realistisch und rational, wenn er die - bis dahin gar nicht erwähnte - Trunken-

heit des Sultans für den vermeintlichen Fehlschuß verantwortlich macht[40]. Dem Bischof kommt es weder hier in den Sinn, Gott in einen Zusammenhang mit diesem Ereignis zu bringen, noch als ihn zahlreiche Menschen durch ihr Flehen aus dem Kerker und vor dem Tod durch den Pfahl erretten[41].

Die Säkularisierung der Motivationsstruktur erlaubt nur mehr die Hilfe und Rettung durch Menschen, aber nicht mehr durch Gott. In diesem Bewußtsein gibt sich Sofronij gerade nicht dem Fatalismus hin, wie wiederholt behauptet wurde[42], sondern sucht die Rettung seiner Person aus eigener Kraft. Seiner intelligenten Überredungskunst allein hat er es zu verdanken, wenn ihn Aghas, also türkische Feudalherren, aus dem Gefängnis freibitten[43], und der Sultan vorerst davon abläßt, ihn zu erschießen[44]. Eine aktiv angewandte irdische Ratio und Intelligenz und nicht eine passiv erwartete überirdische Hilfe führen Sofronij durch die zahlreichen Gefahren für sein Leben. Sofronij kann die ihn bedrohenden Türken durch geschicktes Ausnützen der Situation aussperren[45], schlägt aber auch dem Sultan die Pistole, mit der er ihn töten will, aus der Hand[46].

Die Listen, zu denen er gemäß seiner Überlebensstrategie greift, gewinnen nicht selten komische Züge, die den Text in die Nähe des Schelmenromans rücken. Auf der Flucht vor den Türken verkleidet er sich wiederholt und gibt seinen Verfolgern als Arzt Ratschläge zur Einnahme von Arzneien[47]. Zur Rettung seines Lebens hat er als Bischof auch keine Bedenken, sich in einem türkischen Harem zu verbergen[48].

Irdisches Leid wird in der "Vita und den Leiden des sündigen Sofronij" nicht mehr - wie bei Avvakum - als für ein Leben im Glauben notwendig akzeptiert, sondern geflohen. Als säkularisiertes Leiden beeinträchtigt es nur das Streben des Helden nach Ruhe und materieller Sicherung. Das Leid, das Sofronij widerfährt, ist - anders als bei Avvakum - keineswegs immer, ja nicht einmal primär durch seinen Glauben bedingt. So wird Sofronij etwa dafür bestraft, daß er in einen undurchsichtigen Handel mit Schafen verwickelt zu sein scheint[49].

Materielle Bedürfnisse wie das tägliche Essen[50], vor allem aber der chronische Mangel an Geld, das Sofronij freilich in seiner Funktion als Bischof eintreiben muß, stehen nun im Vordergrund. Geld übernimmt fast die Funktion eines symbolischen Leitmotivs in der Modellierung des neuen Weltmodells. Als sich Soldaten bei Sofronij einquartieren wollen, bringt er sie mit Geld dazu, daß sie ein anderes Haus heimsuchen[51]. Die Information vom Tod seiner Frau rückt durch den Bericht über zunehmende Verschuldung völlig in den Hintergrund[52].

Die Empirie hat jegliche religiöse Ideologie und jeglichen kirchlichen Moralismus verdrängt.

Der Leser ist nicht mehr der emotional angesprochene Klosterbruder, der zum Heiligen aufschaut, sondern der von der Ratio bestimmte Zeitgenosse, dem der Autor die Gründe seines Verhaltens als hierarchisch nebengeordneter Instanz darlegt. In immer wiederkehrenden Formeln wie "Ами аз що да сторя" [53] wird der Leser in allen Situationen, in denen sich der Held entscheiden muß, zu konkreter Mithilfe ermuntert. Diese zugleich als Rechtfertigung dienenden Verfahren modellieren den Leser in der zu diesem Zweck unabdingbar schriftlich distanzierten Kommunikation als mitdenkende - und nicht mehr als mitfühlende - Instanz.

Die distanzierte Kommunikationsform geht mit zunehmendem Abstand des Autors zum Stoff des eigenen Lebens einher. Dieser wird nicht mehr subjektiv und expressiv in zahlreichen emotional motivierten Diskursen dargestellt. Sofronij berichtet sein Leben objektiv in einem gedrängten, lakonischen und schmucklosen Stil. Im Gegensatz zu der alles Faktische und Zeitliche[54] aussparenden traditionellen Vita unterlegt er seinem gesamten Text programmatisch ein chronologisch geordnetes Gerüst von Fakten und Daten. Die kunstvolle Homogenität und Stringenz von Stil und Komposition verweisen nicht mehr auf eine fiktive erzählende Instanz, sondern auf einen distanzierten Autor.

Die Distanz und Objektivität erlaubt in Opposition zur traditionellen Vita und zur Vita Avvakums erstmals die Modellierung der Vorgänge als komische[55]. Als der Diener des Sultans Sofronij an einem Seil den Baum hochziehen will, um ihn aufzuhängen, mißlingt ihm dies, da der Delinquent auf der anderen Seite das Seil nach unten zieht. So bewegen sich beide auf und ab[56]. In einer anderen Episode wird Sofronij auf der Flucht ergriffen und in grenzenloser Angst um sein Leben vor den durchreisenden Pascha geführt. Dieser aber fragt den Bischof entgegen seiner Befürchtungen und der Erwartungen des Lesers nur nach dem Weg[57].

Um möglicher Bestrafung vorzubeugen, gesteht Sofronij dem türkischen Machthaber jedoch sogleich, daß alle Rajahs, also die nichtislamische Bevölkerung des türkischen Reiches, zu denen er zählt, "ängstlich wie Hasen" seien. Widersetzt sich Avvakum den Machthabern und damit den Feinden seines Glaubens noch ganz dezidiert, wenn er sich etwa weigert, den Sohn eines Voevoden, der sich den Bart abnehmen ließ, zu segnen[58], und nimmt er so bewußt und willentlich die Gefahr seines irdischen Todes auf sich, so ist diese typische Haltung des heiligen 'подрижник' Sofronij fremd. Mit der fortwährenden Furcht

um sein Leben hat Avvakums[59] mutige Haltung (Я не боюсь никово; одново боюсь Христа) nichts mehr gemein.

Bei Sofronij ist an die Stelle der Gottesfurcht die Furcht vor den Menschen getreten. Keine Empfindung bestimmt den Helden so sehr wie die im Text leitmotivisch wiederkehrende Angst um sein Leben. Dieser Substitution entspricht eine analoge Veränderung der dem Helden feindlich gesonnenen Kräfte: Erfährt Avvakum einzig wegen seines Glaubens allein von dessen Gegnern alle Leiden, so verursachen Sofronijs Not die eigenen Verwandten[60] ebenso wie seine Frau, die übrigen Popen[61], der Bischof, die Ältesten[62] oder überhaupt fremde Menschen[63]. Selbst unter den Türken hat Sofronij nicht primär wegen seines Glaubens zu leiden. Die Säkularisierung des Himmelsraums geht also mit jener des Höllenraums einher. Die Dezentralisierung des Weltmodells erfaßt beide Bereiche.

In der ihn ganz und gar bestimmenden Angst ist Sofronij kaum zu Widerstand gegen die Machthaber fähig. Seine immer gleiche Reaktion auf drohende Gefahr ist die Flucht. Jeder Gewalt gibt er aus Angst um sein Leben sogleich nach: Als er geschlagen wird, verrät er sein Geheimnis[64] und ohne Zögern schwört er dem Sultan auf seinen Wunsch hin, die von ihm verheiratete Imkerstochter wieder von ihrem Mann zu trennen[65].

Die Erhaltung seines irdischen Lebens ist Sofronij zum alles bestimmenden Ziel geworden. Sich selbst und sein Leben entwirft er in Substitution des ursprünglichen Zentrums "Gott" als neues Zentrum. Seine Person und sein Leiden stehen deshalb ganz im Mittelpunkt: So muß er betonen, daß ein anderer weniger geschlagen wurde als er[66], so streicht er seine eigenen Verdienste heraus[67], so bewundern ihn die Christen, wenn er sich bei Schnee und eisiger Kälte nach Vraca durchschlägt[68]. Immer wieder aber weist er mit Nachdruck auf den Grad seines Leidens durch die Schilderung von Vorfällen hin, in denen er gerade noch dem Tod oder schwerer Not entgangen sei: Die Türken hätten ihn beinahe (!) erschlagen und auf dem beschwerlichen Weg durch den Wald hätten ihm die Äste beinahe die Augen ausgestochen[69].

Der heilige 'подвижник' der traditionellen Vita, aber auch noch der sich ganz in den Dienst Gottes stellende mutige Held Avvakums sind nicht nur von einem ganz und gar weltlichen Helden, sondern von einem Anti-Helden abgelöst worden.

3. Evolution als Verschiebung der Semiosphären

Für das mittelalterliche Kulturbewußtsein und für das altrussische und altbulgarische 'житие' ist die Modellierung zweier Lebenssphären charakteristisch: der transzendenten und der irdischen.

Während letztere nur als Funktion der ersteren dargestellt wird und ihr keine eigene Bedeutung zukommt, trägt allein die transzendente Lebenssphäre Zeichencharakter, kann sie als organisierte "Semiosphäre" verstanden werden.

Avvakums Vita transformiert dieses binare System in ein dualistisches. Avvakum rekonstruiert die Semiosphäre der altrussischen Vita, zerstört aber ihre ausschließliche Zeichenhaftigkeit, indem er ihr eine eigenständige Semiosphäre der irdischen Welt bei- und nicht länger unterordnet. Die Nicht-Zeichen der mittelalterlichen Vita werden damit bei Avvakum bereits in Zeichen verwandelt. Rekonstruktion und Destruktion bedingen den barocken Dualismus der beiden Semiosphären.

Während Avvakum damit das mittelalterliche Weltmodell abschließt und zugleich das der Aufklärung vorbereitet, knüpft Sofronij an Avvakum bzw. an den von Avvakums Vita verkörperten historischen Typus des 'ЖИТИЕ' an. Sofronij kehrt die hierarchische Binarität der altrussischen bzw. altbulgarischen Vita, insbesondere jene vom Typus der Ivan-Rilski-Vita des Patriarchen Evtimij, über den Dualismus Avvakums als evolutionäre Zwischenstufe um. Dabei geht er aber noch einen Schritt weiter. Er ordnet der nunmehr eindeutig dominanten irdischen Lebenssphäre nicht mehr die transzendente unter. Doch bleibt Sofronijs Text auch bei der Zerstörung des Zeichencharakters der ursprünglich allein zeichenhaften Sphäre noch nicht stehen: Der transzendente Raum wird im Grunde völlig aus der von Sofronij dargestellten Semiosphäre ausgeschlossen[70]. Der transzendente Raum wird zum nicht-semiotischen Raum.

Gott ist damit als religiöses und ethisches Zentrum verlorengegangen. Daraus resultiert eine, Züge der modernen Literatur tragende, Orientierungslosigkeit des Helden. Avvakum kann deshalb in seinem festen Koordinatensystem der Werte noch dezidierte Urteile fällen. Sofronij aber enthält sich in seiner Objektivität jeglicher Wertungen[71] und muß sich ihrer enthalten, weil er das alte Wertsystem negiert hat und kein neues bereitstellt.

Das bedeutet aber, daß der Text nicht alle Elemente der Vitenkonzeption Avvakums substituieren kann: Polemik, Didaktik, der gesamte kognitive Bereich der Reflexionen und Abstraktionen bleiben aus dem Text Sofronijs ausgeschlossen. Diese Nicht-Zeichen des autobiographischen Textes verwandeln sich jedoch in Zeichen einer neuen Semiosphäre, die in deutlicher Opposition zur ersteren steht. Sofronij hat ja auch zahlreiche Predigttexte gesammelt und bearbeitet, didaktisch-polemische Schriften, die er am - kirchenslawisch geprägten -

Ende (!) seiner Vita bereits ankündigt. Diese in Sprache und Weltmodell an der altbulgarischen Literatur anknüpfenden Texte rekonstruieren somit die zu Beginn der Evolution allein dominante Semiosphäre. Die beiden bei Avvakum in einem Text dualistisch aufeinander bezogenen Semiosphären verteilen sich somit bei Sofronij auf verschiedene Texte bzw. Textgruppen. Deshalb bleibt der geistige Werdegang des Autors aus seiner Lebensbeschreibung ausgespart.

4. Evolutionäre Kontinuität vs. Dominanz "primärer" Stilmerkmale

Mit seinem 'ЖИТИЕ' setzt Sofronij Vračanski der neueren bulgarischen Literatur zweifellos erst einen Anfang. Im Unterschied zu dem Russen Avvakum konnte er auf keine kontinuierliche literarische Evolution Bezug nehmen. Er schließt mit seinem Werk dennoch an jene Evolutionsphase an, die diesem unmittelbar vorausgeht, an den Barock. Zwar hat der Barock in Bulgarien keine Ausformung in einem bedeutenden literarischen Werk erfahren; in Rußland findet er aber in der Vita Avvakums seine dichterische Realisierung.

Diese komplementäre Relation verdeutlicht, daß es in der bulgarischen Literatur keine Evolutionsphase gibt, die altbulgarische Gattungen und Texte aufgreifen und damit eine Kontinuität zur neubulgarischen Literaturentwicklung konstituieren würde. Der russische Barock setzt sich hingegen in seinen parodistischen und dualistischen Strukturen dezidiert von der altrussischen Poetik ab. Zugleich entwickelt er diese in einer Weise weiter, daß die neurussische Literatur direkt daran anknüpfen kann.

Eine gewisse Stellvertreterfunktion für den Barock kommt in der bulgarischen Literatur der, mit der Epoche des Barock in den slawischen Literaturen immer korrelierten, Volksliteratur in der Gattung der Damaskinen zu. Sofronij stellt sich mit der Poetik seiner Autobiographie wohl nicht zufällig in die Tradition dieser Gattung, die durch eine starke Affinität zur Folklorepoetik charakterisiert ist.

Dennoch fehlt der bulgarischen Literatur die Mittlerfunktion der "sekundären" Epoche des Barock. Gerade die Stellung der Autobiographie Sofronijs in der Evolution macht deutlich, daß in der bulgarischen literarischen Entwicklung der altbulgarischen Poetik, einem "primären" Stil, die Poetik der neubulgarischen Literatur der Aufklärung wiederum ein "primärer" Stil, entgegengestellt wird.

Evolution manifestiert sich hier im Unterschied zur russischen Literatur nicht als kontinuierlicher Wechsel von "primären" und "sekundären" Stilen, sondern als unnatürliche Opposition similarer "primärer" Stile. Das Fehlen des Barock als "sekundärer" Epoche zu

Beginn der bulgarischen Literatur sollte für die Bedeutung "sekundärer" Stile in der literarischen Evolution weitreichende Folgen zeitigen[72].

Damit werden die völlig unterschiedlich verlaufenden Entwicklungen der russischen und bulgarischen Literatur miteinander korrelierbar. War die bulgarische Literatur gegenüber der russischen bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts zweifellos zurückgeblieben, so versteht es Sofronij, seine Nationalliteratur mit diesem einen Werk wieder an die slawische literarische Evolution heranzuführen. Seine Vita zeigt eine deutliche Affinität zur Epoche der Aufklärung und zu Romangattungen wie Abenteuer- und Schelmenroman, die auch in Rußland zu Beginn des 19. Jahrhunderts in großer Zahl entstehen. Die bulgarische Literatur konnte allerdings aus literarhistorischer Notwendigkeit mit diesem gewaltigen evolutionären Vorstoß nicht Schritt halten und mußte sich zunächst außerliterarischen und literarischen Einzelaspekten der Aufklärung zuwenden.

A N M E R K U N G E N

1. Rusev, R. The Autobiography of Sofronij Vračanski. - In: To Honor Roman Jakob son, Vol. 3. The Hague, Paris, 1967. Rusev, R. Za vaznikvaneto, ezika i stila na avtobiografijata na Sofronij Vracanski. - In: Ezik i literatura, No. 3, 1971. Boeva, L. Kategoriata vreme v "Žitie i stradanie na grešnija Sofronij". - In: Ezik i literatura, No. 3, 1975. Boeva, L. Tipologičeskij relef avtobiografičeskoj povesti v slavjanskich literaturach (Protopop Avvakum, Dosifej Obradovič, Sofronij Vračanskij). - In: Slavjanska filologija, No. 16, 1978.
2. Unter "Semiosphäre" versteht Lotman, Ju. O semiosfere. - In: Struktura dialoga kak princip raboty semioticeskogo mechanizma. Tartu, 1984, S. 6, ein "semiotisches Kontinuum", das semiotische Bildungen verschiedener Typen und Ebenen umfaßt.
3. Avvakum. Žitie protopopa Avvakuma im samim napisannoe i drugie ego sočinenija. Moskva, 1960, S. 90.
4. Ibid., S. 60 f.
5. Ibid., Ss. 60, 71, 86, 90, 106, 113, 115.
6. Ibid., S. 113.
7. Ibid., Ss. 62, 66, 68, 89, 95.
8. Ibid., S. 83.
9. Ibid., S. 70.
10. Ibid., S. 78.

11. Ibid., S. 68.
12. Ibid., Ss. 61-62.
13. Sofronij Vračanski. Žizneopisanie, 1947, S. 21.
14. Avvakum. Op. cit., S. 60.
15. Ibid., S. 92.
16. Ibid., S. 86.
17. Berman, B. Čitatel' žitija (Agiografičeskij kanon russkogo srednevekov'ja i tradicija ego vosprijatija). - In: Chudožestvennyj jazyk srednevekov'ja. Moskva, 1982, S. 168 f.
18. Avvakum. Op. cit., S. 101 f.
19. Ibid., Ss. 90, 108, 121.
20. Berman, B. Op. cit., S. 168.
21. Vinogradov, V. K izučeniju stilja protopopa Avvakuma, principov ego slovoupotreblenija. - In: TODRL XIV, Leningrad, 1958, S. 375.
22. Avvakum. Op. cit., S. 67.
23. Ibid., S. 82.
24. Vinogradov, V. Op. cit., S. 371.
25. Avvakum. Op. cit., S. 72.
26. Ibid., S. 72. Demin, A. Real'no-bytovye detali v žitii protopopa Avvakuma (k voprosu o chudožestvennoj detali). - In: Russkaja literatura na rubeže dvuch epoch (XVII-načalo XVIII v.), 1971.
27. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch Hunt, P. The autobiography of the archpriest Avvakum: the outer limits of the narrative icon. Ann Arbor, London, 1980, S. 302, die allerdings bereits die Dominanz des Mikrokosmos (Mensch) über den Makrokosmos (Gott) postuliert. Hunt stellt vor allem weitere Überlegungen zur Transformation der Vitengattung in Avvakums Autobiographie an, Ss. 302, 321, bes. 302-329.
28. Sofronij war natürlich mit religiösen Schriften wie dem Psalter oder dem Stundenbuch bestens vertraut vgl. Dylevskij, P., A. Robinson. Sofronij Vracanskij. Žizneopisanie. Leningrad, 1976, S. 105 f; Gesemann, W. Zur bulgarischen Wiedergeburt: Diachronie, Synchronie, Dinamik. - In: 1300 Jahre Bulgarien. Studien zum I. Internationalen Bulgaristenkongreß, Sofia, 1981, Teil 1. München, 1981; allgemein zum kulturgeschichtlichen Kontext seines Werks vgl. Roth, J. Zwischen Tradition und Innovation: Sofronij Vracanski, ein früher bulgarischer Aufklärer. - In: Festschrift für Wilhelm Lettenbauer zum 75. Geburtstag. Freiburg i Br., 1982.
29. Sofronij Vračanski. Op. cit., S. 28.
30. Rusev, R. The Autobiography..., S. 1687, hat darauf hingewiesen, daß der Titel sowie die Anfangs- und Schlußpassagen des Textes

kirchenslawisch geprägt sind.

31. Sofronij Vračanski. Op. cit., Ss. 38, 51.
32. Boeva, L. Tipologičeskij..., S. 92.
33. Rusev, R. Za vaznikvaneto..., S. 65.
34. Sofronij Vračanski. Op. cit., S. 33: "И аз молчах, почто бех отчаял себе от живение".
35. Ibid., S. 22: "Ами кому да скажа тая скорб мою?...".
36. Ibid., S. 34.
37. Ibid., S. 35.
38. Ibid., S. 51.
39. Avvakum. Op. cit., S. 61.
40. Sofronij Vračanski. Op. cit., S. 34.
41. Ibid., p. 31.
42. Feuillet, J. Sofroni Vračanski. Vie et tribulations du pêcheur Sofroni. Sofia, 1981, S. 50.
43. Sofronij Vračanski. Op. cit., S. 29.
44. Ibid., S. 34.
45. Ibid., S. 20.
46. Ibid., S. 33.
47. Ibid., S. 42.
48. Avvakum. Op. cit., S. 105, rügt seine Söhne eben dafür, daß sie zur Rettung ihres irdischen Lebens dem wahren Glauben an Gott abschwören.
49. Sofronij Vračanski. Op. cit., S. 27.
50. Ibid., S. 44.
51. Ibid., S. 43.
52. Ibid., S. 26: "Леже болна шест месеци и престави ся. Нападна ни и другая харч (..)".
53. Ibid., S. 29.
54. Vgl. Boeva, L. Kategorijata..., S. 42: "Изменяемостта на художественото време в съчинението на Софроний, неговата многообразност и подвижност съответстват по-скоро на нашите съвременни представи за времето и в това се заключава основното отличие на Софроний от старата традиция" - In ihrer für die Forschung grundlegenden vergleichenden Untersuchung der Autobiographien Avvakums, Obradovičs und Sofronijs stellt Boeva, L. Tipologičeskij... die poetischen Parallelen in einem Maße heraus, daß nicht selten die freilich wesentlichen Unterschiede unkenntlich werden: So behauptet die Verfasserin etwa, daß alle drei "Novellen" Züge der Beichte und des Pamphlets ebenso verbinden, Ibid., S. 92, wie "philosophische Diegressionen", Ibid., S. 95 f. Die poetische und

evolutive Spezifik von Sofronijs Autobiographie liegt aber wohl doch in der Negation des Beichtcharakters und im Fehlen abstrahierender Abschweifungen.

55. Rusev, R. The Autobiography..., S. 1684 f. Rusev, R. Za vaznikvaneto..., S. 65.
56. Sofronij Vračanski. Op. cit., S. 33: "Он тегляше нагоре, ала и аз теглях надолу (..)".
57. Ibid., S. 23.
58. Avvakum. Op. cit., S. 62.
59. Ibid., S. 88.
60. Sofronij Vračanski. Op. cit., S. 21.
61. Ibid., S. 27.
62. Ibid., S. 30.
63. Ibid., S. 33.
64. Ibid., S. 29.
65. Ibid., S. 34.
66. Ibid., S. 29.
67. Ibid., S. 30.
68. Ibid., S. 36.
69. Ibid., S. 40.
70. Die Modellierung konkreter Fakten anstelle von abstrakten Begriffen schlägt sich auch in der bewußten und oft höchst individuellen Wortwahl nieder vgl. Rusev, R. The Autobiography..., S. 1690. Sofronij meidet dabei Sprachschablonen, Rusev, R. Za vaznikvaneto..., S. 67.
71. Rusev, R. The Autobiography..., p. 1688.
72. Die "sekundäre" Epoche der Romantik fehlt in der bulgarischen Literatur praktisch völlig, und noch der Symbolismus dürfte stärker realistischen und "primären" Traditionen verpflichtet sein als etwa der russische Symbolismus.

ИЛИЯ ТОДОРОВ
/НРБ/

ЙОРДАН ХАДЖИКОНСТАНТИНОВ-ДЖИНОТ В РАЗВИТИЕТО НА БЪЛГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА

Като писател Хаджиконстантинов-Джинот се изявява в средата на миналия век. Произведенията му - диалози, стихотворения, пътеписи, публицистични творби - са обнародвани предимно на страниците на "Цариградски вестник" - единственото по онова време българско периодично издание. Онова, което прави най-силно впечатление в случая, е, че той дебютира самоуверено и успешно, а след това творческата му активност постепенно намалява.

Започнал през есента на 1850 г. с една кратка дописка за състоянието на учебното дело в родния му град Велес, в течение на следващата 1851 г. Джинот публикува в "Цариградски вестник" 13 свои произведения: диалозите "Минерва и девет музи и Остримеч се разговарает ради изгубена България", "Разговор или прави человек" и "Седум возрости человечески", стихотворенията "Рай божий", "Дионисий Вакхо" и "Труд ми е името"; статиите с морално-философско, гражданско-патриотично или учебно-просветителско съдържание: "Бог", "Сновидение или истинословие", "Учение у Скопското училище", "От осум части слова", Художнословний чин", "Огледало изображенности" и "Венец первий".

През 1852 г. се появяват стихотворенията му "Плач на Скопското училище многотрудное" и "Аврора", диалозите "Педагогизъм за българските деца" и "Обичаи в Долной Мизии или Западной Болгарии", както и статиите "О церковном или славянском язику", "Ъ, Ѫ и Ѣ - литери болгарски", "Мечтание доброе жребие", "Хронология", "Българска писменост" и "Обичаи славянски". През 1853 г. Джинот публикува статиите "Ответ г.С.Радулову" и "Что е юрук? Ответ вторий г.С.И. Радулову" и дописката "Скопско училище неумрено", но от едно съобщение в същия "Цариградски вестник" научаваме, че той е приготвил за печат драмите "Фиал Сократов" и "Дионисий тиран, Дамон и Фидиас ради приятелство", както и "Хронология в 10 периода до 1524 г.", "Книжица песен песней царя Соломона" и други.

През 1854 г. е обнародван диалогът му "Двама денгубци..." и започва да се печата /пак в "Цариградски вестник"/ обширното му описание на градовете Скопие, Велес, Прилеп, Кратово, Битоля и на селата, разположени в областта Скопска Черна гора, което продължава

да излиза до есента на 1855 г. По това време Джинот се увлича в събирането на старобългарски ръкописи и излиза със съобщения за някои свои находки в "Цариградски вестник" /1854, 1855, 1859, 1860/, "Гласник Српског ученог друштва" /1856, 1858/ и "Български книжици"/1859/; същевременно продължава и статистическо-етнографските си проучвания, като публикува през 1859 г. в "Цариградски вестник" няколко нови описания: "Статистическо описание на Дебърска река в Стара България", "Статистическо описание на Велешка околия, Кръстчова, Охрид и Битоля", "Статистическо описание, споменик за села, називаемии Мориево, Прилепско". Но той все още не се е разделил и с литературата - през 1856 г. изпраща за обнародване в "Гласник Српког ученог друштва" стихотворението "Горка чаша княз Лазара - последна тайна вечеря" и диалога "Србия шатается в земел своих", а през 1859 г. помества в "Цариградски вестник" стихотворенията "Припев още от язичества болгарскаго в Македония" и "Женитба Ива Меглена болгарска войвода в царствованието царя Шишмана".

Както за останалите български писатели от онази епоха, така и за Йордан Хаджиконстантинов-Джинот литературата е едно от средствата на борбата за национално възмогване - неразделна част от цялостната му родолюбива дейност. Ето защо творчеството му може да бъде разбрано и оценено само на фона на неговата биография. Роден около 1820 г. в град Велес, Джинот споделя съдбата на повечето любознателни младежи от този край: завършил килийното училище в родния си град, 15-годишен той отива да учи във взаимоучителното училище в Самоков, а малко по-късно жаждата за по-високо образование го отвежда в гръцката гимназия в Солун. Днес не знаем колко време е останал в Солун и дали е завършил пълния курс на гимназията. От 1838 г. Джинот вече започва своята народопросветна апостолска мисия като учител в родния си град Велес. Сам той отбелязва по-късно: "На лето 1838 бех момче от 18 години, оттогава почех да любим родат наш български и се превручих на божия промисъл, но без да престанем да сум гонител прелажливите гречулии, с восхищенност почех да опровергавам нихните лукавства и неправди." Всъщност оттогава започват и неговите преследвания. Наклеветен от гръцкия владика Игнатий и велешките чорбаджии пред турските власти, той бил принуден да затвори училището и да напусне града /заминал за Солун, после за Света гора, прекарал известно време на островите Хиос и Патмос/. Междувременно през 1841 г. на мястото на починалия владика във Велес бил назначен чрез подкупи и лукавства младият Теоклит, също грък. Обнадежден, Йордан Хаджиконстантинов-Джинот се завърнал и отново отво-

рил училището, но отново му било забранено да учителствува; той пак напуснал родния си край и пак се заскитал - този път във Влашко и Белград.

През 1848 г. Джинот бил поканен за учител в Скопие, където останал близо десет години /именно с този период се свързва неговата най-активна и най-плодородна литературна дейност/. Но и тук преследванията не закъсняват. Наклеветен като руски шпионин и като бунтовник, той е принуден да се крие и в края на краищата през 1857 г. напуска Скопие и заминава за Белград при своите приятели от Дружеството за сръбска словесност, с които е установил една година преди това редовна кореспонденция. През следващите няколко години по поръчение на Дружеството за сръбска словесност Джинот обикаля Западна Македония, за да издирва стари книжовни паметници, известно време учителствува в Прилеп, а в началото на 1860 г. се завръща в родния си град Велес. Той трябва да получи най-после възмездието за дългогодишната си родолюбива дейност! Този път обвинението е много добре обмислено и изплъзването е невъзможно - наклеветен от гръцките владици пред самия Къбръзлъ Мехмед паша, великия везир, през есента на 1860 г. Джинот е арестуван и след жестоки изтезания в затворите във Велес, Прилеп, Битоля и Солун е изпратен на заточение в Мала Азия. В едно обширно автобиографично изложение до Никола Тъпчилещов от 12 април 1863 г., озаглавено "Гонение и страдание за честно имя болгарское", след като изрежда преживените морални и физически страдания, той заявява: "Велико мучение 2 1/2 години от скудост, от самота, от хули, от препири, върху мене е бил пакров жалование, плач, туга и смерт. Наконец удар ме найде, щех да умрам, който живим не за мене, но за името на превъзлюбленаго ми рода болгарскаго." Освободен благодарение на застъпничеството на Н.Тъпчилещов и други видни представители на цариградската българска колония, през 1863 г. Джинот се завръща в родния си край, където по-късно възобновява учителската си професия. Той обаче не се връща към активната си литературна и публистична дейност. При все че живее още две десетилетия /до 29 август 1882 г./, през целия този период Джинот публикува само една единствена творба - стихотворението "Река Вардар" /в притурката на в."Македония" от 19 април 1869 г./ - и то с дискретния подпис: И. Х. К.

Стигаме до интересния и неизяснен досега въпрос: защо Йордан Хаджиконстантинов-Джинот се отказва толкова рано от литературата? Ако не познавахме безкомпромисния му характер и беззаветното му родолюбие, можехме да допуснем, че в случая си е казал думата стра-

хът от повторно заточение, а може би и разочарованието от тежката и неблагодарна дейност на общественото поприще. Възможно е, разбира се, тези два факта да са изиграли известна роля; едва ли е без значение и прекараното тежко заболяване, за което се споменава в писмото му до Н.Тъпчилещов от 12 април 1863 г. Но дълбоката, същностната причина трябва да се потърси, струва ми се, другаде - в обстоятелството, че с книжовната подготовка, която е имал, с цялостната си литературно-естетическа нагласа, Джинот е могъл да се изяви на българския литературен хоризонт тъкмо в началото на 50-те години, непосредствено след Неофит Бозвели и малко преди Г.С.Раковски, като че ли за да продължи делото на първия и да подготви почвата за появата на втория. Лишен от системно образование, откъснат от водещите центрове на българския литературен живот, той не е успял да се приспособи към новите изисквания, наложени от бързите темпове на литературното развитие. Физически Джинот надживява Ботев и Каравелов, но като писател е останал на нивото на българската литература от началото на 50-те години. При това положение не е трудно да си обясним оттеглянето му от активна литературна дейност през 60-те и 70-те години; както видяхме, дори през втората половина на 50-те години той почти не създава художествени произведения.

И по форма, и по съдържание произведенията на Джинот са тясно свързани с творчеството на Бозвели и Раковски. Не е случаен, разбира се, фактът, че и тримата имат определени предпочитания към едни и същи литературни жанрове: диалози, стихотворения, публицистика. Особено показателен е интересът им към диалогичния жанр, чието развитие е най-тясно свързано с тяхното творчество.

Както при Бозвели и Раковски, идейно-тематичният център в творчеството на Джинот е любовта към България и българския народ. Всъщност това е една от основните идейно-тематични линии в развитието на българската възрожденска литература - линия, очертана още от Паисий, преминала без прекъсване в творчеството на всички наши възрожденски писатели, доразвита с особена сила от Бозвели и Раковски, и достигнала своя най-висок връх в творчеството на Христо Ботев. Още първата публицистична изява на Джинот - статията "Бог", поместена в "Цариградски вестник", бр.44 от 22 юли 1851 г. - е изцяло посветена на тази тема. "Поистине нема по величество от българин - подчертава той. - Българин чрезмерно ради, оре, сее, търгуе, воинствуе, верност има, гостолюбие, страх божий, почитание своего царя и всичко, колкото що е указано богу и царю. Ради това аз съм българин и моето благородно българство не ма допуща да не бидам

добр." Истинският българин според Джинот е олицетворение на висши добродетели: "Прави българин не лажи, не завидуе, не денгубуе, не лицемерствуе, не блудуе, за печена kokoшka верата не разменуе." Подобно на Паисий Джинот заявява: "Българин е срамота да се отрицава от свойот род и язик."

Любовта към България и към българския народ преминава през цялото творчество на Джинот. В последното си стихотворение "Река Вардар", обнародвано в притурката на в."Македония" от 29 април 1869 г., той заявява:

Македония, страна толко славна,
българска е от веки, отдавна.

Не вервайте странни списатели,
они си са своеласкатели;
нищо право за нас не писуват,
болгарство они заривуват.

Но хайдете дружно да търгнеме
ми българи да загърнеме
в едно писмо обща писменца,
во вси школи една спомощница.

Както при повечето възрожденски писатели любовта към България и към българския народ у Джинот не е просто литературна тема - тя е негова съдба, ръководно начало на целия му живот. В своята дописка, изпратена от заточение до редакцията на "Цариградски вестник", той споделя: "Законат ме е учил нашето болгарство више мене да любим; любовта ме сотвори да сум деятелен, деятелността ми породи ревност, за да учам нашите болгарски юноши, от кои добих чест и похвална живот" /г. XI, бр.24 от 10 юни 1861 г./. А в полемичната си статия "Ответ г.С.Радулову" Джинот, укоряван задето си позволил да нарече българите от Скопие и Велес "скотове", заявява: "Е! Мой сладкий брате С.Радулов! Аз чини ми се милион пути от ваша милост повече любим болгарского нашего народа, а и всякого просвятеного и непросвятеного." И ако все пак е дръзнал да изрече обидна дума по адрес на своя народ, то е тъкмо защото силно, до болка го обича, защото от все сърце желае неговото пробуждане от дълбокия сън на невежеството. Любовта на Джинот към българския народ проличава дори в такива публикации като "Статистическо описание, споменик за села, називаемии Мориево, Прилепско" /"Цариградски вестник", г.X, бр.480 от 21 ноември 1859/, където би трябвало да се говори с безпристрастния език на цифрите: "Мориевски болгари - четем тук - от вси свещеномученици по-

вече мука трпат, они са милостиви, щедри, но турци и калугери и денгубци ги глодаят." Подобни отстъпления Джинот прави и в други свои пътеписи.

Темата за любовта към България и към българския народ в творчеството на Джинот, както у Бозвели и Раковски, тясно се преплита с темата за народната просвета. Най-ярко това проличава в неговите диалози. Например в "Минерва и девет музи и Остримеч се разговарает ради изгубена България" /"Цариградски вестник", г.I, бр.48 от 18 август 1851 г./ богинята на мъдростта и деветте музи се появяват, за да надарят България с плодовете на просвещението и културата. Патосът на Джинот тук е насочен срещу немарливите към учение българи. Остримеч, който в много отношения напомня Сина от диалозите на Бозвели, изповядва: "Аз съм българин, но ся мучам от моите братя, защото не любат наука и просвещение." Подобно на Бозвели Джинот въвежда в диалога образа на България, която изразява своето огорчение от българите, ограничаващи се с най-елементарно образование: "Благодарим вас, о, великоможна государино! Но не знаем какво да устроям и да основам учения и училища; защо не седат моите българи да учат. Малко колко да пишат опаку ке принаучат, после ке се возвишат, ке се предадат во глупости и несовршени художества живеят како миш во смрдлива руда /дупка/ во стените и мислат от слепотата да нема друго по-сладко." Дори в случаите, когато темата на диалозите е по-широка, основната идея пак се свежда до необходимостта от народната просвета. Например в "Разговор или прави человек" /"Цариградски вестник", г.II, бр.53 и 54 от 22 и 29 септември 1851 г./, където се обсъжда въпросът, какъв трябва да бъде образцовият член на обществото, тази идея подчертава в края на произведението Добролюб: "Но да наставиме нашите чада по путо на истината и во добро учение и мудри учители. Поне барем чадата наши да се научат." В анонимния диалог "Училище и учение", който по всяка вероятност принадлежи на Джинот /"Цариградски вестник", г.II, бр.93 от 26 юли 1852 г./, още в самото начало един от героите заявява: "Человек само человек како е от матере роден това се зове и скоти от матере са родени. Но человек догде е мало дете нужно е да се преобрази в человек с наставлением в науках."

Темата за народната просвета заема централно място и в стихотворенията на Джинот "Рай божий" /"Цариградски вестник", г.II, бр.55 от 6 октомври 1851 г./, "Плач на Скопското училище многотрудное" /"Цариградски вестник", г.II, бр.68 от 19 януари 1852 г./ и "Аврора" /"Цариградски вестник", г.II, бр.88 от 21 юли 1852 г./. В

първото стихотворение авторът е изказал радостта си от напредъка на училищата в различни български градове: Габрово, Копривщица, Панагюрище, Сопот, Карлово, Трявна, Казанлък, Свищов, Калофер, София, Котел, Пловдив, Пазарджик, Самоков и Скопие. Второто стихотворение е вече в друга гама - тук се разкрива мъката на народния учител, подложен на несправедливи преследвания, и готовността му да продължи трудния апостолски път, предначертан от съдбата. За поезия в истинския смисъл на думата, разбира се, не може да се говори; касае се по-скоро за една лична изповед в стихотворна форма:

Нищо зло не сотворих,
но ся трудих и ся борих
училище да отворим,
незнанието да изгоним.

Но аз паки ще ся трудим,
чадото ти ще го будим...
още по-добре ще го учим,
ако страдам, ако се мучим.

Страданията на Джинот са били наистина големи и той не се стеснява да посочи своята издръжливост за пример на сънародниците си. "Чадо болгарско! - заявява той в краткия послеслов към стихотворението - нека ти служи овая песня за пример добротелений; щото и ти да терпиш како мене." В третото стихотворение Джинот отправя пламенен призив към съвременниците си да излязат от мрака на невежеството и да поемат светлия път на просветата:

Още ли во мрак ще будете!
Приидете овде и разсудете!
Ето свещта запалете.
очите ваши отворете.
Жал ми е слепи да ви гледам,
за вас плачам, горко ридам.
Запалете свещта и видете!
Срам имайте, разсудете!

И т.н.

Темата за народната просвета е застъпена в една или друга степен в цялото творчество на Джинот: освен в диалозите и стихотворенията тя се среща също в пиесите и особено често в статиите. Джинот използува всеки случай, за да подчертае необходимостта от народна просвета. В своя "Ответ вторий г.Саву И.Радулову" /"Цариградски вестник",

г.III, бр.114 от 6 юни 1853 г./ той разказва например следната притча: "Пред царя Максимилиана му пришел некой богатейший търговец, му рекъл: "Царю светлий! Ево тебе 256, 333,000 дуката, да би ме учинил да ме зоват благороден." Цар рече: "О, човече неучений! Ти ако и на милион места по толку дукати да ми дадеш, па аз не можам да те наречем благороден от сем: науката, училищата и добрите нрави, и любов, коя е добродетел на добродетелите. Иди да се научиш во училища, па да си благороден! О, чада болгарски! - възкликва той - Учете! Учете! Учете! За да есте благородни!" А в алегорията "Сновидение" страстният призив за народна просвета взема формата на "молитва": "Господи боже мил и всемогущий творче! Аз много бедний българин, аз черв недостойний, който ся припознавам да сум нищо, молим тя! Българите мои повели като твоя милост помилуй ги! Молим тя! Просвети ги, научи ги, усртей ги, умудри ги; не щем да им пишеш грех, защо они са невинни, незнанието е виновно!" и т.н.

Подобно на Бозвели и Раковски Йордан Хаджиконстантинов-Джинот често обръща поглед към историческото минало на България. Това е третата важна идейно-тематична линия, която преминава през неговото творчество. Темата за историческото минало на българския народ у Джинот твърде често се преплита с другите две основни теми, явява се като тяхна неразделна част. В споменатата алегория "Сновидение" например авторът изобразява следната картина: всяка вечер той размишлява дали няма някакъв начин неговите сънародници да бъдат разбудени от дълбокия сън и да излязат от лабиринта на самолюбието; но ето че веднъж, размишлявайки, заспива и вижда на сън патриарх Евтимий Търновски, който държи в ръка пергаментен свитък и го наставлява: "Учител си не от човеци наименован, но от бога, затова длъжност имаш божествено да се владаш и да пишеш без човекоугодие за нашето болгарство."

В много от своите публикации Джинот подчертава величието на българите в миналото /най-често в пътеписите и статиите/. С особено гордост той изтъква заслугата на нашия народ за утвърждаването на славянската писменост. "Ми болгари - се казва в статията му "Българска писменост" - Имаме преполна и високодостойна слава от другия славяне и достойни са да отдават върху нас чест, понеже сме ги дарувале писменост" /"Цариградски вестник", г.II, бр.92 от 19 юли 1852 г./. Джинот високо цени делото на Кирил и Методий и техните ученици и дори има намерение да ги възпее: "На тия наши учители аз ще им сочина една песна, коя и сладостна ще буде" - заявява той в своето обръщение към българските младежи, напечатано под наслов

"Венец първий" /"Цариградски вестник", г.II, бр.63 от 7 декември 1851 г./.

Темата за историческото минало на България е намерила своеобразно решение в една публикация на Джинот, озаглавена "Хронология" /"Цариградски вестник", г.II, бр.91 от 12 юли 1852 г./. Тук след традиционните хронологически граници "От миробитие" и "От Христа" следва "летоброене" от рода на: "От како е слепа България"; "От како се отвориха училища в България"; "От како не любят гърците", "От како ни говорат хондрокефали"; "От како ни принудила слепотата гръцки да учиме и църквите гръцки да служиме"; "От како ги храниме и облечуваме и им полниме кесиите на гръцките владици"; "От како умреле нашите патрици и владици"; "От како учителите български како апостоли ги гонят от град в град". Можем да си представим патриотичните чувства, които е събуждала в душите подобна "хронология". Тя напомня до известна степен Ботевите задачи за упражнение, добавени към превода на "Уроци за първите четири аритметически правила за счетовете".

Очертаните три основни идейно-тематични линии, кръстосващи се в произведенията на Йордан Хаджиконстантинов-Джинот, имат несъмнено първостепенно значение за тяхната литературно-историческа характеристика. Но когато определяме мястото на Джинот в развитието на българската литература, трябва да изтъкнем още една важна особеност - неговото творчество се явява на прехода между две литературни епохи: епохата на литературата като словесност и епохата литературата като художествено обобщение. В началото на 50-те години на миналия век, когато са създадени повечето от произведенията му, литературата у нас /а и не само у нас!/ е продължавала все още да се схваща като словесност и е включвала едва ли не всички произведения на писаното слово. Като литература по това време са възприемани например проповедите и тълкуванията, различните описания и разсъждения, словата, предназначени за публично произнасяне, писмата, биографиите, историческите съчинения и т.н. Един поглед върху тогавашните христоматии ни убеждава, че литературата или словесността, както са я наричали, е разделяна най-общо на поезия и проза, но към поезията е било отнасяно обикновено онова, което днес възприемаме като художествена литература, а към прозата са били причислявани различните описателни, повествователни, дидактически и ораторски съчинения.

Като писател Джинот се е оформил под въздействието на две различни естетически системи. В неговата лична библиотека, запазена

до края на живота му, наред със съчиненията на Димитър Ростовски и митрополит Филарет откриваме книги от рода на известния роман на Ален Рене Льосаж "Приключенията на Жил Бла дьо Сантийян" в сръбския му превод от 1836 г. /на български книгата е преведена едва през 1882 г./. Не е безинтересно да се отбележи, че тук се е намирал един ръкописен сборник от 1854 г. със сто стихотворения от руски поети /централно място сред тях заемат Пушкин и Лермонтов, които, както е известно, се налагат в художественото съзнание на българина много по-късно/.

И все пак в своето творчество Джинот стои по-близо до традиционния възглед за литературата като словесност: за него по-близка и по-приемлива е литературно-естетическата платформа на класицизма и сантиментализма, отколкото естетиката на романтизма и реализма, неговите литературни образи трябва да се търсят в предходния XVIII в., а не в началото или средата на XIX в. /очевидно неслучайно той е бил наричан "философ скопски, наш Тредяковски"!/.

Макар и неголямо по обем и скромно по значение, творчеството на Йордан Хаджиконстантинов-Джинот не е безинтересно за литературния историк. В него се оглеждат важни и недостатъчно проучени процеси на нашето литературно развитие. Освен това, както видяхме, то отразява някои от най-характерните черти на българската възрожденска литература.

РАЙМОНД ДЕТРЕ
/Белгия/

ЗА ТРИ ТЕКСТА, СПОМЕНАТИ В "АВТОБИОГРАФИЯТА" НА ГРИГОР ПЪРЛИЧЕВ

Издаването на автобиографии и мемоари като исторически източници поставя особени проблеми[1]. Това се дължи на факта, че тези произведения принадлежат едновременно и на литературата /в смисъл на художествената литература/, и на историографията /в по-тесен смисъл - на биографията/. Авторът описва исторически събития и обстоятелства, излагайки ги по доста скучен начин, определен от превратностите на собствената си съдба и представяйки ги през призмата на лични, субективни становища и настроения. Тази субективност е присъща и на художествената литература. Но за разлика от последната, автобиографиите и мемоарите третират реални, исторически факти, а не фикции. Липсват им обаче систематичност, експлицитност и обективност, които са, или трябва да бъдат, качества на научното изложение.

Автобиографът и мемоаристът пише на първо място за своите съвременници, които, общо взето, познават, макар и повърхностно, и него, и споменатите от него събития, така че той не смята за нужно да обясни в подробности лица и обстоятелства, и още по-малко реалиите, които за потомците обаче може да са съвсем непознати.

За да може да се използва пълноценно като исторически източник, необходимо е текстът да бъде издаден "научно", т.е., с обширна анотация, в която се дава допълнителна информация за споменатите лица, събития, места и предмети, коригират се фактически грешки, посочват се грешките в датировката, привеждат се релевантни - утвърждаващи или отричащи - данни от други източници, и т.н.

Задачата на историка, който подготвя автобиография или мемоари за печат, се състои в това, да добавя към текста тази анотация, която да предоставя на читателя възможността да си създаде пълна и исторически вярна картина за автора, за неговата среда, за неговата дейност и за събитията, на които е бил свидетел. Като пример за подобно издание може да послужи изданието на Житието на Софроний Врачански от Робинсон и Дилевски[2].

Автобиографията на Григор Пърличев принадлежи, заедно с Приключения на Доситей Обрадович, Αὐτοβιογραφία на Адамандиос Кораис и други подобни съчинения към основните текстове в историята на балканската култура през XIX век. Текстът е бил издаван много

пъти, но нито едно издание, за съжаление, не отговаря на изискванията на историческата наука.

Изданието, "стъкмено" от Павел Орешков през 1928 г., има голяма научна стойност[3]. Към текста, с номерирани редове, е прибавена изобилна и компетентна анотация. Бележките обаче се отнасят почти изключително към езика на Автобиографията. Когато става дума за исторически обяснения, те често пъти са съвсем незадоволителни.

Орешков си е поставил две несъвместими задачи: да издаде Автобиографията научно, и едновременно да я направи по-достъпна за широк кръг читатели. С оглед на последното той по един научно недопустим начин манипулира с текста: разделя го на 44 глави, замества гръцките диалози с превода им на български, замества неприличната дума курва с по-приличната блудница[4], и т.н.. Тия мерки значително намаляват научната стойност на неговото издание.

В тази статия си поставихме задачата да се опитаме да попълним три празни места в бележките на Орешков. Става дума за три текста, споменати в Автобиографията на Григор Пърличев и останали неидентифицирани от Орешков и други изследователи. В трите случая се отнася до гръцки текстове, които Пърличев е преписвал с цел да изкарва пари за издръжката на семейството си или да плати разноските си като студент в Атина.

1. За първи път Пърличев споменава за своите занятия като преписвач в Авт. 529 - 531: "Филадата на Седмочислениците се търси от Света гора: яс ке я отпиша всичка по три пари листът; а то ке стане харна сума."

Седмочислениците са, както всеки знае, св.св.Кирил и Методий и техните ученици Климент, Наум, Сава, Горазд и Ангеларий. Филадата на седмочислениците, за която тука става дума, е по всяка вероятност Ἀκολουθία τῶν ἁγίων ἑπταρίθμων /=Службата на светите седмочисленици/, сборник със служби и жития, излязъл в Москопол /сега Voskopojë в Албания/ през 1742. Сборника съставили манасите Михаил Горас и Григориос Константинидис; той съдържа, между друго, житията на Климент Охридски от Теофилакт Български и Димитър Хоматиан, написани в Охрид по време на византийската окупация на Македония. Средства за отпечатване на сборника дал манастирът "Свети Наум" край Охрид[5].

По-нататък в Автобиографията си Пърличев се връща на "филадата", като пише: "Дълго време преписвах филадата. Като свърших делото, го представих на Ефтиму Балазу, който ми го поръча. Цели часове той изпитува, дали отписът е точен. Не намери нито една грешка.

Он направи сметка /аз смятане не знаех/ и ми каза, че трябва да ми плати 16 гроша, но он постъпи великодушно: ми даде 4 бешлъци, които ми се видеха как 4 милиона" /Авт. 569 - 575/. Споменатата сума, която Пърличев получава за своя труд, ни позволява да изчислим обема на преписа: 16 гроша са 640 пари; Пърличев взима 3 пари за страница, следователно преписът е броял 213 страници. Самата фила-да съдържа 152 страници от 29 по 20 см., с по 41 реда на страница и с по 48 до 56 букви на ред[6]. Отношението по обем между оригинала и преписа ни се струва приемливо.

2. За втори път става дума за преписване на ръкопис в Авт. 729 - 733: "Робев знаеше, че не мога да го платя ни парица за ку-рата: он ми представи безцеремонно едно свое ръкописно съчинение по медицина с заглавие "Тайни открити от..." и ми заповеда да го препиша на чисто." По-нататък Пърличев добавя: "Преписването на Робевото съчинение беше дълго и мудно. /.../ Почеркът на Робева е най-пренебрегнат, сбъркан, отчаятелно нечетък. С неимоверна търпе-ливост изучих формата на всека Робева буква, докле взех да чета написаното му как собствено свое. Тъй се трудех повече от три ме-сеца, за да изплатя визитите" /Авт. 741 - 749/.

За съчинението на д-р Константин А.Робев "Тайни открити от..." нищо не е известно. Н.Трайков в своята статия за охридска-та търговска династия Робев, и по-специално за д-р Константин А. Робев, не го споменава[7].

По поръка на д-р Константин А.Робев Пърличев преписал и други медицински съчинения. Вера Антич е открила в архива на пра-внук и съименик на Пърличевия лекар, доктор /също така по медицина/ Константин А.Робев от Скопие, един обемист ръкопис, състоящ се от 2481 параграфа, от които голям брой - параграфите 537 - 544, 566 - 581, 584 - 596, 607 - 620, 623 - 624, 630 - 638 и други - са напи-сани с познатия ни от други ръкописи дребен и четлив почерк на Гри-гор Пърличев, а останалите параграфи - с почерка на д-р Константин А. Робев от Охрид[8]. На титулната страница на ръкописа се намират заг-лавието на книгата Χειρουργία χαλίον /което Антич погрешно чете като Χειρουργία χαλίν, сбъркайки ν с лигатурата γ за ον/, бе-лежката μεταφρασθεῖσα ἐκ τοῦ Γερμανικοῦ ὑπό τοῦ καθηγητοῦ Ἰωάννου Ὀλυμπίου. Ἐν Ἀθήναις /= преведена от немски от професора Йоа-нис Олимбиос. В Атина/, а под нея името на Константин А.Робев в гръцка транскрипция, Λυχνίδιος /= Охрид/ и датата 1840 г.. Можем да предположим, че Робев през тази година предприема преписването. Антич не се опитва да разбере кое немско медицинско пособие се крие

зад гръцкото заглавие Χειρουργία χελίον. Очевидно става дума за Handbuch der Chirurgie, zum Gebrauche bei seinen Vorlesungen /= Наръчник по хирургия, за използване при лекциите му/ от Maximilian Joseph von Chelius, издаден в Хайделберг през 1826 и 1858 г.[9] Книгата на von Chelius била един от най-популярните учебници по хирургия през XIX век. Атинският лекар д-р Йоргос Пурнаропулос, който разполага с богата медицинска библиотека, ни съобщи, че гръцкият превод на проф. Йоанис Олимбиос е излязъл в Атина, в четири тома от 1852 до 1857 г.[10] Когато д-р Константин А. Робев и Григор Пърличев преписвали гръцкия превод в началото на 40-те години на миналия век, преводът на Олимбиос още не е бил публикуван.

Предполагаме, че Пърличев е помагал на Робев при преписването на бележките му, водени като студент по медицина при професор Олимбиос в Атина през 1837 - 1838 г.[11] Не е изключено обаче Робев да е работел по поръка на самия професор Олимбиос и преписът на Робев и Пърличев да е послужил по-късно отпечатването на книгата. За да се установи това със сигурност, би трябвало да се сравни ръкописът в Скопие с публикувания в Атина превод. За съжаление нямахме възможност да направим това. Йоанис Олимбиос /1802 - 1869/, от 1837 г. професор по хирургическа патология в Отонския университет в Атина[12], ни е известен и от Автобиографията на Пърличев: той безплатно лекувал Пърличев /който имал рана на крака/ и го съветвал да остави медицината и да се запише във филологията /Авт. 884 - 888/, което Пърличев направил след награждаването му на поетическия конкурс в 1860 г.

Във връзка с преписваното от Пърличев Робево съчинение "Тайни открити от..." искаме да обърнем внимание на още една неприятна, но упорита, преживяваща всички издания на Автобиографията печатна грешка. "Един ден, пише Пърличев, като четеше преписа ми и виде, че съм написал εἰξεργασμένος вместо неговото ἐξειργασμένος, ме попита защо съм тъй писал. "Тъй трябва", - казах и чрез граматиката, която изустявахме, му доказах, че тъй трябва да се пише" /Авт. 750 - 754/. Въпросът тука е за мястото на аугмента - пред или зад представката ἐξ- . Всъщност и двете форми са погрешни: средното или възвратно причастие на минало свършено време /аорист/ няма аугмент, така че подобен проблем не съществува. Точната форма е ἐξεργασμένος /в съвременния гръцки език, това причастие е изчезнало/.

3. След като похарчил парите, спестени по време на учителстването си в Тирана, в Атина Пърличев бил посетен от "пустата

бедност" /Авт. 926/ и той се захваща отново да преписва. "На г-на К.И. преписах целата философия на Йоанна Филипов за два таллира" /Авт. 929 - 930/.

Без съмнение Йоан Филипов е много известният гръцки философ - гръцкият катедрен философ от XIX век, както го нарича биографът му П.Патриархеас[13] - Φίλιππος Ἰωάννου /1796 или 1800 - 1880/, по фамилия Πάντος. Роден в Загора в планината Пилион и израснал в Истанбул, през 1821 г. той отишъл в Гърция, където участвувал във въстанието. През 1829 г. станал частен учител на децата на прочутия адмирал Мяулис. Със семейството на адмирала заминал за Мюнхен, където станал преподавател в гръцкото училище на крал Людвиг Баварски, бащата на първия гръцки крал Отон. Следвал физика, философия и класическа филология в Мюнхенския университет, завършил през 1836 г. като доктор по философия. Завърнал се в Гърция, станал съветник в министерството на народното просвещение и в 1839г.- професор по философия в Отонския университет, какъвто останал до смъртта си /с кратко прекъсване след изгонването на крал Отон в 1862 г./. Филипос Йоану писал стихотворения на старогръцки език /главно епиграми/, превеждал от латински и е автор на голям брой изследвания и книги в областта на философията, и по-специално на философията на естественото право[14].

За нас е любопитно коя книга точно е била преписана от Пърличев. Ако изхождаме от това, че текстът в началото на 50-те години още не е бил излязъл от печат /иначе не трябваше да се преписва на ръка/, че е бил доста обемист /"преписвах целата философия"/, и се е радвал на известна популярност /Пърличев, изглежда, смята, че всеки читател веднага знае каква е тази "философия на Йоанна Филипов"/, ние сме склонни да вярваме, че става дума за лекциите по философия, които Филипос Йоану преподавал в Отонския университет. Тези лекции били издадени от Леондиос Иконому в Атина през 1863 под заглавие Φιλοσοφία. Α΄. Πρακτική φιλοσοφία. Β΄. Φιλοσοφική δικαιολογία ἢ Φυσικὸν δίκαιον /= Философия. Практическа философия. Философско оправдание или естествено право/. Други съчинения на Филипос Йоану, Φιλοσοφικὰ δικαιολογία ἢ πραγματεία τοῦ φυσικοῦ δικαίου /= Философско оправдание или трактат за естественото право/, пак лекции, или Σύστημα Φιλοσοφίας. Α΄. Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Φιλοσοφίαν, Ἀνθρωπολογία. Ψυχολογία καὶ Λογική. Β΄. Μεταφυσική, Ἠθικὴ καὶ Φυσικὸν Δίκαιον /= Системата на философията. 1. Въведение във философията, антропологията, психологията и логиката. 2. Метафизиката, етиката и естественото право/ са по-малко вероятни, тъй като били издадени

много по-късно, съответно през 1879 и 1885 г.[15]

След като е преписвал едно обемисто съчинение от Филипос Йоану, Пърличев трябва да е бил доста добре запознат с неговите идеи. Заслужава според нас да се изследват по-подробно философските възгледи на Филипос Йоану с оглед на евентуалното влияние, което може да са оказали върху идеологическото развитие на Пърличев в духа на френския рационализъм, чийто красноречив привърженик ще стане няколко години по-късно като учител в Охрид.

БЕЛЕЖКИ

1. За разликата между автобиографии и мемоари вж. Детрез, Р. Някои наблюдения върху формата на българската възрожденска автобиография. Език и литература, 37, 1982, № 2, с. 65-70.
2. Робинсон, А.Н., Н.М.Дылевский. Софроний Врачанский. Жизнеописание. Л., 1976.
3. Орешков, П. Автобиографията на Григор С.Пърличев. С., 1928. Ние ще цитираме по това издание, съкратено Авт.; цифрите след съкращението означават реда.
4. Авт. 2462.
5. Богданов, И. Тринадесет века българска литература. I, С., 1983, с.207; най-подробното изследване на този забележителен сборник В:Туницкий, Н.Л. Monumenta ad SS. Cyrilli et Methodii successorum vitas resque gestas pertinentia. Сергиев Посад, 1918 /Variorum Reprints, London, 1972/.
6. Туницкий, Н.Л. Цит.съч., с.6.
7. Трайков, Н. Един стар български род в Македония. - Зора, бр. 6694, 10 октомври 1941, с.6.
8. Антић, В. За някои преокупации на Григор Прличев. - Современост, 25, 1975, № 7, с.73.
9. Biographisches Lexikon der hervorraggenden Aerzte aller Zeiten und Völker, 2, Берлин - Виена, 1930, с.71-73.
10. Μαξιμιλιανου, Ιωσηφ. Χελιου εγχειριδιον χειρουργικης μεταγλωττισθεν ἐκ τοῦ Γερμανικου ὑπό Ἰωάννου Ολυμπιου. ἐν Αθηναῖς, Α΄/1852/, Β΄/1853/, Γ΄/1853/, Δ΄/1857/.
/За помощта при издирването на книгата благодарим на д-р Андрет Стати и д-р Г.Пурнаропулос в Атина/.
11. Трайков, Н. Цит.съч.
12. Ἐλευθερουδάκη Ἐγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν, ΙΟ /1930/, σελ.61.

13. Πατριαρχέας, Π.Μ. Φίλιππος Ἰωάννου ὁ ἀπό καθέδρας Ἕλλην Φιλόσοφος τοῦ 19ου αἰῶνος. Ἀθηναῖ, 1936.
14. Βασική Βιβλιοθήκη "Ἀετοῦ", 36 - Νεοελληνική φιλοσοφία Β', Ἀθηναῖ, 1956, σελ.134; Ἐλευθερουδάκη Ἐγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν, 6/1929/, σελ. 929.
15. Βασική Βιβλιοθήκη /.../, Loc.cit.

СОНЯ БАЕВА
/НРБ/

ПЪРВАТА БИОГРАФИЯ НА НЕОФИТ БОЗВЕЛИ

Същността на моя доклад бих могла да определя най-кратко с три думи - защита на "ненаучното" в науката.

Несъмнена е силата и значението на точната истина, на фактите, особено в науката. Но несъмнена е и силата на ония произведения, в които богатото и своеобразно въображение на писателя, черпейки сок от безсмъртния корен на фактите, забит колкото в земята, толкова и в небето на човешкото въображение, се добира до истината. Шлиман, ползувайки указанията на "Илиадата", откри Троя. Има и други такива открития по "ненаучен" път, облегнати на спомени, литературни факти и творчески усет, които служат за подтик и вдъхновение към творчески открития.

По време на своята петдесетгодишна творческа дейност Петко Славейков, основоположникът на новата българска поезия, създава редица произведения с исторически характер, между които и няколко биографии на забележителни свои съвременници. Тук ще се спра на неговия труд "Неофит Хилендарски Бозвели", който е и последното му произведение, най-оспорвано от всички останали негови исторически съчинения, по отношение на неговата научна стойност.

Дълго време Неофит Бозвели остава неизвестен за българското общество. Първите сведения за него достигат до нас чак от петдесетгодишната му възраст до трагичния край на живота му, когато е бил на шестдесет и три години. Цялата му борба, всичките му произведения, учебници, диалози и писма, пътешествията му из България, обществената му дейност в Цариград и двете заточения - всичко това се разиграва само в 13 години. Не може да не се запитаме откъде идва тая гигантска сила. Като че ли той е наследник на минали епохи, виждаме го като някакъв бог герой и изпитваме благородното подозрение, че той не е земен.

Известно ни е само, че се е родил в Котел и според сравненията, които можем да направим с датите в текста на някои от писмата му, може да се определи с приблизителна точност годината на раждането му. Друго нищо. Какъв е бил произходът му, как е живял. Образът му се губи в мъглата на легендата, както пише Ив.Д.Шишманов, неразгадаем за потомството в някои от най-интимните си черти. Неслучайно той пръв се учудва, как е могъл един Раковски да не се за-

интересува кога е роден Бозвели, на каква възраст е бил, когато е дошъл в Цариград, с какво точно се е занимавал дотогава, къде и кога се е покалугерил, кога е бил повишен в чин архидякон, защо му е даден прякор Бозвели. Но както знаем, това не се отнася само за него. Софроний Врачански, който се среща с Паисий, не ни е оставил нито една дума за него.

За да стане известен за българския народ тоя "от бога проводен посланник болгаром", както го нарича Раковски, допринасят най-много тия, които разбраха, че Бозвели е доловил пръв, с погледа си на гениален историк и проникновен анализатор на своето време, главното в предстоящата борба - конкретната програма за конкретните условия - да се създаде ново начало - БЪЛГАРСКА ЧЕРКВА, откъдето да тръгнат нещата. Както определя М.Арнаудов в своята обширна и хубаво написана биография на този забележителен българин, пръв, който пише за Бозвели и прави оценка на делото му, е Георги Раковски - най-напред в поемата си "Горски пътник" /1857/ и по-късно във в."Дунавски лебед" /1861/. Там той нахвърля не само първите скици за характеристика, но и някои бегли биографични данни за своя приятел. По-късно, увлечен в дейност по създаването на Първата легия, не е имал възможност да напише нещо повече.

След него нито Онуфрий Поповић, нито Васил Друмев успяват да изпълнят тая толкова съблазнителна задача. И други опитват перото си в този труден жанр, но им се отдава да опишат само отделни моменти от неговия бурен живот в Цариград. Затова пък, както Раковски, така и Васил Д.Стоянов, Св.Миларов, К.Иречек успяват по различни поводи да направят проникновена и вярна характеристика на народния будител.

Биография на Бозвели обаче никой не успява да напише. Поради това имах смелостта на нареча по-обстойния труд на Петко Славейков - първа биография на Неофит Бозвели. Тук обаче ме интересува повече въпроса КАК е написана тя от един поет, от един самообразован историк и дали оценката на поколенията за нея е сполучлива.

Още през 1849 г., като ученик на Никола Михайловски в Елена, пръв Славейков съобщава за смъртта на Неофит Бозвели в една прочувствена статия, но видяла бял свят и издадена по-късно /1901 г. от С.С.Бобчев в "Периодическо списание"/.

Когато през 1863 г. става редактор на в."Гайда", Славейков сякаш поема от Раковски щафетата и започва да пише отново за Бозвели: "Не сме ли и ний народ, възмущава се той, нямаме ли и ний заслужили хора, спомена за които да ни въодушевлява в подвига ни.

Българската в Цариград черkва съществува стана толkова години, но не е служено в нея за поменуване на отца Неофита Хилендарски, ПЪРВИЯТ виновниk за съществуването на тази черkва и най-върлият двигател на черkовното ни днешно питание." И дава пример с гърците, които имали смелостта да честват в самия Цариград героя на тяхното национално освобождение Суцòс.

На друго място Славейков пише за Бозвели, като го поставя до Кирил и Методий, Климент и Наум, "които българската черkва благоразумно и благочестиво възхвалява".

"Мисълта за незабравимия kотленски патриот, пише той във в. "Македония" през 1868 г., не умря с злочестий му живот, тя биде последвана от нови поборници и нови народни герои. Народът я разбра, той я усвои като собствено своя му, от него произхождаща и нему принадлежаща, предаде се на нея и борй се krepko за нея, бори се и ще победи."

Особено много държи Славейков на това, че черkовната борба, заченатa от Неофит, е чисто българска борба /k.м. - С.Б./. Според него две години преди разрешаването му този въпрос е изиграл вече своята роля. По-важното сега е, че неговото решение "ни отваря двери за светла будущност, затова, изпълнявайки заветите на своя духовен ръководител, българският народ трябва малко по малко да напредва, за да заеме онуй място, което изисква географското му положение и назначението на историята му".

В тази статия Славейков доста открито свързва заветите на kотленския патриот с националното ни освобождение, към което трябва незабавно да отправим вниманието си.

Нямам задача да разглеждам всичко, което е писал Славейков за Неофит Бозвели; искам само да изтъкна, че Славейков се свързва по друг, различен от този на Раковски път с Неофит от самото начало на своето творчество и борба, и въпреки че не го познава лично /видял го е само един път в живота си, на четиринадесетгодишна възраст, да проповядва/, той знае много неща за него, и то достоверни, защото произлизат от пряk допир с най-близките му приятели и съмишленици в Търново, Свищов, Елена и Цариград, и вдъхновено върви по неговия път, по-близък нему и от този на Раковски, и на Иларион Макариополски. Ето защо не споделям таka уклончивото твърдение на М.Арнаудов, че "редакторът на в."Македония" се брои дори в известен смисъл ученик на Неофит Бозвели" /k.м. - С.Б./[1]. Славейков е не само негов ученик - той е несъмнено най-последователният приемник на Хилендарския апостол, той поема и довежда неговото дело докрай .

Оформил за себе си една вярна характеристика на Неофит, Славейков не може да не бъде съблазнен от мисълта да се заеме и с написването на неговата биография, така както той я вижда и разбира. За тази цел към онова, което вече знае от Търново от приятелството си с Григор Табака, Максим Райкович, поп Андрей Робовски, от Свищов чрез дякона даскал Хрисант Новаков, който останал да пази библиотеката и бедното имущество на Хилендареца и получавал писмата му от заточение, Христо Драганов, пряк ученик на Неофит и неразделен приятел на Славейков, Емануил Васкидович, от Елена чрез Н. Михайловски, от Цариград чрез приятелите и неприятелите на Бозвели - Христо Тъпчилещов, Димитър Паничков - негов слуга по време на заточението му, Григорий Доростолочервенски. Той посещава и Котел специално с тази цел. Там разпитва неговите съграждани - Матей Хаджипетров и много други. Така по собствени записки и спомени успява да изпълни това свое желание, вероятно в Стара Загора, където бил по-свободен, за да се занимае с подобна дейност. Но готовият за печат ръкопис изгаря по време на Руско-турската война.

През 1895 г. по покана на Иван Шишманов, когато вече бил на 68 години, Славейков се заема отново да опише биографията на Бозвели. Ръкописът, който сам занесъл в редакцията, макар и болен вече /в същата година той умира/, бил отпечатан в СбНУ, с бележка от редакцията: "Настоящата статия, написана по просба на един от нашите редактори, може да се счита за последен книжовен труд на нашия писател."

За съжаление, когато представя своя очерк, редакторите разбират, че той не е бил вече в състояние да изпълни възложената му задача така сполучливо, както е правил това по-рано. В този очерк Славейков все пак успява да каже онова, което знае за Неофит. Ако наистина греши на места с дати и имена, ако забърква отчасти и хронологията на събитията, за което всъщност със свойствената си искреност непрекъснато предупреждава, все пак е останало още много, запазено в неговата необикновена, силна памет. Студията изобилствува с факти и имена, казани за пръв път, които и досега съществуват в историята - няма откъде другаде да се вземат. Ще се спра тук само на няколко момента:

Първо. Като свързва различни данни от биографията на Неофит, той идва до предположението, че Бозвели е роднина на Софроний Врачвски по линия на Софрониевата жена, а също, че се родее и със Стефан Богориди. За да дойде до тези толкова интересни предположения, Славейков се води само от догадки, че Неофит притежавал патерицата

на Софроний Врачански, по спомените на Димитър Паничков, и всякога я носел със себе си. Сам Паничков я е виждал и я описва на Славейков. Тя, пак според Паничков, била дадена на Неофит от една бабичка. Славейков предполага, че тази бабичка не е друга, а родолюбивата майка на Богориди - Ана, която единствена пазила българския дух в този обсебен от гърцизма дом. Тя помагала на Раковски, на Бозвели. Въобще, както пише Славейков, "той много пъти се въртял около Богориди". Разбира се, основанията му не са достатъчно убедителни, но те са за изследователя все пак един подтик, който му дава възможност да търси в определена насока, да доказва или отхвърля тази хипотеза.

Вторият факт е, че пак по спомените на Паничков Славейков описва портрета на Неофит така, както той по-късно влиза във всички други описания - среден на ръст, червендалест, с орлов нос, чаталеста брада. Носел шаечени дрехи и плетена светогорска калимявка. Когато отишъл в Котел според Славейков през 1833 г., по време на чумата в Хилендар, той бил млад, учен и знаел гръцки език. Накарал Димитър Паничков да се разкалугери и не изпратил като таксидиот нито един поклонник в Хилендар, за което бил върнат обратно в манастира.

Трето, Славейков най-обстойно от всички, които са писали за това, разказва за срещата на Неофит с Валиде-султан. Ако в предположението си, направен за родствените връзки на Неофит, Славейков се опира само на своя усет, за срещата на Бозвели с Валиде-султан в Цариград имаме налице едно писмо и в твърде голяма степен достоверни спомени.

Валиде-султан, майката на младия Абдул Меджид и вдовица на султан Махмуд, надарена с природен ум и властен характер, била християнка по произход. Тя вземала участие в управлението на страната и отговаряла за Търновската кааза. Получила от сина си като подарък любимия му кочияш, българина Илия от Калофер. Бозвели успява с помощта на близки приятели да измоли Илия да го представи на султанката. Тук Славейков разказва подробно за срещата им и за това, как е успял да получи от нея разрешение да вземе митрополитско място в Търново и как Патриаршията го изиграла. Всичко това Славейков описва по спомени, без да познава писаното от Илия Попвасилев, възпитаник на Гръцката патриаршия, който в едно писмо до Неофит Рилски от януари 1840 г. разказва подробно за същия случай. Този факт се повтаря и в спомените на Хрисант Новаков, приятел на Славейков още от Свищов. Най-подробно от всички обаче Славейков описва

тая версия, "разработвайки я като глава от сензационен роман", както пише М.Арнаудов. Все пак сведенията на Славейков са от второ лице, които е невъзможно да бъдат възстановени точно. Тук авторът на Неофитовата биография несъмнено е прав. Но че версията на Славейков, сравнена с тази на Раковски и Карапетров, е най-правдоподобна, в това и М.Арнаудов не се съмнява. Въпреки че в този разказ много неща са несигурни, факт е все пак, че тази случка от живота на Неофит, така интересна и сензационна дори, <u>открива редица типични черти на характера му</u>. А това е и задачата, която си поставя Славейков.

<u>Четвърто.</u> Славейков знае и разказва за смъртта на първия претендент за български черковен ръководител в Търново Дионисий Контаров, отровен в Патриаршията. По неговия разказ Цани Гинчев пише: "Неофит Бозвели канил българите да дойдат да видят покойния дякон, а той стоял над главата му, прегръщал го, целувал го и го обливал с горещи сълзи, като свое дете. Лицето на дякона било позеленяло от отровата и Неофит, като го гладил по брадата, тя се търгала от отровеното Дионисиево лице на сурми. "Гледайте, братя, отровиха хубавия ми сокол!" - възкликвал великият български патриот и с глас като жена ридаел над хладния труп и го обнемал и постоянно целувал с два реда сълзи по лицето си" /сп.Труд, 1890/.

Според М.Арнаудов "това е един фантастичен разказ, макар и вероятен". Арнаудов е прав. Но той изключва възможността, че именно Славейков може да проникне в същността на събитието, да го свърже с образа на Неофит Бозвели и с особеностите на характера му. Не само тази случка, но и повечето от действията на Неофит са "невероятни", дори всичко в живота му е "фантастично", защото той е подранил, той остава невероятен и с идеите си, и с действията си, и със своята борба. Общественото мнение не може да го приеме, защото е неподготвено, мислят го дори за луд. Кой е можел да посмее в това време да се застъпи и да твърди, че Дионисий е отровен. Дори и докторът е казал това съвсем тихо, само на най-доверени лица. Така предаден, този факт се запомня завинаги, а останалото, сухото съобщение, че Дионисий Контаров бил отровен от гърците, се губи между толкова много имена, загинали и отровени от фанариотската злоба.

Несъмнено, както Бозвелиевият стил превръща творчеството му в нещо паметно, така и написаното от Славейков, неговият конгениален биограф, оживява многократно образа му. А това не може с лека ръка да бъде отминато от науката.

Наистина Славейков е преди всичко поет. Но известно е, че

поезията е неразривно свързана с познанието. Поетът е преди всичко мислител, човек с по-силна интуиция, с която може да бъде откривател на идващи събития, на нови светове. Особената негова интуиция и прозорливост му помагат и като изследовател на историческата действителност. Въпреки че не е учил историческа наука /колкото и да звучи наивно, все пак проникновението и точният слог не се отглеждат в университетите/, той често достига най-пряко до научната истина. В това отношение извънредно ценни са спомените на К.Иречек, който имал отначало снизходително отношение към историческите и археологическите знания на Славейков и само след няколко разговора с него започнал да търси постоянното му сътрудничество.

Биографията на Хилендарския бунтовник, написана от Петко Славейков, може да не е издържана като научно съчинение, но как бихме могли да пресъздадем образа на това чудо - Неофит Бозвели, ако искаме да бъдем така точно научни. Но когато с помощта на точното и не съвсем точното, но вероятното, го схванем като една страхотна вълна на живата земя, изкочила към небето без наглед някаква особена причина - животът си е текъл така с векове и по-тежък от този - тогава чак ще го видим и ще му се възхитим. А това се иска от нашата наука.

На науката идват в помощ понякога и някои "ненаучни" пособия, като художествените произведения, спомените и усетът на учения, който не може всякога да блести с доказателства. Защо да не го оставим в такива трудни минути да стъпи и на тая толкова несигурна почва, която ще подпомогне неговия стремеж към истината.

Погледнат от една страна, Неофит е необикновено умен, но и наивен. Той е надарен с неизчерпаемо великодушие, но е нападателен и груб, до смърт предан на своите идеи. Именно такъв ни го представя Славейков в своята биография.

Б Е Л Е Ж К И

1. Арнаудов, М. Неофит Хилендарски Бозвели. С., 1930, с.20.

БОЙКА СОКОЛОВА
/НРБ/

КЪМ ТВОРЧЕСКАТА ИСТОРИЯ НА СТИХОТВОРЕНИЕТО "ПЕСЕН НА ПАРИЧКАТА МИ" ОТ П.Р.СЛАВЕЙКОВ

Темата за ролята на парàта, за нейното "всесилие" в класовото общество на Балканите през XVIII и XIX в. е многократно разработвана във възрожденските и предвъзрожденските литератури на балканските народи. Тяхната обща съдба в периода на османското господство, близката действителност в отделните балкански страни, където по-рано или по-късно се развиват капиталистическите отношения и парàта започва да играе главна роля, е основата, върху която се създават творбите, посветени на темата за нейното всесилие. Различни творци от балканските народи са се обръщали към нея самостоятелно или под влияние на други поети, заимствували са или са превеждали стихотворения на тази тема. На тях тя е била близка и позната, привличала ги е със своята актуалност.

Творческата история на стихотворението на П.Р.Славейков "Песен на паричката ми" е сравнително добре проучена. Известно е, че този "най-оригинален" поет сред възрожденските дейци през 1861 г. написва стихотворението за парàта по конкретен повод. За това говори в своето издание от 1901 г. Пенчо Славейков, който цитира откъс от подлистника на в."Новини" от 1895 г. Останал без пари, П.Р. Славейков не може да плати заплатата на своите работници и написва стихотворението за Парицата, което те размножават и продават за по някоя парà[1]. Поводът за написването е известен, но досегашните изследвания доказват, че Славейков създава "Песен на паричката ми" под влияние на гръцкото стихотворение Εἰς τὸν παρᾶν μου, отпечатано без името на автора в Смирна през 1839 г. в гръцката антология "Залъгалки или различни стихотворения"[2]. Някои изследователи считат, че негов автор е Илиас Танталидис и обясняват ранния критически реализъм у Славейков с влиянието на гръцкото стихотворение.

Досега в научната литература никъде не е отбелязана връзката на П.Р.Славейков и по-специално на неговото стихотворение "Песен на паричката ми" с албанската поезия и конкретно със стихотворението "Парàта" /Paraja/ от Хасан Зюко Камбери. А близостта на стихотворението "Парата", написано в края на XVIII в. от албанския поет, представител на така нареченото в албанската литература течение на бейтеджиите /от арабското bejt - стих/ със стихотворението на Сла-

вейков е безспорна. В случая обаче не се касае за подражание или побългаряване, а за близост на идеи и теми или за литературно влияние между автори, които живеят и творят в различни векове, изповядват различни религии, принадлежат към различни народи и се намират под влияние на различни култури и литератури; над тях обаче господствува културата на поробителя. Изследването на това влияние представлява значителен научен интерес не само за доизясняване на творческата история на стихотворението "Песен на паричката ми", но и за разкриване на връзките и литературните влияния между българската и албанската литература като цяло, а в по-широк аспект между литературите на балканските народи, за осветляване на въпроса за балканските варианти на темата за всесилието на парà.

Албанският поет Хасан Зюко Камбери с пълно право заслужава оценката на класика на албанската литература, най-значителния албански поет от Възраждането Наим Фрашъри: "Сред албанските поети начело стои Х.З.Камбери"[3]. Самият Н.Фрашъри е изпитал силното влияние на бейтеджиите и специално на Х.З.Камбери. Не е известна годината на раждането и на смъртта на поета. Известно е само, че е живял през втората половина на XVIII и е умрял през първото десетилетие на XIX в.[4] Не знаем годината на написването на стихотворението "Парà-та", година, която в случая ни интересува особено. Известно е, че в началото на своята творческа дейност Камбери създава стихотворения със светско, докато в края на своя живот - предимно с религиозно съдържание. Можем да предполагаме, че стихотворението "Парà-та" е написано в края на XVIII в., в годините на творческата зрелост на поета. Естествено е едно стихотворение, което по своите художествени достойнства и със силата и смелостта на изразените в него идеи излиза извън тесните рамки на така наречената бейтеджийска литература и се доближава до идеите и художествените постижения на възрожденската литература, да бъде написано в периода на творческата зрелост на поета.

Какво представлява по своята същност и характер творчеството на бейтеджиите, към които се отнася Х.З.Камбери? С падането на Албания под османско господство тя се подчинява на силното влияние на религията и културата на завоевателя. През XVII и XVIII в. в страната се разпространява широко ислямът със своите културни, просветни и духовни институции - мектеби, медресета и др. Те се превръщат в центрове на духовния живот на албанските градове. Монополът на просветата е в ръцете на тези духовни институции. В този период това са единствените просветни институции за албанците мюсюлмани. В тях те

се запознават с източната религиозна и светска литература. Част от тях под влияние на източните образци започват да творят на арабски и турски език. Оформят се големи групи от поети, които имитират арабската и персийската поезия. По-късно някои от тях изоставят източните езици и започват да пишат на албански език с арабски букви. Така се създава така наречената бейтеджийска литература. Това е поезия от нов тип. Тя се обляга на източните литературни модели, третира теми от източната литература, зависи от нейните традиции и използува арабската азбука. Важно и показателно е, че бейтеджиите пишат на албански език. Наистина това е албански, изпълнен с много турски и арабски думи, но той не се отличава особено от езика на мюсюлманското население от този период. По-голямата част от творчеството на бейтеджиите е с духовно съдържание, но се срещат и произведения със светска тематика и анакреонистичен дух, в които се чувствува връзката с албанската народна песен. Въпреки че творчеството на бейтеджиите служи за разпространяване и налагане на османската култура и идеология сред албанците на по-разбираем за тях език, тя бележи качествено нов етап в развитието на старата албанска литература. Разширява се тематиката на тази литература, поезията излиза от тесните рамки на старата духовна литература, обогатява се с нови жанрове и изразни средства. Сферата от мотиви, дори и светски, третирани от бейтеджиите, е свързана с тематиката и мирогледа на източната литература, изразява източния вкус и психология. В нея обаче са отразени и различни страни от албанския живот, а някои произведения се отличават със своята социална тематика.

Х.З.Камбери е най-талантливият и изтъкнат представител на бейтеджийската литература. Наред с множеството стихотворения с религиозно съдържание той създава и стихотворения със светско съдържание, в които са отразени различни аспекти на албанския живот от този период и се разкриват социалните рани на това общество. Камбери изхожда от албанската действителност, изразява недоволството на бедните селяни, черпи вдъхновение от реалния живот. По този начин той в някои случаи се откъсва от влиянието на ориенталската поезия и се доближава до албанската народна песен. Поетът изоставя голяма част от арабизмите и турцизмите, характерни за останалите бейтеджии, и езикът му също се доближава до живия народен език. Х.З.Камбери не само показва албанския живот, но разобличава и критикува неговите пороци.

Несъмнено най-силното стихотворение на Камбери е "Парата". То бележи най-високата точка както в неговата поезия, така и в ця-

лото творчество на бейтеджиите. В него критичният дух, иронията и сарказмът са намерили своя най-ярък израз. Стихотворението "Парàта" е изключително силна сатира не само на османската феодална политическа система, но и на всяко общество, където парàта е всесилен господар. Темата за всесилието на парàта Камбери разработва по-различно от Славейков и от неизвестния гръцки поет. Той не възпява полуиронично, полусаркастично единствената останала му парица, не разговаря с нея, а с много сарказъм разобличава ролята на парàта, която определя живота и моралните норми на обществото. Тук липсва така красноречивият припев на Славейков "Радвай се, парице, всемогуща царице!" и обръщението "всесилная царице", но повтарянето на рефрена "Знае цената на парàта!" след всяко четиристишие изиграва съществена роля. Само в края на стихотворението албанският поет се обръща директно към парàта, с много гняв и сарказъм определя нейната разрушителна роля в обществото: "О, ти, мръсна парà, ти правиш от света уличница, която се скита като мръсница". До присмехулно интимното "парице, царице, гълъбице" на П.Славейков грубото обръщение на Камбери звучи като жестока и тежка присъда. Умалително ласкателните обръщения в стихотворението на българския поет стоят на пръв поглед твърде далеч от грубия тон и епитети на Камбери. Но разликата е предимно в езика и художествения метод на авторите. Славейков не превежда, не побългарява, не заимствува дори, не имитира, а създава собствена творба, като изхожда от българската действителност и българския мироглед. Не е изключено при написване на стихотворението той да е имал предвид не само гръцката творба, но и сатирата на албанския автор бейтеджия. Подчертаните по-горе отлики биха могли да бъдат разглеждани и като свидетелство за творческия подход на Славейков към албанския оригинал. Обръщението към парàта и разговорът с нея, с които Камбери завършва, се възприемат от българския автор за определящ метод на повествование. Сарказмът на Камбери у Славейков преминава в ирония. И двамата автори използуват сатирата, за да бичуват обществените недъзи, фалша, лицемерието и гнилостта на един свят, в който основен господар и движеща сила са парите.

Темата и съдържанието на двете стихотворения са твърде близки. В сатирата на Камбери са разобличени всички представители на социалната йерархия на тогавашното общество - от царя и везира до най-дребния чиновник. Поетът разобличава продажността на властта и властниците. За пари царят е готов на всичко, "прави се на честен везир", хипократ. Шейх Ислямът, мюфтии, мюдеризи и ходжи са измислили дявола за пари:

паши и бейлери
и цели други тълпи
за пари си дават главите
знаят цената на парите.

Славейков също така образно изразява мисълта си:

живот и душа затриват,
само тебе да добиват.

Със своя убийствен сарказъм Камбери разобличава самата обществена система, обществото, в което няма правда и справедливост:

На кадията, да му покажеш парàта,
наопаки обръща закона,
за пари продава баща си -
знае цената на парàта.

У Славейков:

За теб хитрите кадии
както щат лепят шарии,

Или:

зарад тебе патриарси
законите изменят ...

Сатиричните картини и у двамата поети са много разгърнати, но всяка от тях съответствува на света, в който живее творецът. При Х. З.Камбери това е османското и албанското общество с господствуващата мюсюлманска религия. Не се прави разлика между албанци и османлии, липсва националният момент, който е изместен изцяло от социалния. Стихотворението излиза извън рамките на албанското общество през XVIII в. и прераства в сатира на всяко общество, в което господствуват парàта и ислямският мироглед. Сатирата е насочена и към най-висшия представител на властта - царя. Прави впечатление, че Камбери говори за цар, а не за султан. В своята сатира Славейков не достига до критика на царете, но разкрива фалша и лицемерието на един свят, в който парите и жаждата за пари са главна сила - "царства и престоли зарад тебе шават".

Сарказмът на Х.З.Камбери е насочен против царе, везири, мюдеризи, ходжи, кадии, шейхове, паши, бейове, шейх Исляма, обикновени чиновници и дори хора от народа, които се прекланят пред парàта. Славейков бичува патриции и попове, безумци, владици, чиновници, архиереи, кадии, дипломати, чорбаджии, търговци, псевдоинтелигенти и псевдопатриоти. Докато в гръцкото стихотворение само в последния куплет

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
СОФИЯ

един единствен път се споменават духовниците /"чрез теб дърварят става митрополит"/, българският поет на много места осмива духовенството, което благодарение на парите се издига до най-високото йерархическо стъпало:

Ти патрици прогласяваш,
ти попове осветяваш.

Или:

Родения за мотика,
поставяш го ти владика,
направяш го и патрика.

Парàта е причина за корупция и безчестие сред духовенството:

Зарад теб архиереи
пленят света кат злодеи!

Или:

зарад тебе и попове
измислеват молби нови.

В разобличаването на религията албанският поет е по-смел. В своята критика той започва от "мюфтии и мюдеризи, кюрра и вайзи /ходжи/" и достига до шейх Исляма и Аллах, които "са измислили дявола, за да печелят пари". Докато у Славейков "зарад тебе и попове измислеват молби нови", при Камбери "шейх Исляма, знаейки цената на парàта, тълкува по своему светите книги". Протестът на албанския поет е толкова силен, че достига до самия бог. "С пари се купува рая, спасява се от ада", спечелва се благоволението на светците.

Х.З.Камбери не само бичува отделните представители на господствуващите класи, но и разобличава цялото общество, където парàта е кумир и движеща сила, в което жаждата за пари определя морала на хората. От конкретния адресат Камбери преминава към човека въобще, подчинил своя морал и дейност на стремежа за обогатяване. В тази част албанският автор достига до най-значителни обобщения за ролята на парàта в класовото общество - "За пари човекът обръща земята" /у Славейков - "земята раздигаш"/, "отказва се от рая", "с пари влизаш в рая, ставаш част от турците" /у Славейков "Ах, за теб са унижават някои вяра да менят и родът си да продават"/.

Парàта те кара да се биеш,
парàта те кара да се криеш,
парàта ти дава достойнство да се издигнеш.

При Славейков:

недостойни чрез тебя

висши длъжности обсебя .

Парàта те издига,
парàта те убива,
парàта те кара да пропаднеш -
знае цената на парàта.
Парàта ти дава слава,
парàта те спасява,
парàта те праща в рая -
знае цената на парàта.
Парàта мъчи човека,
хвърля го в калта, събаря го,
прави го наемник.
Парàта те убива и възражда ...
без пари все едно, че си в огъня ...
Парàта те кара да проливаш кръв ...
без пари си ахмак!

Парàта определя морала на хората. Тя е всесилна и в техния личен живот:

Парàта ти възражда сърцето,
жени те и ти дава жена,
парàта ти дава име.

У Славейков в случая сатирата е по-силна. Парàта убива всякакво човешко достойнство, прави човека продажен:

Зарад тебе моми млади
земат старци белобради;
зарад тебе хубавици
земат мъже хухловици
и ергените довици.

Като цяло Х.З.Камбери достига до значително по-големи обобщения. Парàта е всемогъща и определя моралните норми на обществото. Жаждата за пари покварява хората и цялото общество, тя е станала човешка същност, зло, което се предава по наследство, отрова, която се поема с майчиното мляко:

И детето в люлката,
и то протяга ръка и казва "дай",
да я вземе, да я сложи в джоба си -
знае цената на парàта.

При Славейков няма подобно обобщение, но липсва и финалът на стихотворението на Камбери, в който той отстъпва от своите позиции. След жестоката критика на всяко общество, в което парàта е всевлас-

тен и пълен господар, обезверен, Камбери търси спасение и изход в бога. Подобно отстъпление е чуждо на българския автор. Славейков не достига до сарказма на Х.З.Камбери и до неговите обобщения, но остава верен на себе си, запазва своя подигравателно-разобличителен тон, не изпада в отчаяние и не търси изход във вярата и в бога.

Жестоката критика на Камбери, неговата безпощадна сатира, която не се спира пред царя, везирите, пашите и бейовете, пред висшето духовенство и дори пред самия бог, дават право на албанския изследовател Димитър Шутерики да определи Камбери като "ранен представител на критическия реализъм в албанската литература"[6]. Стихотворението на П.Р.Славейков също учудва със своя ранен критически реализъм. Досега българските изследователи го обясняваха с влиянието на гръцката поезия и конкретно със стихотворението за парàта на неизвестния гръцки автор, отпечатано през 1839 г. Стихотворението "Парà-та" на Х.З.Камбери свидетелствува, че обяснението не е толкова ясно и безспорно. При съпоставката на "Парàта" от Камбери с "Песен на паричката ми" от Славейков се вижда, че при написване на своето стихотворение българският поет по всяка вероятност е имал предвид както гръцкия, така и албанския оригинал. Не е изключено и гръцкото стихотворение да е написано под влияние на творбата на поета бейтеджия или да е съществувал един пръв оригинал на турски или на арабски език.

Известно е, че П.Р.Славейков често е заимствувал от други поети, имитирал е и е побългарявал, влияел се е от много автори, представители на различни национални литератури. По отношение на формата и мотивите първите литературни опити на Славейков са свързани със старата българска литература и зависят от нейните традиции. По-късно поетът се освобождава от влиянието на религиозната литература и попада под въздействието на гръцката, турската, сръбската[7], и по-късно на руската литература. Лиричните, сантименталните и любовните песни, които създава поетът през 40-50-те години на XIX в., са преводи, имитации или просто са създадени под влияние на гръцки, сръбски и в по-малка степен на турски песни. Значително е влиянието на гръцката литература върху поета[8]. Славейков е превеждал от турски език и е писал на турски. Писал е и е издавал турски стихотворения с български букви[9].

Славейков твърде рядко побългарява, рядко превежда точно, а по-често заимствува теми и идеи, които разработва и развива по такъв начин, че е трудно да се определи техният произход и да се каже с точност дали първообразът е гръцки, турски, сръбски или български. В

случая с темата за всесилието на парàта към гръцкия първообраз би могъл да се прибави и албански.

Не е изключено Славейков сам да е попаднал на стихотворението на Х.З.Камбери. По-вероятно е обаче с него да го е запознал някой от неговите албански колеги и приятели в Цариград. В Библейското дружество в Цариград Славейков е поддържал тесни връзки с много албанци, между които и с Константин Кристофориди, писател, преводач и изследовател на албанския език.

Сатирата на П.Р.Славейков има български колорит. Можем да предположим, че той заимствува идеята и донякъде съдържанието на албанския или на гръцкия оригинал, но ги използува творчески - и затова не може да става дума за имитация или побългаряване. В сравнение със своя албански или гръцки събрат той притежава по-голям и по-богат поетичен талант, който му позволява, заимствувайки идеята за всесилието на парàта, да създаде оригинално и неповторимо по своята сила стихотворение. "Песен на паричката ми" има сложна творческа история. Както и да се реши въпросът за първоизточника на стихотворението и на темата за всесилието на парàта при българи, гърци, сърби и албанци, каквато и да е пътят на литературното влияние, в случая по същество трябва да говорим за балканските варианти на темата за всесилието на парàта[10].

БЕЛЕЖКИ

1. Славейков, Петко,Р. Съчинения. Т.1, С., 1978, с.329.
2. Младенов, К. За творческата история на стихотворението "Песен на паричката ми". - Български език и литература.№ 10, 1963, с. 20-22; Ангелиева, Т. Гръцкото влияние върху поезията на П.Р. Славейков. - Годишник на Софийския университет. /Западни филологии/, 60, 1966, с. 354.
3. Historia e letërsisë shqipe. T.1. Tiranë, 1959, p.283.
4. Historia e letërsisë shqiptare. Tiranë, 1983, p.66-70.
5. Antologji e letërsise shqipe. Tiranë, 1964, p.55.
6. Historia..., T.1, p.282.
7. Конев, Ил. Петко Славейков и сръбската литература. - Литературна мисъл, 1961, № 3; Баева, С. Някои моменти от развитието на сръбската литература и творчеството на П.Р.Славейков. - Известия на Института за литература, 16, 1965.
8. Баева, С. Петко Славейков - преводач и автор на турски стихотво-

рения. - В:Изследвания в чест на акад.М.Арнаудов, С., 1970.
9. Dimitrov, Str. L'Albanie et la Renaissance albanaise dans la presse dirigée par P.R.Slavejkov. - Etudes balkaniques, 7, 1968, p.204.
10. Тук би трябвало да отбележим и "Ода на празната кесия" от П.Р. Славейков - свободен превод на "Ода празной кесии" от Й.Йованович Змай.

ИВАН РАДЕВ
/НРБ/

Л.КАРАВЕЛОВ - ПРОБЛЕМИТЕ НА ЖАНРА И ФОРМИРАНЕТО НА БЕЛЕТРИСТА

Интересът към новата българска литература през последните две десетилетия се насочи към нейната жанрова характеристика. В монографични проучвания на Г.Цанев, И.Панова, М.Василев, С.Янев, Ст. Елевтеров и др. се поставят и намират отговор въпросите около жанровия облик на нашата проза от втората половина на XIX и първите десетилетия на XX век. Постановките на тези изследвачи ни помагат да вникнем в белетристичния свят и на художник като Л.Каравелов, да изясним същината и мястото на ранните му повествования в неговата творческа реализация. Със своите идейно-тематични и стилови черти "Войвода", "Турски паша", "Сирото семейство", "Неда", "Дончо" и "На чужд гроб без сълзи плачат", публикувани в периода от 1860 до 1866 г., се обособяват като едно цяло. Опитваме ли се да уточним пътищата, по които се формира Каравеловото майсторство на разказвач, се убеждаваме, че още в границите на този своеобразен "хайдушки цикъл" от творби той се сблъсква с проблемите на жанра. Натрупаният опит е от значение както за по-сетнешните му търсения, така и за цялостния развой на нашето повествователно изкуство през 60-70-те години.

В литературно-критическите си статии от времето, когато пише "Войвода", "Турски паша" или "Дончо", Л.Каравелов не засяга въпросите на жанра. Но в края на 60-те години в неговите разсъждения и оценки за литературата се включват и схващанията му за жанр и за "жанрово строителство"[1]. Още по-настоятелен интерес към жанровата природа на литературата е документиран в началото на 70-те години. Така в отзив за "Велислава, българска княгиня" на Д.Войников Каравелов пише: "Но преди да захванеме да разглеждаме драмите на Д.Войникова, ние трябва да изложим своето мнение: що е роман, драма, повест, разказ и пр. и какви трябва тия да бъдат... Романът, драмата и повестта са най-богатите и най-популярните форми в литературните поучения и затова тия са най-интересни. Но ако нас ни интересува романът или повестта повече от учебните книги, то ни интересува не само богатството на образите и поетическите виражения, които се намират в тях, а интересуват ни тия също въпроси, на които искаме отговор в учебните книги и които твърде често не са в състояние да отговорят на нашите желания. В своите ответи на нашите въпроси

драмата и романът повечето пъти отговарят по-искренно и по-безпристрастно от учебниците"[2].

Виждаме, че не теоретико-естетическата природа на белетристичните жанрове привлича Л.Каравелов, а тяхната гражданско-възпитателна пълноценност. В постановките му прозират схващания на Белински или на Чернишевски. В това няма нищо необичайно. Нали по същото време П.Р.Славейков печата статията си "Що е роман?" /сп.Читалище, 1870, № 3/. Почти със същите думи, в същия дух и Каравелов в статията "Опишете действителния живот" /в."Свобода", 1871, № 3-4/ напомня: "Всяка една драма, всеки един роман, всека една повест само тогава могат да се нарекат български, когато в тях се описват сцени из българския живот. Колкото по-естествено и по-вярно е изображен българският живот, толкова повече и по-съвършено, и по-драгоценно е самото литературно произведение."

В сборника си "Страницы из книги страданий болгарского племени" /1868 г./ Л.Каравелов решава проблемите на жанра в "движение" - така, както му се налага да постъпва със стила, с подбора на сюжетите и с идейно-патриотичния заряд на творбите. Сам авторът в повечето от случаите чрез подзаглавията е определил включеното като "разкази" /"разказ на една филипополка", "разказ на моята баба".../. Но се разбира, че той не влага в това жанров смисъл. Макар и да звучат жанрово-уточняващо, подзаглавията изпълняват друга роля - те внасят необходимия естетически ефект, подчертавайки дистанцията на автора от описаните случки и търсените внушения. Отдалечават ни от очерковото за сметка на художествено-обобщаващото. Целият сборник "Страницы..." има също указание за жанра, което допринася за раздвоеността - "повести и разкази". /Но и сега се срещат противоречиви жанрови уточнения за включените там повествования, например в "Речник на литературните термини", 1969, "Войвода" ни се посочва и като "повест", и като "разказ".../

Жанровата характеристика на ранните Каравелови творби, без да следва или да произтича от строго следвани принципи в тази плоскост /доколкото ги има, те ще се появят по-късно и ще са резултат и от практическите му лични усилия/, се обуславя от определени негови схващания за съдържанието и формата на повествование, към които той се придържа. Става дума за връзката "действителност-литература", "жанр-композиция", "сюжет-жанр" и т.н. Те звучат твърде общо и насочващо. Но конкретизирайки ги, можем да изясним и жанровия характер на търсенията му на белетрист от първата половина на 60-те години.

Книгата "Страницы..." включва девет повествователни платна, като оставяме настрани "Записки за България и българите", "Вук Караджич" и "Светки у болгар". Тия 9 творби обхващат около 460 страници текст, т.е. средно по 50 с., като най-кратката е "Сирото семейство" /18 с./, "Войвода" и "Божко" са с по 26 с., а "Турски паша" /78 с./ и "Българи от старо време" /122 с./ са най-обемните. Въз основа на количествените показатели стигаме до извода, че до обема на разказа са близки само "Сирото семейство", "Войвода" и "Божко". Но съдържателните белези и на тия творби разколебават - авторът и в тях пресъздава съдбата на цели семейства, възловите моменти на цял човешки живот. Налице са предпоставките и за тяхната ориентация към средната епическа форма - повестта, към която принадлежат и останалите. За да се превърне именно повестта в предпочитана жанрова форма за Л.Каравелов още в тия начални години на белетристичната му изява, за да се окаже, че точно в нейните граници съзрява в завършени форми неговото майсторство на разказвач, неговата поетика на художник-белетрист. Да останем в границите на тази констатация, ще рече да се задоволим с очевидното. А творецът стъпва върху много по-сложна основа от жанровообразуващи търсения и варианти, от отвеждащи в няколко насоки последици за опита и традициите, които Каравелов налага с художествената си практика. И не решава категорично проблема за мястото на разказа, оставя открит проблема за "цикъла" като своеобразно жанрово образувание.

Доколкото познавам направените проучвания върху новобългарската белетристика, мнозина подчертават популярността на повестта като предпочитан жанр - така е при Каравелов, а и при В.Друмев и Ил.Блъсков. Без да се задълбочавам в търсене на доказателства, ще се опитам да видя тази жанрова ориентация като последица от доминиращите схващания за връзката между типа художествено обобщение и формите на изобразяваната действителност. Белетристът от 60-70-те години не е подготвен да остане при заряда и възможностите на "случката", а търси "картината на цялото". Според представите на Друмев, Блъсков и Каравелов трябва да се проследи цял живот, животът на цяла фамилия... Те още не притежават рецептори за същностното, вместено в случката, в единичния жест и изчерпващия се чрез тях конфликт или черта на националния живот. Те не притежават и повествователни средства да пресъздават идеята си в границите на късата епическа форма. В известен смисъл - водени от желанието да бъдат и летописци на съвременността, да наложат обхватни представи за нейната същност - на тях им е по-лесно да прибягнат до романа, т.е. да се получи

роман при конкретната реализация на някои сюжети, отколкото да реализират идеите си с възможностите на разказа.

Тук схващанията на Л.Каравелов за връзката "литература-действителност" ни интересуват само като конкретизация в представи, оставили отпечатък върху жанровата характеристика на неговите търсения. Колкото и различни помежду си да са разказът и романът, колкото и диаметрален да е подходът към тях, към осъзнаване на мястото им в жанровата система, чрез която трябва да се изобразява действителността, те се оказват в сходна позиция спрямо онези принципи на белетристичен градеж, към които художникът Каравелов прибягва. За очакваната, но неосъществила се ориентация към късия жанр се изисква съсредоточие върху детайла, върху случката или ситуацията, върху единичното събитие като носител на същината на героя и на конфликтите, на авторовата идея за целия живот. За романовото изображение се изисква съчетаване на сюжетни линии, сцепление между цели житейски пластове и т.н. И едното и другото се оказва, че не е по силите на същия тоя белетрист. И остава като изход и овладяна територия средната епическа форма. В "повестта" е заложена като че ли представата и за "жанра", и за неговата "тема". Анализираме ли "Войвода", "Дончо" и останалите през призмата на жанровата им определеност, стигаме до интересни обобщения именно като покритие на това и раздвояващо ги, и усъвместяващо ги решение. Конкретните човешки прояви във "Войвода" белетристът свързва със съдбата на цяла фамилия, за да изгради колкото се може по-обхватната картина на насилието и да я противопостави на жеста на поробителя. Именно тогава творбата ще проговори на читателското съзнание - иначе конкретната случка е взета от хайдушките песни, вероятно и от всекидневието на същия тоя читател. Но нито първото, което се възприема като "било някъде и някога", нито второто, което затвореният в собствения си свят българин е възприемал като съдба на единичното, ще изпълнят тази роля. Според автора ще я изпълни само "картината на цялото". А тя в светлината на тогавашните разбирания за художествено изображение е подвластна на средната епическа форма. В този смисъл така разбираната връзка "литература-действителност" е налагала своя отпечатък върху жанровия израз на търсенията в нашата белетристика през 60-70-те години, като ги ориентира към повестта.

Интересна и показателна за практиката на белетриста Каравелов от началото на 60-те години се оказва корелацията "жанр-композиция". От една страна, обикнатите от него композиционни принципи диктуват жанровите модификации и преливания от разказ в повест, от

повест към цикъл. От друга - ориентацията към по-широко платно го подтиква към верижна, както я определя С.Янев, фрагментарно насечена композиция. Благодарение на тази взаимообусловеност до голяма степен дължим жанровата неоднозначност на Каравеловата ранна проза, експериментаторския характер на неговите търсения. Наблюденията подсказват, че пряко отношение към практиката на жанра има обикнатият от него похват - "разказ в разказа", защото е дал възможност на белетриста да се издължи още в началото на 60-те години на късата епическа форма, без да остава в нейните граници, без да търси нейната завършеност и самостоятелно участие в жанровообразуващите процеси. "Войвода", "Неда", "Турски паша", а и "Дончо" ни правят свидетели как жанрът на разказа се поглъща от жанра на повестта Но противно на очакванията - не повестта включва разказа , а тъкмо обратното. Такъв характер има още текстът на "Войвода", дебютната творба на Л.Каравелов. Тя е замислена като "разказ" на Стоян войвода - разказ, посветен на въпроса, защо той не вярва на турските реформи. Но твърде скоро сме въвлечени не толкова в същината на така избрания сюжет, колкото в "повестта" за живота и съдбата на Продан и Латинка, след това във втора "повест" - за трагичната намеса и съдба на Първан, и т.н. Ако механично обособим моментите, свързани с плана на разказа за непосредствените събития от сюжета, ще имаме съчинение от 5-6 страници, докато останалите двайсетина страници са посветени на "вставния" тип повествование за тъжната повест на една цяла фамилия. По-скоро се е получила повест в разказа , отколкото обратното...

Няма такъв жанр, дори и условно дефиниран - "разказ от повести". Формулата е алогична, но тя някак странно отразява състоянието на жанровата структура на "Войвода", "Неда", "Дончо". Всъщност тази жанрова форма е резултат на раздвоеността на белетриста, проявявана в началото, преди да се ориентира към по-обективните, несвидетелски планове на повествование /"На чужд гроб без сълзи плачат", "Българи от старо време"/, и е в тясна връзка с предпочитания композиционен принцип на "разказ в разказа".

Ранните белетристични творби на Л.Каравелов ни разкриват жанровата си същност в тясна връзка с обусловеността между сюжета и реализиращата го форма. Оказва се, че жанрово-структуриращи функции поема и такава страна на избрания сюжет като неговото съсредоточаване не толкова около съдбата на един герой, колкото около съдбата на цяло семейство, на мнозина. Дори и в случаите, когато творбата носи еднозначен и категоричен наслов /"Дончо", "Неда" или "Войво-

да"/, пак се проследява "цялото". По същия начин постъпва и Ил. Блъсков с "Изгубена Станка" и "Злочеста Кръстинка" - без обозначените в заглавията герои да играят някаква особена роля. Притегателен център и обект е съдбата на "цялото". Неговата фактура и заряд с тяхната убедителност са нужни на белетриста, така както в общия план на реализация на авторовата идея се търси винаги "картината на цялото". Защото Каравелов замисля като едноперсонажен тип изображение "Войвода", "Дончо" и "Неда". Но по постройка и жанрово-стилови измерения те се превръщат в творби, съзвучни на "Сирото семейство" и "На чужд гроб без сълзи плачат". Всичко това - жанровата структура на всяка от разглежданите прояви, се наслоява като личен творчески опит и подсказва, че до голяма степен конкретните решения в тоя вид и обем, са обусловени от композиционната схема, върху която ляга повествованието. Доколко е приемлив резултатът от взаимообусловеността между сюжета и жанра в съзнанието на белетриста, личи от факта, че при превода и преработките на тези творби след десетина години, за да ги представи на българския им читател, Каравелов не променя нищо във връзка със жанрово-сюжетната им структура.

Така жанровият релативизъм заляга още в основата на ранните творби на Л.Каравелов. Човешките съдби, чрез които той иска да покаже състоянието на народния живот, жанрово структурират всяко повествование в обем и обхват на действителността, които включват предисторията на персонажа и събитията, върховите изживявания, последиците. Близостта до натурата задължава Каравелов, пък и всеки белетрист от 60-те години, да схваща цялото не в творческо пресъздаващия го естетически смисъл, а в неговите житейски проекции. И оттам тази обстоятелственост, която подтиква към привличане на последователно връхлитащите персонажа събития. От своя страна всичко това добива и определен жанров заряд, крие в себе си определени жанрови последици. Само по тоя начин можем да си обясним предпочитанията към средната епическа форма в прозата на 60-те години - т.е. не става дума за предпочитания и за ориентация след назряла възможност за избор, а за естествено сложила се, адекватна на авторовите представи за обхват и завършеност жанрова форма, но в твърде интересни, хибридни съчетания.

Жанровата същност на ранните Каравелови творби се осъзнава по-пълно, като се държи сметка за цикличния им характер. "Войвода", "Неда", "Сирото семейство", "Дончо", "Турски паша", "На чужд гроб без сълзи плачат" - това са шестте части на постепенно откроващ

се единен свят, където властвуват жестокостите и робската участ на българина. На фона на издевателства, грабежи и смърт съпротивата ту избуява с категоричните си прояви /"Войвода", "Дончо", "На чужд гроб..."/, ту отзвучава като заглъхващ мотив, наложен от безизходицата /майката в "Сирото семейство", Стойко в "Неда", Стамен в "Турски паша"/.

За характера на натрупания от белетриста жанров опит през първата половина на 60-те години не можем да съдим, ако нямаме предвид разработването на отделните повествования в рамките на единно идейно-тематично ядро, което притежава и чертите на цикличната структура. Прочее - по същото време и в "Памятници народного быта болгар" Каравелов прибягва до сложна организация на цялото - изданието е замислено в три книги: публикува само първата, подготвена в ръкопис е третата, недовършена остава втората. Така че още в 1860-1861 г. не му е чужда идеята за цикличност - белетристът ще я подеме с "хайдушкия цикъл", за да се насочи към по-видимо сцепление на отделните части в "Крива ли е съдбата?", ще я защити в "Три картини из българския живот", в историческата си трилогия "Отмъщение", "После отмъщението" и "Тука му е краят". В този смисъл определен жанровоуточняващ характер придобиват онези цели, които залягат в основата на всяка от тия групи творби. Но тук го маркирам само във връзка с "хайдушкия цикъл". Защото какво е жанрът, ако не е един от показателите за завършеност и овладяване на дадена художествена идея - а тя в случаите, за които споменавам, прелива в ред творби, които вътрешно, макар и извънсюжетно при ранните повествования на Каравелов, са свързани и образуват едно цяло.

В книгата си "Традиции и жанр" С.Янев говори за едно "движение към разказа", осъществявано от литературите в края на XIX век, като подчертава, че при нашата литература то става с отправна точка - повестта[3]. И изследвачът продължава: "Значително по-голяма трудност представлява разграничаването между разказа и повестта, особено у първосъздателя на българската художествена проза Любен Каравелов. Но в такива случаи би могло да се пристъпва съвсем практически..."[4] Именно аналитичният подход към жанровата природа на Каравеловите ранни творби ни довежда до усложнената характеристика, която добиват при него наложените представи, подтикваща да се говори за "разказа" и за "повестта", но и за "разказ от повести", но и за "цикъла".

Любопитно, а може би и показателно е, че колкото специализирани проучвания имаме в последно време за жанровото разслоение в

белетристиката ни през втората половина на XIX век, а в тях по необходимост се допира или се тръгва от творчеството на Каравелов, те са посветени на разказа[5]. Тази насока подтиква изследвачите да говорят и виждат преди всичко късата епическа форма. Така М.Василев, когато анализира Каравеловата проза, говори като за разкази при "Войвода", "Мъченик", "На чужд гроб без сълзи плачат", "Сирото семейство", "Стоян", "Божко, "Наказал я бог", "Ще ли им се върне", като за повест - само при "Българи от старо време"[6]. Сред изследвачите, които виждат категоричните застъпници на разказа в творчеството на Каравелов, е и С.Янев[7].

Истина е, че ако говорим за ориентация и към разказа при белетристите от 60-те години, това става чрез търсенията на Любен Каравелов /отчасти при П.Р.Славейков, Хр.Ботев и др./. Но ми се струва, че такъв извод се отнася не толкова за жанровата, колкото изобщо за повествователно-разказвателната структура на Каравеловите прояви. Търсенията на Друмев и Блъсков имат по-отчетлив жанров облик и недвусмислено ни отвеждат към повестта. В нейните класически граници са "Нещастна фамилия", "Изгубена Станка", "Злочеста Кръстинка", отчасти - "Ученик и благодетели". Но след като сме приели тази категоризация, трябва да отидем по-нататък, когато изясняваме морфологията на жанра в границите на Каравеловото творчество. Още ранните му творби, както вече посочих, предлагат творчески решения, които раздвояват - замислени като "разкази", те прераствт в "разкази-повести", в "разкази от повести", в "повести" ... Ако във "Войвода" разказът все пак напомня за себе си, то в една творба като "Турски паша" сме свидетели как той служи само за начало и е погълнат изцяло от "повестта" по "записките на една калугерка". Авторът дори не се е опитал да затвори повествованието, като ни върне към началния му пункт, към собствената си гледна точка - както се постъпва в такива случаи. Дребният наглед факт, който може да е и коректорско недоглеждане, идва да подскаже, че авторовото внимание е дотолкова вдадено в пресъздаваното от "записките", че поставяйки кавички в началото на техния текст, в края ги забравя. Всичко това прераства в жанров релативизъм, който идва в резултат от противоречието между "жанровия замисъл" и "жанровия резултат" - ситуация, която илюстрира състоянието и връзката "разказ-повест" при ранните творби на Каравелов, но и връзката "повест-роман" при част от покъсните му търсения на белетрист /"Крива ли е съдбата?", "Три картини из българския живот", историческата трилогия/, чието изходно начало е може би "цикълът" като жанрово образувание/ "хайдушки цикъл" от

"Войвода" до "На чужд гроб без сълзи плачат"/.

Но това вече не е познатият ни от литературния процес до 50-те години жанров релативизъм, при който не се доотчитат белезите и спецификата на жанра, последица от тяхното непознаване и от липса на натрупан творчески опит. Каравеловото творческо съзнание е обременено от жанровия опит на чужди литератури, елементът на съзнателна ориентация към определени жанрови форми е факт. И това ни помага да осмислим жанровата картина на неговата ранна проза. В хода на творческата му еволюция ще се уверим, че той ще продължи да използува повестта като изходна "жанрова площадка", за да обогати своите търсения, да разнообрази фактурата на повествованието и пътищата му на въздействие. Така Каравелов ще остане верен на себе си, ще ни даде възможност да усещаме връзката, приемствеността между ранните му творби и проявите му от края на 60-те години, от 70-те години, които са плод на творческа зрялост, на нови жанрови синтези.

Трябва да се съгласим с постановката, че отправната точка на разказа у нас е повестта. Но специално при Любен Каравелов - той превръща повестта не толкова в отправна точка на жанровите си търсения, колкото в център, спрямо който присъствието на разказа или на романа е своеобразна разновидност на повестта - т.е. в по-малък обем или като циклично цяло. Екскурсите, които Каравелов прави към останалите две жанрови форми, са винаги от територията на повестта - овладяна, сигурна за него, с изпитани качества и възможности. Доколко е закономерно и естествено всичко това, подсказва случаят с исторически сюжет, към който белетристът се насочва през 70-те години - сюжет, който пряко волята му и предпазливостта му, го довеждо до романа.

Така ранната проза на Л.Каравелов, видяна през призмата на проблема за нейната жанрова характерис.ика, ни разкрива съществени черти от неговата поетика на разказвач - поетика, която в началото на 60-те години не само очертава съдържанието и формалните белези, но и ги защищава до такава степен, че създаденото се превръща в изходен модел на цялата му белетристика. Самата задача, която си поставя с "хайдушкия цикъл", предполага ориентацията на прозаика към романа. Но самият той не е подготвен за него, не е подготвен и за съсредоточаване на вълнуващите го въпроси и идеи в обема и съдържанието на една-единствена повест. Затова прибягва до "цикъла", който, ако се вгледаме в еволюцията на белетристичното мислене у нас през XIX в., ще се убедим, че е често използуван. И това не е случайно - както при Каравелов, така и при останалите /Друмев, Блъс-

ков/. Този похват му дава самочувствието, че е обхванал отделните страни и черти на българския живот, които смята за важни и необходими за повествователните обобщения и присъди. В известен смисъл на него му е по-лесно да прекрачи границата между повестта и романа, отколкото между повестта и разказа. Напомням този извод, защото неговия модел по-пълно и нагледно го илюстрира с художествената си практика през 80-90-те години белетристът Иван Вазов. От повестта - чрез "Митрофан", "Немили-недраги" и "Чичовци" той преминава към романа /"Под игото" - 1889 г./ и едва тогава идват истинските му разкази в тритомника "Повести и разкази" /1891-1893 г./. Фактът, че последните по време публикувани от Л.Каравелов белетристични творби като "Нено" /10 с./ и "Що е грях?" /15 с./ са сред най-кратките по обем, е показателен и насочва към подобна, неизвървяна докрай еволюция - от повестта през романа към разказа. В известен смисъл същото доказва с творчеството си и Ил.Блъсков - от повестите "Изгубена Станка" и "Злочеста Кръстинка" към обемните "Пиян баща, убиецът на децата си" в три части и "Двама братя" /в 3 части с обем от 360 с./, за да ни остави по-късно определяните като разкази "Стоянчо", "Поп Марко", "Дядо Добри".

Нека с тази по-обща констатация приключа разсъжденията си за жанровата определеност на ранните Каравелови творби. Както тази констатация, така и по-конкретните изводи, свидетелствуват, че в подстъпите към своя поетика, ранните му повествования, създадени в периода 1860-1866 година, не само се отличават с идейно-тематичната си завършеност, но са отправна точка и за търсенията му в областта на жанра.

Б Е Л Е Ж К И

1. Вж.Каравелов, Л. Съчинения в девет тома. Т.6. С., 1966, с.46, 121, 124 и др.
2. Вж.Каравелов, Л. Цит.съч., Т.6, с.152-153.
3. Вж.Янев, С. Традиция и жанр. С., 1975, с.13.
4. Вж.Янев, С. Цит.съч., с.9.
5. Вж.Панова, И. Вазов, Елин Пелин, Йовков - майстори на разказа. С., 1967; Василев, М. Българският разказ до Първата световна война. С., 1973; Василев, М. Традиции и талант. С., 1974; Янев, С. Традиции и жанр. С., 1975 и др.
6. Вж.Василев, М. Българският разказ..., с.16-24.
7. Вж.Янев, С. Цит.съч., с.43-49.

НИКОЛАЙ ЧЕРНОКОЖЕВ
/НРБ/

ДИАЛОГЪТ В ДВЕ ПОВЕСТИ - "БЪЛГАРИ ОТ СТАРО ВРЕМЕ" И "ЧИЧОВЦИ"

Между "Българи от старо време" и "Чичовци" има много съществени сходства и показателни отлики. По-голямо внимание се обръща на приликите, които са особено интересни с оглед очертаването на тенденции в развитието на българската проза, дори на конкретния жанр. Сходствата са налице: 1/ в пренебрегването на доминираща фабулна линия /за Каравелов и Вазов в конкретните случаи е по-важно не основното събитие, което да тласка сюжетното развитие напред, а ставащото около и по повод това събитие/; 2/ в подбора на епизодите; 3/ в относително неконкретизираното време на действието; 4/ в изграждането на двойки герои, и т.н. Последното от посочените сходства е пряко свързано с проблемите на диалога - използването му в творбите, отношението и характера на връзките му с повествованието, боравенето на героите с езика и други. Макар и традиционно да не е сред най-представителните страни на литературното произведение, диалогът може да послужи за конкретизиране или коригиране на някои изводи.

Към посочените по-горе сходства може да бъде прибавено още едно - на заглавието на първата повест с подзаглавието на втората: Българи от старо време - Галерия от типове и нрави в турско време. Веднага се налагат няколко извода. "Галерия от типове и нрави български" конкретизира "българи", като те са синонимно свързани. Подобна е връзката между "старо" и "турско", едното може да значи друго и обратно. Постоянният член и в двете заглавия е "време", колкото то и да не е конкретизирано в повествованието. Обобщено разгледани, заглавието и подзаглавието са синоними, като тяхната сходност малко или много се потвърждава от позицията на повествователите към отделните персонажи. Такова тълкуване на заглавията може да бъде проверено чрез една от формите на изграждане на образите - диалога.

При съпоставка, вече в рамките на диалога, в повестите много съществени са две страни от отношението на героите към общуването: а/ намирайки се в общество, персонажите са постоянно тласкани към словесни двубои, като подтикът може да бъде словесно изразен: "Хайде, чичо Либене, да видиме какво ще да отговориш на това?"[1]/; но той може и да е напълно вкоренен в съзнанието на героите - както това е

изразено в глава първа на "Чичовци", разговорът неминуемо прераства в спор[2]; б/ те нямат съзнанието за лъжа, чистосърдечни са, вярват си, но дори единият от участниците в диалога да осъзнае лъжата, той никога не го изразява директно. Това важи най-вече за Каравеловите герои, за които думата "лъжа" съществува единствено в съзнанието им, тя е табу, така че обвинението "лъжеш" може да бъде изразявано единствено евфемистично: "Ти, Хаджи, си бръщолевиш, каквото ти дойде на умът!" /Т.1, с.132/; "... ти си бъбриш на вътърът" /Т.1, с.133/. Дори Павлин по време на процеса не обвинява Хаджи Генчо в лъжа. За чичовците това обвинение е допустимо:

а/ по повод на незначителни спречквания, като играта на карти: "-Лъжеш! - извика Хаджи Смион.

- Ти лъжеш като брадат циганин - и Иванчо..." /Т.5, с.221/,

б/ като израз на крайна, непримирима враждебност.

В Каравеловата повест и двамата главни герои не приличат на другите хора: "Ти никога не си приличал на другите хора" - казала баба Хаджийка печално" /Т.1, с.140/; "...дядо Либен не прилича на другите хора;..." /Т.1, с.156/. Дядо Либен и Хаджи Генчо живеят със съзнанието за отлика от околните, но именно оттук започват и съществените различия, свързани с характера на тази отлика - за Хаджи Генчо духовните институции /църква и училище/ са място за социална изява, докато за дядо Либен такова място е пътят до черквата; единият иска да бъде слушан, а другият - наблюдаван. Формите на себеосъществяване предопределят позициите на двамата към словото. То е стихията на Хаджи Генчо, който се налага не само на поп Ерчо, коригирайки народните му етимологизирания на свещения текст, но при всички свои диалогични контакти внушава своеобразна норма на речево поведение; като върхова точка на тази нормативност е включването на черковнославянски елементи в изказванията му - плоскост, на която той няма съперници; т.е. за Хаджи Генчо е характерна монологичната форма при общуването - той "ще да ти разкаже за сичко подробно, като по книга" /Т.1, с.95/. Хаджи Генчо не само налага стилова норма, той води диалога, задава темата му независимо от това, дали иска да си пийне винце, или цели да се реваншира, след като е премълчал нещо, за да постигне своето. При отделните речеви изяви на Хаджи Генчо повествованието предхожда диалога, който от своя страна илюстрира упоменатото от разказвача. Този похват се осъществява за пръв път чрез начина, по който е представен Хаджи Генчо в главата "Хаджи Генчо" - особености на речевото поведение на героя, резюмирани от разказвача, при едни случки са разгърнати в други /след като е казано, че Хаджи Генчо

"като владишки ерокирик ще да ти разкаже всичко натънко, чегато книга чете" - тази му характеристика е маркирана в случая с цедилника, монологът му е разгърнат в случката с пиленцето/.

Що се отнася до навлизането на дядо Либен в тъканта на произведението, за разлика от Хаджи Генчо, повествованието не задава, а поема теми, засегнати в речта му. По този начин са коментирани мотивите на дядо Либен за дружбата му с Хаджи Генчо: "Знаеш ли ти, че той има хубавичко момиченце? Сещаш ли се?" /Т.1, с.121/; "Така описва това момиченце и сам дядо Либен; а ако е така, то кажете ми: може ли той да не подмамя Хаджи Генча?" /Т.1, с.130/. Във втория цитиран пасаж е заявено нещо изключително съществено, което може би обяснява защо повествованието оставя известна свобода на дядо Либен - декларирано е единство на дадено равнище, т.е. разказвачът описва Лила така, по същия начин я описва и дядо Либен. Наред с това героят приема стилово-тематичната интервенция в диалогичното общуване с Хаджи Генчо и дори, съобразно с публичността на изказването си, ще се ориентира още повече към Хаджигенчовата стилистика. Неслучайно още в първия им диалог ще изобилствуват изрази, започващи с първоличното местоимение за единствено число и "книжовни" фрази от типа "Аз мога винаги да ти кажа".

Диалогът на дядо Либен и Хаджи Генчо се движи по своя вътрешна, субективна логика, като всеки от героите се стреми не само да запази своето равнище на абсолютна компетентност, но наред с това да разшири своето "знаене" за сметка на другия. Не е случаен фактът, че диалозите им кръжат около същинския мотив, че основният мотив на общуването в първия диалог остава неназован. По този начин, чрез индиректното присъствие на темата, двамата герои се стремят да съхранят тези свои социално признати им качества, които изграждат техните образи в съзнанието на другите, както и в собственото им съзнание. Такава позиция естествено води до двукратното скарване. При първата свада диалогът, достигайки своя предел на развитие, след като междудиалоговото текстово пространство е резюмирано от повествователя /интересно е делението "преди" и "след" обяда/, се връща към първоначалната си тема /сгъва се, става лаконичен/, а назованото в началото му сега е представено с обратен знак: "Ако искаш да ти кажа право, то аз ще да ти кажа, че твоят кон не е кон, а змей шестокрили..." /Т.1, с.121/; "...твоят кон не е кон, а клепоуха свиня!" /Т.1, с.133/. Много показателно в цитираните две реплики е премахването на инверсията, което още веднъж сигнализира унищожаването на хвалебствеността в диалога. Двата диа-

лога-скарвания са структурно идентични, както е еднаква аргументацията на двамата герои в полза на помирението: "Хаджи, а, Хаджи, знаеш ли ти, че господ се сърди, когато се карат божиите люде?" /Т. 1, с.134/; "Ехъ, байо Либене, азъ грешний человекъ, хочу вопросити тебя: достойно ли за старое вино распри заводити, хулитися и ругатися?" /Т.1, с.177 - писмото/.

И така в отношението "повествование - диалог" се оформят няколко типа взаимодействия, сред които доминира коментарната функция на повествованието към диалога. То подготвя речевата изява на отделния герой /главно Хаджи Генчо/, в речта на разказвача са "цитирани" мисли на персонажите, пряко съотносими с диалозите /разсъжденията на Хаджи Генчо за недобре направените сметки на дядо Либен и пр./, а в други случаи повествователят коментира диалога, като съответният пасаж е задпоставен по отношение на разговора и не задава естествено темата /дядо Либен/. От своя страна цялостната речева стратегия на героите е предпоставена повествователно.

Не по-малко интересно е и обвързването на диалозите помежду им. Най-често отделни реплики се свързват тематично с диалог, който е относително отдалечен от тях, но читателят е вече напълно подготвен за него. Такъв е случаят с второто скарване, при което дядо Либен намира основание за разтурянето на годежа в общественото мнение /копривщенските свахи/. Внимание заслужават и разпръснатите в повествованието реплики, характеризиращи отношението на дядо Либен към баба Либеница: "Мълчи, жено, защото... Ти си жена за напущане" /Т. 1,. с.129/; "Уплаши ли се, Дело? Тъй, тъй, Дело, ти си у мене добра и хрисима женица... Аз тебе не променям ни за Хаджи Бозовите жълтици" /Т.1, с.129/, и се стига до: "Защо ти, шемедни сине, се скара с Хаджи Генча? - пита баба Либеница и клати си главата на кавга. - Ти със своите коне...ще да накараш Хаджи Генча да даде момиченцето си другиму... Припкай по-скоро и примири се с человекът, припкай!" /Т. 1, с.134/. И докато тези, на пръв поглед отделни една от друга реплики, много точно описват вътрешносемейните отношения в къщата на дядо Либен и почти не са коментирани от повествованието, диалогът на Хаджи Генчо с жена му е коментиран, което, наред с останалите причини за такава позиция на разказвача към героя, се корени и в книжовността /като тип реч/ на Хаджията, и в некнижовността на Дядо Либен.

При характеризирането на героите в "Българи от старо време" с голяма тежест са ритуалните диалози, които съпътствуват всички етапи на искането, годежа и неосъществилата се сватба. Този тип

диалози са с нулева информационна стойност, те са просто преход към същинска комуникация. От съвсем друг порядък е диалогът на дядо Либен с Павлин - дядо Либен разиграва ритуала в рамките на даден стереотип на поведение, тук именно той е в стихията си, докато при словесното изразяване на обществени стереотипи изпитва немалки затруднения. По този начин дядо Либен нарушава ритуала чрез своя коментар, режисьорски напътствия и недопустими за ритуалността сравнения. Павлин също има съзнание за игровия тон, който изгражда ритуала, и напълно се изравнява с баща си.

Подобно ритуализиране на словото е налице и в диалога,който изразява и формира общественото мнение, както и в мислено разиграните от Лила диалози.

Показателно е, че диалогът придобива обективна логика, стройност и аргументираност едва с появата на Павлин. За него включването в диалога /неритуалния/ има стойност на себезаявяване, на самоопределяне, особено при съпоставката на ритуалния диалог с дядо Либен и следващия разговор между двамата. Речта на Павлин не само е логична, но е и изключително емоционално наситена /особено на процеса/. Със своя глас Павлин измества, "заглушава" останалите и на тях не им остава нищо друго освен да мълчат, т.е. да приемат неговата позиция /дори баща му ще каже: "Ти говориш като философ" /Т.1, с.179/. В диалога между бащата и сина се стига до единство благодарение на пълноценния контакт, а последвалите речеви изяви на Павлин са още по-активни с насочеността си към бъдещето. Явно е, че колкото е по-висока възможността за идентификация между повествовател и герой в плана на оценката, толкова по-малка е необходимостта от появата на съпътстващи диалози, коментиращи ги повествователни вмешателства.

За разлика от дядо Либен и Хаджи Генчо, героите в "Чичовци" нямат съзнанието за отделеност от другите. Единственият опит за отграничаване е Иванчо Йотата, но със своето устно и писмено слово не съумява да се наложи в диалогичните си отношения с останалите. Чичовци са единни и като манталитет, и като поглед към света, и като начин на общуване. Ако дядо Либен и Хаджи Генчо подчиняват имената на личности от политическия и културния живот /дори и цитатите от светото писание/ на своите словесни цели, и тези личности в тяхната реч са дори фантастично-фолклоризирани, то Вазовите "чичовци" вече

имат съзнанието за своята неравностойност спрямо историческите личности. За тях имената служат, за да защитят една от позициите не със същността на делото, което стои зад всеки от творящите чуждата и нашата политика и култура, а като емблеми на "чичовската" позиция, което в никакъв случай не означава, че за Каравеловите герои имат някаква обективно-историческа стойност. И ако дядо Либен ще твърди, че "Суворин" и "Тьомкин" са похвалили неговата ракийка, то Хаджи Смион ще запита полугласно - "Горчаков?" с което ще завърши патриотическия си разговор.

Началните глави на двете произведения дават основание да се очакват немалко сходства в изграждането на диалога - размяната на реплики в началото на първа глава в "Чичовци" е функционално аналогична на Хаджигенчовите реплики в първата глава на "Българи от старо време". И при Вазов обществото е разделено на словесно противопоставящи се персонажи, но наред с това тяхната речева стратегия е социално обусловена и диференцирана на тази основа /най-показателна в това отношение е XXIII глава/. Диалогът у Вазов не само дава особеностите на речевото поведение на героите, но и фиксира отделни повтарящи се моменти от миналото, като ги актуализира.

Много по-незабележима е връзката на повествованието с диалога. Разказвачът, както и разказвачът в "Българи от старо време", използува диалога като илюстрация, но този диалог колкото и да е илюстративен по отношение на повествованието, притежава много по-голяма автономност, т.е. говори сам за себе си. След като е дадена формулата на поведение на Хаджи Смион и е илюстрирана чрез разговора за времето, следва още един диалог, въведен с: "Любопитен беше разговорът му с един студент, дошъл от Москва, върху Сибир" /Т.5, с.202-203/ - изречение, което великолепно изразява позицията на повествователя, без да се обвързва с тематиката на диалога. Диалогът в "Чичовци" не води до нова позиция, той просто подсилва старата, подчертава я. Както в Каравеловата повест, и тук е налице тематично обвързване на диалозите /вж.гл.IX и X/.

Диалогът в "Чичовци" е много по-обвързан с неезиковите комуникативни елементи от поведението на героите, като наред с това е и много по-просмукан от историческия контекст. В това отношение връх представлява диалогът на учителя Климент с Мичо Бейзадето. Показателно е, че ако за другите словесни изяви на героите си Вазов използува думата "разговор", то в случая повествователят определя размяната на реплики като "диалог". Неслучайно в композицията на повестта този диалог е след речта на господин Фратю, тъй като именно цитатният диалог най-точно улавя атмосферата на времето. Парадок-

салното на пръв поглед съчетаване на Хомяков и Мартин Задека е органично, неразчленимо и благодарение на това, че двата цитирани текста се коментират и пораждат патоса на цялото.

Наред с такъв тип диалог, който не е съотносим с индивидуалния опит на героите, доминиращо в повестта е именно съотнасянето с личния опит и по този начин, посредством различни диалози, се постига по-ярко хумористично звучене на творбата, в рамките на речта на отделните персонажи.

На хумора е подвластен и единственият ритуален /заклинателен/ диалог в главата "Двете батареи", но като цяло този тип диалози почти липсват във Вазовата повест. Ритуална става тематиката на общуване в кафенето, но диалозите между волтерианци и елинисти носят в себе си градския стереотип.

Вече бе отбелязано, че повествователят в повестта на Каравелов е много по-активен коментатор, което е валидно не само по отношение тематиката на диалога. Каравелов използува диалога и като повод за народопсихологически обобщения: "На читателят ни може да се покаже чудно, че дъщерята на Хаджи Генчо е отишла за вода на чучурът нощеска... В България..." /с.141/. Обобщения от този род са част от самия диалог във Вазовата повест.

Като цяло еднотипността на диалога в "Чичовци" се дължи главно на спецификата на героите, които съществено се отличават от Каравеловите не само с липсата на отлики от другите, но и най-вече със съзнанието за принадлежност към общността.

Структурно-повествователните сходства, които сближават двете класически български повести, могат да бъдат задълбочени и потвърдени и благодарение на най-общите функционални характеристики на диалога в тях. Същевременно констатираната в началото на настоящото изложение синонимност на заглавие и подзаглавие бива доста разколебана и въз основа на диалозите. Съществените различия между "българи" и "галерия от типове и нрави български", както и между "старо" и "турско" и най-вече противопоставянето "от" - "в" рефлектира и в диалога на творбите. Дядо Либен може да завърши словесното си присъствие в произведението с една сентенциозна и поучително-обобщителна реплика: "Няма, няма на света по-сладко нещо, отколкото да направи човек добро - казал той. - Ако да не бъде агата, то аз щях да погубя синът си. Бъди благословен хилядо пъти, добри човече, ако и да си турчин" /с.189/. Словоохотливият Мичо Бейзадето обаче ще зам-

лъкне: "Изведнъж бай Мичо остана прав и запъхтян пред онбашият, когото гледаше кръвожадно." Същността на епохата и човека може да се изрази както с думи, така и с мълчание.

БЕЛЕЖКИ

1. Каравелов, Л. Събрани съчинения в дванадесет тома. Т.1. С., 1984, с.132; всички цитати са по това издание.
2. Вазов, Ив. Събрани съчинения в двадесет тома. Т.5. с.191-192; всички цитати са по това издание.

ВАРДАРИНА СПАСОВА ДАЛ'АЛЬО
/Италия/

ТЕКСТОЛОГИЧНИ ПРОБЛЕМИ НА "РУСКОТО" КАРАВЕЛОВО ТВОРЧЕСТВО

За влиянието на Гогол върху Каравелов съществуват трудове, в които обикновено се разграничава в по-силна или по-слаба степен зависимостта на българския автор от руския. В по-голямата част от тези изследвания се стига до извода, че Каравелов е своеобразен писател, заемките не го обезличават и "приликата е само външна". Но начинът, по който се сравнява, довежда до заключението, че в някои от своите повести /и най-много в "Българи от старо време"/ Каравелов имитира Гогол в строеж, характеристика и стил. А с това неминуемо се подценява художественото майсторство на Каравелов, което някои авторитетни изследователи свеждат до "подражание", което не е довело до що-годе изравняване на копието с оригинала[1].

Влиянието на Гогол върху Каравелов има много по-особен и сложен характер, отколкото формалните заемки могат да покажат. То засяга основите на Каравеловия мироглед, определя самото му оформяне като литератор-общественик.

Каравелов изгражда своите идеи в областта на литературата изцяло под влияние на теорията на руските революционни демократи за ролята на писателя в обществото. Особено близко до неговите идеи е схващането на Белински за обществената роля на литературата и особено за реализма на Гогол: "Повести г.Гоголя народны в высочайшей степени; но я не хочу слишком распространяться о их народности, ибо народность есть не достойнство, а необходимое условие истинно-художественного произведения, если под народностью должно разуметь верность изображения народов, обычаев и характера того или другого народа, той или другой страны. Жизнь всякого народа проявляется в своих, ей одной свойственных формах, следовательно, если изображение жизни верно, то и народно"[2].

Народност, т.е. верност в изображението на национално-специфични черти, т.е. реализмът в литературата е за Каравелов един постулат, от който той няма да се отклони никога. И Гогол, който чрез творчеството си потвърждава конкретната възможност за реализация на този постулат, става за него учител по художество.

Когато пише "Българи от старо време", Каравелов се намира в

един деликатен момент на преодоляване на онзи начален период от своето творчество, в който е считал разказите на руските и украинските писатели-"народници" /и предимно тези на М.Вовчок/ като незаменими примери за гражданско съзнание и е намирал в тях експериментални модели и схеми, по-подходящи за един начинаещ автор, с тяхната по-слаба естетическа ангажираност и по-елементарни характеризации на образите. Съвсем естествено е това, че в следващия етап на своето развитие, когато се е стремял да преодолее художествените слабости на тази белетристика, Каравелов се обръща към Гоголевото изкуство и се старае да следва руския писател и неговата поетика.

Това обаче съвсем не значи, че Каравелов заменя предишния модел с друг. В "Българи от старо време" той се освобождава от някои предишни предопределени схеми и маниери, като например от известна едностранчивост в психологическата трактовка на героите, от прекомерно изявление на моралистични наставления, на разсъждения от политико-социален характер и т.н. Самото заглавие на повестта някак си освобождава автора от необходимостта да избира "показателни" сюжети, да бъде прекомерно изобличител на съвременния живот. Тази привидна незаангажираност /повестта съдържа покрай битовите подробности-"творческите хрумвания" на Каравелов, остра индиректна критика например на килийните училища/, която предоставя на разказвача безброй възможни отклонения на въображението, това свободно и плавно развиване на разказа и лекият хумор, който пронизва цялата повест, без да преминава в сарказъм, приближават повествованието на Каравелов до повествованието на Гогол. В "Българи от старо време" откриваме "атмосферата" на някои от Гоголевите разкази. Това, струва ми се, е единствената съществена допирна точка между двамата автори и именно тя е причина да се "обвинява" Каравелов в подражание на Гогол.

Подражание у Каравелов има, но то засяга несъществени "модели" и похвати. Освен това по-внимателен разбор на онези места, в които заемките са очевидни, ни довежда до едно неочаквано откритие: Каравелов преработва в посоката на едно по-строго "реалистично" изображение почти всички елементи, които заимствува от Гогол. Колкото и парадоксално да изглежда това твърдение, то се явява като постоянен резултат при сравняването на двата текста, предопределен от различието във функцията, която разгледаните елементи имат в текста на Каравелов и на Гогол.

Парадоксът всъщност се състои в това, че Каравелов заема от учителя си по реализъм именно онези моменти, в които Гогол из-

лиза извън рамките на изискванията на строго последователната логична конструкция на текста чрез внезапен скок в едно друго измерение. В това ново измерение той продължава разказа си в предишния си тон, със същата привидно неутрална интонация, която създава илюзия за една непрекъсвана последователност. Това са моментите, в които Гогол "играе" с текста си /а много често и със своите герои/, разместващи семантичните пластове, при което преминава от един пласт на друг, без да напуска областта на предишния строг предметен реализъм. Ако това разместване не бъде доловено, текстът се възприема като напълно отговарящ на изискванията на реалистичното повествование и това може да подведе някои литератори, които се отнасят към всяка творба на Гогол като към наръчник по реализъм. Иначе казано, може да не се схване това, че се намираме пред едно "маскирано" отклонение от последователността на повествованието, което води в областта на алогията, предадена чрез чисто реалистични, но фиктивно последователни елементи.

Когато Гогол, след като възкликва: "Прекрасный человек Иван Иванович!"; продължава своя разказ, информирайки ни, че "он очень любит дыни", или когато след: "Очень хороший также человек Иван Никифорович" не ни съобщава друго, освен че "Его дом возле двора Ивана Ивановича" [3], това значи, че авторът избягва да изкаже своето мнение върху този въпрос. Гогол всъщност променя веднага темата на разговора, подчертавайки обаче същата привидно неутрална интонация. Неочакваното съпоставяне на човешки качества и вещи предизвиква смях и ни дава правото да говорим, от една страна, за отрицателно отношение на автора към героите си, а от друга страна, за чисти Гоголеви алогизми. Всъщност спекулативната цел на такива характеристики е да се предизвика внезапен смях; те водят до обобщени сериозни заключения по-късно. А начинът, по който Гогол поставя под сурдинка значението на своите герои като индивидуализирани характери, и неговият стремеж да изтъкне характерни типове, са тясно свързани с разрешението на проблеми от метафоричен характер. Това, че Гогол има "отрицателно" отношение към типовете като двамата Ивановци, се разбира от целия разказ. Но не то е съществено: тук не се разказва за двамата нищожни Ивановци и за тяхната нищожна свада, а за победата на Пошлостта над Живота[4]. Ето защо Гогол си служи с алогията. Затова и образа - тип, който като представител на една определена категория не се нуждае от задълбочено психологическо изследване, става акумулация на казуални черти, неговият портрет се хипертрофира, задушен от подробности, от "неща", самият той става

едно "нещо" /вж. напр. Собакевич и неговата къща с мебелите, всеки един от които е "той също Собакевич"/. Двамата Ивановци са в еднаква степен пародия на човека[5], на неговото истинско назначение. За техните човешки качества - каквито и да са те - просто не си струва труда да се говори. В това именно "отсъствие" на живот се съдържа типичната Гоголева алогия, т.е. отсъствието на смисъл.

В "Българи от старо време" не се засягат метафизични проблеми, нито в текста на Каравелов е допустима каквато и да било алогия. "Хаджи Генчо е добрейше същество" напомня Гоголевото "Прекрасный человек Иван Иванович", и това предполага да се очаква едно развитие на образа в Гоголевски стил. "Той не пропуща нито една сватба", и т.н. сякаш потвърждава това очакване и като стилистичен похват, и като чисто алогично доказателство. Но докато в разказа си Гогол развива втората част на този вид "уравнение", като просто "забравя" първата, и тя, изоставена, без да бъде доказана, става комична, у Каравелов тази втора част има една точно определена своя функция: да докаже обратното на онова, което е току-що потвърдено. И тук повествованието продължава със същата интонация, привидно неутрална. Тя също предизвиква комичен ефект, но начинът, по който се характеризира образът, е коренно различен от този на Гогол. При Каравелов Хаджи Генчо не е "добрейше същество", защото неговите добри дела имат винаги задна цел. Това се доказва веднага чрез разговора между него и момченцето, изпратено от баща си за бъклицата. И така това, че Хаджи Генчо не пропуска нито една сватба и тем подобни увеселения, получава своето логично обяснение: той не ги пропуща, не защото е "добрейше същество", а защото сам се калесва на зефет заедно с бъклицата си, когато му я искат в заем и която той, без покана и за него, не дава.

Въображаемият начален алогизъм[6] се изяснява и едновременно с това загубва своята същност. Той се превръща в майсторска характеризация на образа: без алогии, без семантични скокове, чрез най-обикновено и просто доказване на обратното. Този похват придава на разказа един различен - и специфичен - комически аспект, който не следва Гоголевия "модел", а Гоголевия дух. В този дух българският писател си е съставил един свой собствен модел, който, с известни вариации, може да се проследи в цялото му творчество.

Тази самостоятелност проличава особено когато се проследи работата на Каравелов над образа на Хаджи Генчо. В руската редакция на текста, излязла, когато Каравелов е изцяло потопен в "атмосферата" на Гогол, втората част на известната начална тирада, с която Кара-

велов възвеличава Хаджи Генчо като човек, който "всичко знае", е развита по един още неопитен и елементарен начин, далеч от каквато и да било Гоголев модел: "Но горе в том, что кругозор-то его был невелик, да и то малое, что он знал, понималось в одном и том же смысле, который развивался в нем еще с раннего детства. О чем бы вы ни спросили его, у него всегда наготове ответ, заученный им в малолетстве от отца, который заучил его от деда"[7] /к.а., В.С./

В българската редакция, която Каравелов публикува пет години след руската, тази част е преработена във висок комичен стил: "У другите българи небосклонът е не твърде обширен и това, което те знаят, знаят го в еднакъв смисъл, който е останал у тях от дядо и от баба; а Хаджи Генчо не е такъв, той обработва своето знание и, ако е майка му знаела три, то той знае цели триесет. Когато ти попиташ някой друг българин за нещо, то той ще ти каже това, което е чул от майка си; а Хаджи Генчо ще ти разкаже всичко подробно, като по книга"[8] /к.а. , В.С./. Следващият пример за това, какво е всъщност "знанието" на Хаджи Генчо, придобива по-силен комичен ефект и целият този епизод получава едно ново измерение. Но това не е измерението на Гогол. Тук има истински, своеобразен хумор и, по думите на Боян Пенев, "тъкмо в тоя хумор Каравелов се издига твърде високо като художник, чрез него той овладява действителността и успява да я пресъздаде творчески"[9].

Въпросът за автономния модел засяга и ония стилистични елементи, които също се считат за зависими от Гоголевото творчество. Така много от неговите "изброявания" се третират като имитация на Гоголевия подход за постигане на комичен ефект чрез "акумулация". Но у Каравелов те не винаги са наистина "еднозначни и без грация". Например изброяването на разните плодове и подправки, които Хаджи Генчо пази у дома си, не се дължи само на желанието на Каравелов да предизвика смях. Това не е "семантична инкрогруенция" от типа на онези, в които Гогол внезапно поставя като кулминационна точка един предмет в контраст с другите, предизвиквайки по този начин самоцелна комичност. У Каравелов "гвачката" е най-високата точка при изброяването на предметите, не за да предизвика "комично въздействие" повече "чрез изключителността на предмета" /както е при Гогол, но неговите "предмети" не са "изключителни", а разнородни, което придава съвсем друг смисъл на тяхната употреба/, отколкото чрез "контрастта му с другите споменати неща"[10]. В този откъс Каравелов има точно определена цел: да покаже, че Хаджи Генчо прави всичко възможно, за да добие нещо от всяка ситуация. В случая евреинът,

който се е укрил от дъжда под стряхата на къщата на Хаджи Генчо и не си е измокрил купето, е дал в замяна най-ефектната от своите стоки, а Хаджи Генчо се е задоволил и с гвачката, защото "знае твърде добре, че ако нему и да не дотрябват някои неща, то щат да дотрябват другиму"[11].

Изброяването у Каравелов има една много по-"спокойна" цел. То подчертава някои особености на характера на неговите герои. И ако на Гогол изброяванията са необходими, за да доведат до внезапното избухване на финалния комичен /но не самоцелно комичен/ елемент /"Сливы, вишни, черешни, огородина всякая, подсолнечники, огурцы, дыни, стручья, даже гумно и кузница"[12]/, Каравелов си служи с тях, за да подсили своя финален елемент, като отвежда постепенно вниманието към своята кулминационна дума, която не е в контраст с предходните, а е с привидно по-ниска стойност. Ето защо неговото "даже" е различно от това на Гогол. "Даже и това нищожество, представете си, и то е добито с големи усилия."/В българската редакция гвачката е придобита още по-трудно: между чифутина и Хаджи Генчо "произлезли някои си неспоразумения"./

Целенасочено е и изброяването на кутийките. Хаджи Генчо не е много придирчив, стига само да му се хариже нещо: дървени и хартиени кутийки, та даже и глинени, т.е. най-простите. Каравелов пояснява веднага защо Хаджи Генчо има толкова много кутийки: той "не пропуща нито един пазар и да не си купи някоя кутийка, ако само се не намери такъв добър човек, който да му я хариже, но когато на този свят се намират много добри люде, то такива добри люде се намират и на пазара и кутийките на Хаджи Генчо са почти до една подарени"[13]. Разбира се, че който е принуден да подари /а в това, че подаръкът е изнуден, никой не се съмнява/, няма да подари нещо скъпо. Всъщност връщаме се на "гвачката". Това не е монотонна и еднообразна акумулация, дължаща се на лошо подражание - тук е показан един превъзходен психологически портрет и целият епизод не отстъпва на Гоголевото майсторство.

Що се отнася до другите спорни точки, ще отбележа, че певческите способности на Хаджи Генчо, които са една по-обширна разработка на способностите на Иван Иванович, Хаджигенчовият кладенец и Иванивановичевите ябълки и круши, Хаджигенчовите шалвари и тези на Иван Никифорович, писмото, което Хаджи Генчо пише на дядо Либен, и заявлението на Иван Иванович, могат спокойно да се приведат като доказателство за зависимост от Гогол; но всички те са второстепенни несъществени елементи в общия замисъл на повестта. И, най-важното,

не е съществен онзи епизод на свадата между Хаджи Генчо и дядо Либен, който обикновено служи като главно обвинение и веществено доказателство за зависимост на сюжета. Подражание тук има, далеч съм от намерението да доказвам обратното, но то се отнася само до хода на свадата, която се развива от Каравелов по примера на онази на Ивановците, но с превъзходни собствени средства. Свадата е един от многото комични епизоди на разказа, описание на едно от многото спречквания между двамата старци /а не приятели/. У Гогол тя е оста, около която се върти повествованието; всичко у него е в пълна зависимост от тази свада. Несъстоятелността на обидите изтъква още повече несъстоятелността на отношенията между двамата Ивановци и обидата, която става причина за окончателното скъсване, е абсурдна, както е абсурдна и цялата свада.

В замисъла на Каравелов този момент няма същото предназначение. В "Българи от старо време" свадата е само един анекдот, а не решителен фактор за "окончателното скъсване". Много по-приемлива, в рамката на авторовия композиционен план, е мълвата, че Хаджи Генчо е продал душата си на дявола. Каравелов е точен и разказът му се развива според целта, която си е поставил. От Гогол той взима само някои бисери, които изкусно монтира. А това вече не е чисто подражание на Гогол, това е школа на Гогол и Каравелов с пълно право може да бъде наречен достоен ученик на своя учител.

Б Е Л Е Ж К И

1. Арнаудов, М. Любен Каравелов. Живот, дело, епоха. С., 1972, с.688.
2. Белинский, В.Г. О русской повести и повестях г.Гоголя. - Телескоп, 1835, XXVI, п.п.7,8.
3. Гоголь, Н.В. Сочинения. Т.2, С.-Петербург, 1893.
4. Затова намира за неуместно да се говори за "общ мотив" в двете повести - "Българи от старо време" и "Повесть о том, как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем".
5. Неслучайно и имената им са почти еднакви; и двамата, ако поставиш единия Иван с главата надолу, приличат на ряпа и т.н.
6. Термините, които Е.Кнудсен употребява в статията си "За характера на Гоголевото влияние върху Каравелов и Вазов" /Литературна мисъл, 1981, № 1, с.49-66/, са много съблазнителни, но тъй като не съм съгласна с голяма част от техните приложения върху текста

на Каравелов и на Гогол, избягвам да си служа с тях, за да не предизвикам евентуални недоразумения.

7. Страницы из книги страданий болгарского племени. М., 1968, с.31.
8. Каравелов, Л. Събрани съчинения. Т.1. С., 1984, с.95.
9. Пенев, Б. История на новата българска литература. Т.4. Ч.2. С., 1936, с.1380.
10. Вж. Кнудсен, И. Цит.съч., с.62.
11. Каравелов, Л. Цит.съч., с.103.
12. Гоголь, Н.В. Цит.съч., с.525.
13. Каравелов, Л. Цит.съч., с.103.

ГЕОРГИЙ ГАЧЕВ
/СССР/

О БОЛГАРСКОМ Л О Г О С Е
/По космосу "Элегии" Ботева/

Осень 1980 года я прожил, собеседуя с Ботевым: через него стараясь проникнуть в национальный Космо-Психо-Логос Болгарии, то есть, в особое здесь единство Природы, души-характера и склада мышления, логики, стремясь понять национальную систему ценностей и тип болгарской духовности.

Подобно тому, как композитор берет стихотворение поэта и языком музыки передает и развивает его смысл, так и мыслитель может. Вот и я, привлекая весь свой жизненный, эмоциональный и духовный опыт, арсенал культуры, подвергал каждое из 20 стихотворений поэта литератур-философской медитации, в итоге чего и возникало особое произведение, жанр которого я обозначаю как "литератур-философский романс". Точнее бы сказать: "натурфилософский" ибо читаю я образность Ботева на древнем языке "четырех стихий", чья "морфология" - это з е м л я, в о д а, в о з - д у х, о г о н ь, а "синтаксис" - это Эрос /="Любовь-Вражда" Эмпедокла, "притяжение-отталкивание" науки.../.

Возникающий таким образом текст оказывается - личен / а не только научен/: мысль носит на себе и печать той жизни, которою я тогда жил /в своей избе в деревне осенью, закругляя лето и собирая урожай на кром семье/, - так что перед вами не отвлеченное, а "привлеченное мышление" - в жанре, который я обозначаю как "жизнь мысль" т.е. мысль без отрыва от производства жизни, как соучастник в ее ходе. Отсюда - дневниковость и надобность дат.

Таких "романсов" на стихи Ботева у меня, естественно, 20. Один из них и предлагается ниже.

"ЭЛЕГИЯ"

Главный здесь образ - к о л ы б е л ь, в которой дитя-народ, недоросль, убаюкивается и насильственно удерживается в недорослевом, дебильном, до-логосном состоянии. Молчит народ: языка не имеет сказать; а вместо слов - вещество, материя его плена глаголет: звенят оковы, кровавый пот льется, cum tacent - clamant! = "молча - они кричат!" /лат./. Народ Кирилла и Мефодия, давший славянству письменность и Логос, - отброшен за членораздел речи: нем и глух и в бесчувствии даже - не то, что в безречии: дебил, скот, животное - как

собака, что понимает, страдает, а сказать не может: что?...

Поэт же, который и есть народов "логосник" = его вытянутый на отдельное существование язык, - и выцапывает вопросами своими эти "что?" и "кто?" - первичные задавая вопросы про подлежащее и сказуемое народной жизни, про жребий дитяти-старца.

Поэт = муж, человек возмужания, обращается к дитяти, кого незваные воспитатели-кормилицы содержат в недорослом состоянии, в домужестве и до-поле: да, и в половое созревание /= в историю и сознание/ не дают народу вступить; а оно в homo sapiens знаменуется переходом от неопределенно-нерасчлененного житья-бытья, доверчивого и невопросительного, нерефлектирующего существования в Целом, к расколу мира из Единого - на Двоицу /= на полы-половинки, в том числе, во Эросе, на /"да" и "нет" - во Логосе/. И тут сразу поднимаются вопросы и членоразделы, понятия и суждения, осуждение и суд - над миром, над Богом, существованием своим; возникает недовольство и нетерпение, мятеж...

На эту-то статию и нудит поэт свой народ: к сознанию добра и зла из насильственного рая рабства. /Кстати и, по иронии какой-то совокупного болгарского языка, арабское "рая" = "рабы", немусульманское покоренное население, созвучилось с корнем "рай".../.

При люльке же - инфернальный образ собирательной Кормилицы, сотканный из всемирно-метафизических реминисценций Зла: тут и Иуда и Лойола, и копьеносец-римлянин на Голгофе... Зло - исторически организовано и разветвлено, самосознающе и языкато. Вон и речи елейные есть у Зла: насчет терпения, каким спасешь душу... Их грек-фанариот - так и слышишь - произносит над колыбелью народа. Словом, те еще собрались феи над колыбелью новорожденной принцессы!.. Сплошные феи Карабос, исчадия зла, выползы Сатаны.

Народ же - простодушен, как Адам. А вокруг искусители и лживые учители, мучители - и успокоители.

Однако и сам Космос болгарский при этом не безвинен: Болгария = люлька, колыбель /по форме/: меж Родопами и Старой Планиной - выемка райская, чаша-"колиба"-колыбелька"-"земной рай"...Это самочувствие страны своей как "земного рая" и дурную с народом шутку в его истории играет: продуцирует самодовольство большое низовым своим жребием, жизнью во плоти, невзыскание выси "рая небесного", что духовен и есть свет!.. Тут же - цвет: он важнее понятия "свет", во болгарстве /недаром русское имя "Светлана", а болгарское - "Цветана"/: тут кровь, краска, пестрое, "шарено" и "червендалесто", кровосочно так все бытие; ухожена, "угоена" скотина, стадо - вот и хотят воспитатели чуждые оставить народ в таком состоянии - животном /"стадо",

"скот" - постоянны ненавистные образы у Ботева/.

Так что песня о Болгарии как о стране "земного рая" - одна из искусительных, как и та - про терпение, что напевает ей ханжа. Эту же поет самодовольный родолюбец = льстец-усыпитель духа и к нему тяги, взыскания и усилия; а дух без страдания не дается, не зачинается ...

Если люлька уютна телу /в ней оно все сладко и поросячье складывается/ и есть вогнутость пространства /такова здесь топология/, то недаром в "Хаджи Димитре", гениально-пророческой интуицией Ботев вывернул наизнанку это естественное поле мирного тяготения по-болгарски и явил Космос выпуклости: на горе лежит-распят Юнак, как Прометей/, весь обращенный - вверх! Космос "Хаджи Димитра" - это космос воззвания к усилию, что соответствует и смысловым сказаниям Слова-Логоса в этом стихотворении: они суть призывы и славословия борьбе, выпрямлению, мужанию, половой зрелости; тогда, кстати, появляются и те, кому нас любить: "самодивы" - чудные женские образы, тогда как в картине мира, предстоящей нам в "Элегии", нет женского образа возлюбленной, а вместе нее и Матери Болгарии, - некий сардонически выкованный в кузне сатанинской кентавр-химера: Лже-мать, Лже-отец, Лже-воспитатель - с поддельным голосом и фальшиво-нежной интонацией /так волку в сказке подковывают голосок, или ведьме, бабе Яге, на лад человечий, материнский.../.

Из люльки, какою-то поэтической магией ассоциаций, постепенно вытягивается к р е с т, и убаюкиваемый - оказывается распятым: на возвышении /над "камнем надгробным"/, на виду и на дыбе, Народ = агнец Божий. И этим уже ненавистный Ботеву и постоянный у него образ смиренной овцы, скотины бессловесной, /помимо воли его или сознательно?/ - возвышается и освящается. И это - важнейший архетип в болгарском и Ботевом мышлении и воображении: Христос распятый, кого вдобавок еще и шашлыкчии-турки копьями-вертелами на шампур насаживают, как в зверствах после Апрельского восстания - детей нанизывали... Христиане ведь болгаре, и их Психей /Душа в мужском варианте/ = тоже Христо(с) БОГ-ТЕВ! И не мог не слышать он - поэт! - волю христову, что в самом имени его заключена, и не быть ему, патрону своему, верным до полного самопожертвования из любви к людям.

И при этом то еще важно: что не убийца он был Христо Ботев, не победитель, врага в бою разгромивший, - но павший жертвою, не убив...

И это в принципе важно - для постижения души Болгарии: героизм болгарский - жертвенный, а не победительный. Все восстания

подавляются - Апрельское, Сентябрьское...Но люди идут - на заведомо гиблое дело, без надежды на успех прагматический: ибо вклад в субстанцию нации, в ее душу и волю и истину, что сквозь толщу и тело и вещество веков прорастает, тем делают, - бессмертный и более мощный, нежели конкретно-современная победа, осуществление и результат.

Болгария и есть принципиальное Георгьовденско агне - и в этом героизм болгарского Георгия: не "Победоносец" он /как помнится и именуется и чтится на Руси, патроном Москвы, в частности, являясь/, а - мученик /разные ведь акценты есть и в Житии Св.Георгия.../.

14.8.80. Расслышал з в а т е л ь н ы й Л о г о с, "Ты-мышление" - во всех стихах Ботева, и в этом - свойство болгарского способа мышления вообще. Оно - привлеченно, устно, разговорно: создает теплую ситуацию беседы двух, а не в одиночестве совершается, где я наедине с миром, с душою своею, в открытом пространстве. Тут же оно сразу замыкается - в никий дом-"къща" из двух стен: я и ты, лицом к лицу, в застолье, может быть...

Переглядел с ходу все стихи Ботева, и во всех них обращение к собеседнику - исходная интонация, что делает-задает всю музыку развивающемуся тут Слову, мысли: "Кажи ми, кажи", "О, майко моя..., гарване", "Ликуй, народе", "Ти ли си, мале", "Тежко, брате", "Питаш ме" и т.н. Лишь одна "Борьба" не имеет, вроде, собеседника, а есть исповедь-рассказ из "я" - в воздух прямо.

Мышление - как одинокая медитация, созерцание - без взывания к адресату и отклику, когда импульс шлется в никуда или в себя, - не свойственно болгарскому духу. "Я-мышление" /"Брожу ли я вдоль улиц шумных" Пушкина, к примеру/ или "Он-мышление", как в описаниях, притчах, рассказах, балладах, где некий объект берется как бы сам по себе, - это в космосах открытого пространства /какова Россия/ и в более одиноко-отчужденных психейных мирах и самочувствиях человека в бытии. В Болгарии же все тесно и плотно и осязаемо и видно: человек не остается на миру один: всегда с людьми, в народе, народен он /"Не мога без хората" = "Не могу без людей", "Сърцето бие за хората"= "Сердце бьется за людей" - названия болгарских книг/. Тот же "Парус" Лермонтова: коли писал его Ботев, там было б не "Он, мятежный, ищет бури", а "Ты, мятежный, ищешь бури" - ответь, зачем?.. Вместо отстранения было бы теплое привлечение к объяснению и разговору задушевному и к сочувствию тебе возможному.

Конечно, у русских поэтов есть звательные стихи /"Тучки не-

бесные,...мчитесь вы.../, и у болгарских - "яйные" и описательно-объектные, но речь идет о превалированиях, об акцентах. И Ботев тут - безошибочно господствующий. Он - принципиально устен /"скажи мне"../, разговорен: в ухо, а не на бумагу метит. Потому, хоть и изобрели болгарские монахи письменность славянскую, да не очень-то тут ею воспользовались, отдали-переслали другим: свой-то сказ-слово здесь, недалеко распространяется, и в пространстве и во времени тут - близкодействие, а для этого достаточно и лучше слово устное: мысль возникла - поделился ею сразу в беседе, выложил - нечего и писать-то, куда-то в невидаль и неслышаль отсылать думу свою, на без отзывность /как Поэт в "Эхе" Пушкина.../.

Да и Ботев сам: именно в ситуации чужбинной тоски, в вынужденном одиночестве, где некому душу излить, - и вогнан был в письменный канал душеизъявления, а иначе бы - в беседе прямой, как Сократ /ведь собеседователен и бесписьмен его принцип мышления/ думу и чувство свое выражал...

Львиная доля духовно-творческой энергии уходит и у нынешних болгар во вдохновенные, страстные и шутливые застольные беседы: в устном слове талант изливается - и не остается уже потом потребы писать, текст отчужденный создавать. Привычка к прямой отзывности - разбалывает писателя-мыслителя: своего рода кеф это тоже и комфорт, уют восточный, Логос краткомысленный, и выражается он в афоризмах, кратких речениях, но на долгое одинокое вдумыванье...- зачем себя обрекать, когда можно в "Видинской среще" с другом за чашей вина встретиться и все изложит?..

И лирика болгарских поэтов - это, по преимуществу, мелика: хоровое голошение: "мы" тут субъект. Даже исповедальное, от "я" стихотворение Ботева "Борьба", начавшись как личная медитация, незаметно возгорается, "хоровеет" - и приходит к коллективному субъекту: "мы": "Ще викнем ние" /"Мы крикнем"/... Южно-славянская патриархальная задруга здесь и в складе "лирического героя" - как, скорее, "мелического", сказывается, присутствует...

Звательный Логос послышался мне даже в первой болгарской надписи - в Тырновской надписи хана Омуртага. "... И, измерив землю, я написал эти слова. Человек, как бы хорошо он ни жил, все же умирает. И другой рождается. Пусть тот, кто позже родится, проч эти письмена и вспомнит того, кто их написал"[1]. Тут обращение к потомку, взывание - на "ты" почти. Итоговая мудрость хана, что сродни соломоновой премудрости в книге Экклезиаста, который тоже жил сверхсчастливо и удачливо и все же к меланхолии мировой скорби пришел, -

подана адресатно : как бы теребя потомка за пуговицу чрез стол веков, тогда как у Соломона она более в воздух и безадресно, отвлеченно формулируется.

Ощущение болгарином мирного пространства как "встенного", замкнутого, ввернутого, вдомного - откуда оно берется? - проясняется из этой же надписи. Контекст этой сентенции таков: "Хан Ювиги Смуртаг, проживая в своем старом дворце, построил новый преславный дворец на Дунае /= то-есть, соорудил КЪЩА себе, что и поселе есть основное жизненной дело для всякого уважающего себя болгарина: устроить дом себе по душе и "за кеф" - Г.Г./. И после того, как я измерил расстояние между двумя всеславными дворцами, в середине я соорудил курган. От кургана до моего прежнего дворца 20 000 саженей, и до Дуная тоже 20 000 саженей. И курган этот всеславен. И, измерив землю, я написал эти слова"[2].

Вникнем в то чувство пространства, которое в этой надписи зафиксировано. Оно - симметрично и замкнуто: от сих до сих. Оно определено и измеримо, а не есть беспредельность и "бесконечный простор" /эстетика и логика чего - в России, вспомним Гоголя/: "Русь-тройка"../. Здешнее же самочувствие человека в пространстве близко к эллинскому представлению мира как симметричного и предельного Сфероса, круга с центром, где - наше обитание. Хан - а фракийству поддался в мировоззрении своем!..

Так прорисовывается связь и взаимное соответствие наших элементов: особого склада Космоса, Пространства-Времени, - и особого склада Психеи = души народа и человека, в этом ареале обитающих; и все это отражается в резонансом сему Логосе. Замкнутость, измеримость и обозримость Бытия имеет аналог во взаимной обращенности души к душе в национальной Психее, что сказывается в собеседности, в "ты-мышлении", в "звательности" и устности местного Логоса.

Но в надписи хана Смуртага - и основная метафизическая идея, присущая такому складу Космо-Психо-Логоса, высказана. Она: Жизнь - как Смерть: смерть есть тайна жизни, ее итог и суть. Это - поскольку Жизнь мыслится как Рождение: природным способом ее учинение /а не Творение/. Тут кругооборот из триады: "Жизнь-Смерть-Рождение", причем характерна именно такая последовательность в их расположении - для души и ума болгарского: Рождение в конце и цели. Недаром так священен тут культ дитяти, и оно - как прорыв кольца замкнутого, разрешение уз и выход /хотя, философски-то глядя, выход этот - мнимый.../

Тут снова Платон припоминается: его рассуждения о круговоро-

те рождений одной бессмертной души и что Жизнь - из Смерти выходит /в "Федоне"/. Опять сродность болгарства с эллинством отмечаем: "-гония" /= рожание/, а не "-ургия" /= творение, что в германстве первопринцип/, здесь принимается как принцип возникновения всего: животно-природным способом происходит существование, и такой способ любится и славится - как Жизнь, "животец", который надо себе устроить "хубаво".

Так что оптимизм болгарского мироощущения - естественный результат того расположения ценностей внутри триады: Жизнь-Смерть-Рождение, которое мы застаем в надписи хана Омуртага. Упование тут - на нескончаемое продолжение природного потока рождений, и отсюда - жизнерадость, что животного происхождения, не растительного /когда человек идентифицирует себя с растением - тут другая метафизика.../

Рассказал за завтраком жене только что /вот уже в жанре собеседного "ты-мышления" и я заражаюсь мыслить: "с кем поведешься - от того и наберешься".../ про наблюдение свое над "Парусом" Лермонтова - в связи со звательностью болгарского Логоса. Она же, русская Светлана, так разъяснила и дополнила: у русского трудность обращения к другому и склонность перевести "ты" на "он" - от стыдливости, застенчивости и целомудрия проистекает. И еще - от того, что, зная за собой, в себе, большую мерзость, стыдно прямо в глаза другому посмотреть и из них подобную же глубину боязно внять-предположить. Так что у болгар фамильярность - от большего простодушия и нерефлективности, от неразработанности глубины зла. Но зато и подлости в них должно быть меньше, криводушия, ибо короче замыкание человека на человека в общине их, и виден каждый, и нет такого простора для окольных путей: для доноса, секрета, подозрения. И зло тут лично и видимо - и ответственно за то, за свое...

Вот и из моей семьи примеры: мой дядя Георги Гачев, известный революционер, был выслежен и убит в мае 1925 г. по доносу брациговца тоже /к сожалению!/ - забыл имя: есть оно в воспоминаниях о Георгии Велики Гачевой, моей тети. Об этом все знали, и он был посажен после 9 сентября 1944 г. /хотя и простить бы можно.../

И так, поле болгарского Логоса - более плотное и притертое, в отличие от разреженности поля-простора, бесконечного и неучтенного, неизмеряемого, безмерного - русского Логоса. Оттого последний всегда несколько косит и его слово, отдалено и отстранено - даже в прямых своих, казалось бы, обращениях-воззваниях, а болгарское слово - как рукой тебя через стол за пуговицу пиджака, за лацкан берет в оборот и теребит, телесно в упор с тобою общаясь. И тут еще

культура народа животно-телесного, привыкшего с телом, мясом и кровью, иметь будничное общение /каждый тут запросто агнца гергьовденска самолично разделает/, тогда как на Руси люди = растения более, вегетативны, стыдливы к мясу, крови и плоти, отвлеченны... Болгары же более сенсуальны.

Если у Лермонтова "ты" норовит быть выраженным через "он" /как мы это в "Парусе" усекли/, то у Ботева даже "я" и "он" склоняются быть выраженными через "ты". В "На прощаване" рисуется картина-образ уходящего из дома хайдука, но как? Через его прислонение к "ты" матери: на этом экране, через "ты-речь" и вырисовывается его "я", а также и объективный облик-рисунок хайдука, что мы опишем - как "он". А "Жив е той, жив е!" - тоже ведь радостный клич-сообщение о новости, что человек, вбегая, другу сообщает.

Та замкнутость, что мы в чувстве пространства наблюли, и в чувстве Времени проявляется. В той же надписи Омуртага: как он закруглил-закончил пространство, симметрично измерив от и до, так он - в обращение к "тому, кто позже родится", закругляет Время и приводит будущее к себе за стол, простодушно полагая, что и "будетлянин" такой же, как и он, человек будет, с теми же мыслями и желаниями и нутром без тайн и неведомостей...

Но национальное чувство Времени - идея тонкая, и это лишь блик пока на ней... Так что вернемся к "Элегии". Начав с "скажи мне, скажи...", мы вышли к "звательности" болгарского Логоса. И несть числа примеров этому качеству. И Черноризец Храбр диалогически-разговорно ведет свою беседу "О буквах". И Козма Пресвитер - в речи против богомилов, и Паисий: "О, неразумне и юроде!" - воззвание и т.п. Это свойство - та "вогнутость" во Логосе, его как бы внутри-полостность, что парно и соответствует той "звательности" во Космосе, которую "чаша" и "къща" Болгарии собой по силуэту образует: внутристенная земля. Дунай-река и море Черное - сии воды ей трансцендентны, запредельны, не свои для болгарского чувства, но ничейные пространства и реалии.

В "Элегии" Ботева много местоимений = деятелей в поле Слова: "ми", "те", "тоз", "той" - и "ние". Есть и свое распределение: "ты скажи мне" - значит, в мире Психеи и Логоса /Истины/ мы, народ и поэт, двое и напрямую лицезримся. В мире же объективном, в Космосе и Истории - там два "он" и "мы". Один "он" - это соборный Искуситель-казнитель-убаюкиватель лживый. Другой "он" - это народ-дитя: не деятель своей истории, не субъект ее, а пассивная материя для активничанья духа зла на ней. И, наконец, "мы" - это кто? Кто это "без укора считает время, уж сколько в хомуте наша шея", и ждет

очереди на свободу - будто ее, как товар, выбрасывают в дюкяне истории?.. - Это эмиграция, наверное, души, выбившиеся из терпящего тела народа: летучие, бесплотные, "интеллигенция", воз-духовники и словесники народа своего.

В этой местоименной насыщенности поля адресатов, что перекидываются как бы взаимными друг на друга ориентировками, - сказывается толчея существ /ований/ и голосов внутри тела болгарской жизни, хоро ее субъектов-плясунов и участников разговора...

Начинаю перечитывать стихотворение - уже в поисках космических, природных деятелей, которые бы я мог классифицировать по рубрикам 4-х стихий: з е м л я, в о д а, в о з-д у х, о г о н ь, - и с недоумением мало, мизер такого себе материала нахожу. Мало чистых стихий-сутей Бытия и Духа, и мало неорганики, зато так много тел разных, плотяно-кровных животных образов и реалий: Природы как Жизни они приметы и деятели.

У стихотворении русского стиля мировосприятия привычно имет дело с одним одушевленным деятелем - на фона контрастно ему мира безбрежных стихий, который одушевляется мною /= душою-субъектом стихотворения/ - в голоде по душе братской, по "ты", которого не находит в мире и свете людском. И потому приходится душе, "я", брататься с морем /"Прощай, свободная стихия!"/, с Кавказом /"Кавказ подо мною"/, с утесом и тучкою /"Утес" Лермонтова/ и т.н. Мало местоимений = адресатов душ людских, мала их плотность, не густо, разряженно насчет них тут, - зато много пейзажных деталей=сожителей по Космосу.

У болгарского поэта не стихии бытия, а предметы быта преобладают. В ботевской "Элегии" предметность образуют: люлька-колыбель, крест /и копье подразумевается/, ребра, оковы, камень, сюртуки, рясы, хомут. Но если приглядеться, эти все вещи - втельны или нательны: вокруг живого тела человека как всемодели мира - собираются. Люлька - чтоб тело младенца вложить, Сюртуки и рясы - одежды тоже; ребра и кости - то, что внутри тела. Пот и кровь - в теле и из тела. Много его членов поминается: голова, чело, опять же ребра и кости. Хомут - тоже одежда на шее, и даже "камень" - не просто себе кремний, какой нибудь "силициум", а - "надгробный", т.е. тоже вокруг жизни тела обстановочку собой знаменует.

Во всем этом проступает принципиальная телесность болгарского мировосприятия: тяга все видеть, воспринимать и представлять в ракурсе и по матрице тела. Мир полагается как тело живое: гилозоизм тут, как мировоззрение, натурален. Подобно как в Каббале иудеев

Адам Кадмон, как в гимнах Ригведы Пуруша членами своими сообразуют весь Космос: череп = небо, мозг = облака, дыхание = ветер, ноги = земля и т.д., - такого типа моделирование мира сродно и болгарам. И с эллинством здесь тоже явно схождение: в "Тимее" Платона мир представлен как Живой Космос, вращающийся и дышащий. И этот, "земельный" акцент в эллинской философии /что иначе - "морска": острова в первостихии ВОДЫ для нее первовидение/, - не из фракийства ли, где орфики? А ими влиялся Платон, и его миф о "пещере" - не с их ли мистериями связан?..

И в ботевской "Элегии" тело народа, что то - в люльке, то - на кресте, - все одно, монументальное /а вокруг мельтешит шваль и мелоч и сволочь и стаи - тоже тел: в рясах и сюртуках/, оно огромно-мыслительно, образует Божество, к которому обращается, как к оракулу, поэт. А оно, загадочное, - все молчит... Так что, если поначалу сюжет стихотворения мне виделся так: умный поэт, одаренный словом, при немом дебиле-народе-недоросле, как врач-психиатр, расспрашивает пациента, чтобы, вылив в слово беды свои, освободился он от тайных недугов души, - то теперь я прозреваю, что роли переменились: немота монументальна, ведающа, о покое, знании и вечности глаголет; вопрощающий же - краткосрочен и нервен, неуверен. "Знающие - не говорят, говорящие - не знают" - вещал еще мудрец Лао-цзы...

Для образа бытия равно могут служить и другие модели: мировое Древо /архетип многих народов/, Дом, Яйцо, Рыба, Змея, Конь и т.п. В болгарстве же явно склонность видеть все по образу и подобию Тела - человека, или животного Овцы, например?..- это еще надо исследовать. Вспомним также космическое тело Юнака в "Хаджи Димитре"...

Теперь произведем классификацию образов по рубрикам 4-х стихий. Более всего представлена стихия ЗЕМЛИ - вся перечисленная выше вещност сюда ижет: люлька, крест, ребра, оковы, камень, кости, тело, ржавчина, сюртуки-рясы, хомут. Но - отметим - все это предметы "второй природы": изделия труда-ургии, культуры, а не первичные материи, не "мать-сыра-земля" российская: возделан космос, а не целинен, нетронут...

И сами вещи - не одиночки, а - массы, словно в общины-соборы-задруги объединены : ребра, кости, сюртуки,"сган"="чернь", "рояк скотове" = рой-стая-стадо... Опять ХОР-О: не "яйное", а общинно-социальное мировосприятие априорно болгарину...

И в народных песнях обратил я внимание на то, что не дерево /береза, рябина, сосна, дуб, ель, как в песнях немецких и русских/, но - лес /"горо зелено"/, как собор-стадо деревьев, - берется ско-

пом, миром всем - как увесистая масса телесности и социум деревьев. "Горо, тъмна горо. Горо, шир широка и на вис висока..." - странно это на русский слух: не поле, не степь широки; и идеи дали тут нет, что так мощна на Руси, но ширь в союзе с высью-вертикалью. Так же и в космосе "Хаджи Димитра" мировые координаты связуются.

Лес = тьма, не свет - как одиночное дерево: береза белая = свечка, так мыслится, иль яблонька... Лес - масса вещества и укроет хайдука, как Земля в себя вберет. И снова припоминается, что греческое слово для философского понятия материи" - это ὕλη "хюлэ", что буквально означает: "лес", "древесина". В иных же песнях лес вообще видится как тело: "Премени се гора. Премени, пребели, та надяна гора зелена премяна"[4] - как девица, переодета: суть дерева - тоже тело /как и дриады эллинские/.

Итак, явна склонность ко множеству, а не к Единому - и в Логосе болгарском. Вон как населил Ботев деятелями, именами, субъектами поле своего стихотворения! Размножил-расплодил... Словно какая-то сила гнет его волю-ум-душу в эту сторону смотреть и так глаголать. В русском Логосе больше тяги к стяжению вокруг Единого: Анчар, Парус, Утес, Фонтан /Тютчева/ и т.п. Отчасти причинено это и тем, что на Руси, уже сама стихия ЗЕМЛИ, которая во всех космосах есть оплот-носитель и субстанция идеи Множества и Разнообразия, - тут выравнена в Единую равнину, и в образ Матери-сырой-земли, - тогда как в Болгарии это - горы, долы: дробен пейзаж земли...

Ну а стихия ВОДЫ чем представлена в "Елегии"? Нет жидкостей внешних, а все - внутренние человеку, телесные: пот, кровь, сок, что сосут из мозга его костей "наши и чужди гости", как "смок" = "самая большая неядовитая змея в Болгарии" /как поясняется в ..."Речник на съвременния български книжовен език", т.3/.

Змея = воплощенная волна, оземленность стихии воды - женской, лукавой, "лживой". Потому и Искуситель в книге БЫТИЯ принимает облик Змия и действует через Жену...

/Да сильно насыщена библейскими архетипами образная мысль Ботева: Спаситель, Голгофа, Крест, Иуда, Змий.../

Нет ни реки, ни ручья - сих образов стремления вдаль и очистителей пространства мира и души. Ни родника-колодца = образов глубины чистой. Ни дождя, ни моря-океана... А все - сдавлено: и ВОДА-та, что по Фалесу, есть первостихия и первоматерия, субстанция всего, - тут замучена, оплотнена, загущена: в пот /= сей атрибут рабатрудяги, проклятого на "труд в поте лица своего"/ - и к тому же кровавый: как у Христа под терниями венца и в молитве его Гефсиманс-

kой. Пот, кровь и змея - вот как изуродована Вражеской в мире силой стихия ВОДЫ - божественная и суверенная...

Ну а стихия ВОЗ-ДУХА как представлена здесь? В чистом виде тоже ее вроде и нет: ни ветра, ни шелеста листьев-деревьев... Но есть - душа /"търпи, и ще си спасишь душата"/ и речь, песня и звук и молчание. Сама затея-завязка стихотворения - это воззвание к вольному дыханию Слова: "Кажи ми, кажи!..." - но в ответ - молчание, нуль слова, бездыханность. А что это значит? - А то, что нет сил поднять-надуть тяжкую телесность, преизобилие стихии земли и пригнетенной земности, что как всевластно торжествует в космосе "Элегии". Оттого-то и элегия, тоска: от немочи воздохнуть меланхолия = "черно-кровие" /по-гречески/: мало кислорода, свежака нет в легких болгарского тела народа... Да и какие тут "легкие"!? Тут все тяжкие только: камень, оковы, хомут - и их глухие скрежеты и шумы /"Глухо и страшно гърмят окови, Не чуй се от тях глас за свобода"/.

Идея Свободы - как раз из "оперы" стихии Воз-Духа: она есть образ незамусоренности, чистоты, целомудрия Пространства Бытия. Свобода есть тяга: вверх и вдаль, в отличие от "всемирного тяготения" стихии земли, что вниз гнетит-давит-тянет, как и "мир во зле лежит". Так что поэт хочет вдохнуть воз-Дух в мертвенное тело: искусственным хотя бы дыханием Слова и Вопрошения пристыдить-расшевелить обезжизневшее тело, что уже гноится и ржавеет. Вопросы его - это как мехи и махи, багры духовные - утопленнику: зацепить его за последнее живое в нем - и воскресить, воспрянуть помочь - и востать в вертикаль - как ОГОНЬ.

Все образы стихотворения антиподны этой последней и любимейшей и собственной стихии Ботева и вообще всякого духовного болгарина /Огнянов Вазова, "Огненные гривы" Смирненского, "Пламък" Гео Милева и т.п.../ Люлька-колыбель = это сон-лежание, а огонь - это бодрствование и энергия-деятельность. Но здесь - пассив и претерпевание, которое есть не горение, а тление = сия пародия на работу стихии огня.

Подобно и ржавение есть вид огня, но ко смерти: разгрызанные, обглоданные кости ржа далее разъедает... Тут - погашенный огонь, порабощенный землей и водой, обреченный на работу гнили-могилы. И это - в космосе Прометея, во Фраки!.. Также и идеи "ожидания", "очереди" за получением талона на Свободу в ряду прочих наций - антиогненны. И, напротив: нетерпение, вспышка - хоть яркости, хоть ненависти - все лучше мертвенного покоя: сонного качания в люльке или бесконечного распятия.

Прорисовывается и такой сюжет: Время - и История. История есть горение Времени, тогда как терпение и ожидание - это скорее течение Времени в буквальном смысле: то-есть, его водянка, водяно-природный, женский вариант бытия. А уж земляный вариант бытия Времени - это статика, остановка его вообще, как у Щедрина: "история прекратила течение свое" - при Угрюме-то Бурчееве.

И Ботев своими историческими ассоциациями - из истории и священной, и светской /Иуда, Лойола, кърджали - кстати, через него термины родства, хоть и негативно, но тоже характерно для болгарской шкалы ценностей вводятся: "продал брата, убил баща си"/, как шпорами взбадривает народ-конягу: укор и стыд чтоб и гордость пробудить, высечь из него искры, возжечь трут кресалом своим: ужаснув народ своим же образом...

Да, как "начало премудрости - страх господень", а начало обращения и становления на путь жизни и воскресения - это акт покаяния, биения себя в грудь, ужасаясь своему облику, - так и Ботев, пророк и апостол своего народа, действует и призывает: бичуя, как Исайя, хлещет - любя и ненавидя. Картина "Элегии" - это чтобы космы от ужаса "настръхнали": до чего дошли-дожили мы!.. Предел падения явить, от которого один уж путь и вектор - воспрянуть, огнем полыхнут вверх!

Итак: не спать в люльке, а прибудиться и начать самим свою собственную историю, будучи ее агентами-деятелями. А то Историю занимают другие агенты: силы зла, огни нечистые, темные. Недаром "слепци с очи" поминаются тут.

Из ипостасей стихии ОГНЯ: свет и жар /тепло/ - здесь света совсем нет /лишь негативный дан его образ: беззрения, слепоты/, д и жара нет, а - сырость, где ржа да терпение обитают непотревожен

Таким образом, если привести к стихийному знаменателю космо стихотворения "Элегия", то прорисуется следующий сюжет: против всеторжествующей стихии земли, оплотнившей воду и удушившей воз-дух и потушившей всякий огнь и свет, - выпустить воду на волю, раздуть ветры воз-духа и возжечь жар и свет...

С Н О С К И

1. Цит. по Тодоров, Н. Краткая история Болгарии. София-пресс, 1977, с.14.
2. Там же.

3. Знаю, слышу: этот лично-разговорный тон шокирует принятый стиль статьи, тем более - этикет науки. У них не было б возражений, если бы я чужие мысли продолжал прямо как свои, или ввел мысли жены как цитату со ссылкой: Семонова, С.Г. Мысли о фамильярности. Новоселки, 1980. - это б было воспринято как должное: чин-чинарем, по-научному бы это звучало. Но разговорность науке оскорбительна. Так что не Истина, а Научность дорога науке, и в ней можно врать и воровать /чужие мысли/ - лишь бы по этикету.

Так что через сдвиг и нарушение жанра научного высказывания мы добыли некоторое понимание науки: ее сути и ограниченности.

4. Цит по: Вакарелски, Хр. Христо Ботев в българското народно творчество - В:Христо Ботев. Сб. по случай 100 години..., С., 1949, с.454-455.

СТЕФАНА ТАРИНСКА
/НРБ/

"ПО ЧУВСТВА СМЕ БРАТЯ НИЙ С ТЕБЕ": РЕВОЛЮЦИОННАТА ПОЕЗИЯ НА КАРАВЕЛОВ И БОТЕВ ОТ 1870-1871 ГОДИНА

Стихотворението на Христо Ботев "Делба", посветено на Любен Каравелов и публикувано за първи път в Каравеловия вестник "Свобода", започва със стиховете:

По чувства сме братя ний с тебе
и мисли еднакви ний таим...[1]

Творбата е обнародвана през август 1870 г., десет месеца по-късно Ботев я препечатва във в."Дума на българските емигранти" със същото посвещение, като името на Каравелов, отбелязано в първата публикация с инициали, тук е изписано изцяло. Така Ботев свързва своя вестник с насоката на "Свобода" и още веднъж декларира идейно, политическо и творческо единомислие с Каравелов. Поместено в първия брой на в."Дума...", стихотворението е своеобразно допълнение към програмната статия на вестника, която завършва с четиристишието:

И глас искрен благороден
в сърца отзив ще намери,
той е станал глас народен,
та врагът ще потрепери!...[2]

Това четиристишие, както и началото на "Делба" съдържат допълнителен смисъл, достъпен за посветените в стилистичния шифър на революционната поезия. Те отвеждат към творби от репертоара на руската нелегална литература през втората половина на XIX век. Именно тази тяхна особеност е предмет на настоящия доклад. Интересуват ни допирните точки с руската революционна поезия, които се оказват общи за поетичното творчество на Каравелов и Ботев през посочения период и имат отношение към основни тенденции в развитието на българската поезия. Естествено в рамките на доклада те могат да бъдат само набелязани.

1. Първата публикация на "Делба" във в."Свобода" носи съществени допълнителни значения, произтичащи от контекста. Наред с революционната насоченост на вестника, вече открито и категорично изразена, върху възприемането /в известен смисъл и за създаването/ на творбата влияе обстоятелството, че тя влиза в поредица от стихотворения, публикувани едно след друго в няколко последователни

броя. Това са първите четири поетични творби на Ботев. Две от тях, обнародвани по-рано в други издания, сега придобиват нов смисъл: носталгията в стихотворението "Майце си" прозвучава като несъгласие със социалната действителност; протестът в "Към брата си" добива повече конкретност и целенасоченост. "Елегия" и "Делба" със своята ярка революционна идея придават революционен оттенък на първите две творби, още повече, че доразвиват и обогатяват мотиви, загатнати в тях. Проявява се връзката по отношение на вложения обществен смисъл.

За нас е важно тук да изтъкнем публикацията на Ботев като свидетелство, че през юни-август 1870 г. между Каравелов и Ботев е положено начало на революционно и творческо сътрудничество. Именно това е поискал да изтъкне по-младият събрат по перо и съдба. Впрочем това е и поводът, извикал на живот поетичното послание на Ботев.

2. Не е известно откога датира личният контакт между Каравелов и Ботев. Притежаваме обаче достатъчно данни, които показват как техните пътища се пресичат в обща идейно-културна сфера - среда, която дава импулси за поетичното им творчество.

Знаем, че през лятото на 1869 г. българската емиграция в Румъния, т.нар. "млади", които се обособяват вече като отделна политическа групировка, изпращат двама свои представители, за да установят връзка с изтъкнати дейци на националноосвободителните и революционни движения в Европа. Двамата делегати предават на А.И. Херцен в Женева писмо от Каравелов, срещат се с Огарьов, Бакунин, Нечаев. Договарят съдействие при прехвърлянето на руски революционери и руска нелегална литература през Румъния. Още веднага по предложения от българите канал тръгва Нечаев. На път за Русия /през август 1969/ и обратно от Русия за Швейцария /през декември с.г./ Нечаев се среща с Ботев, а в Одеса намира Каравелов, който в момента пребивава там. И без да се спираме върху редица още сведения за връзките на Каравелов и Ботев през този период със задгранични руски центрове, ще посочим най-красноречивия резултат от тези връзки: в "Народное дело", орган на руската секция на Интернационала в Женева, бр.6-7 от 1 август 1870 г., е отпечатана "Програма на Българския революционен комитет", съставена от Л.Каравелов, която след няколко месеца излиза и на български език в отделна брошура "Български глас от БРЦК", отпечатана в Букурещ с фиктивно място на издаване - Женева[3]. Едва ли са необходими по-убедителни свидетелства за външната обстановка при появата на "Делба" и за източниците

на бодрия и енергичен тон в творбата.

3. Когато през 1869 г. Л.Каравелов се установява в Букурещ и започва да издава в."Свобода", той вече е утвърден писател, свързан с демократични творчески среди в Русия и Сърбия. Публикувал е значителна част от най-добрите си белетристични и мемоарни творби. Най-малко от всичко е писал стихотворения, но е проявявал непрекъснато жив интерес към поезията. За това говорят някои непубликувани опити, "песните", вмъкнати в текста на прозаичните му произведения, а също и преки негови оценки и изказвания.

В една рецензия, отпечатана в сръбското списание "Матица" през 1868 г., Каравелов изразява доста подробно и точно своите разбирания за поезията. Отхвърляйки "празните фантазии", той изисква от поезията "да бъде истинска, вярно да описва нравите и обичаите на народа". "Има такива стихотворения, пише той, които подпомагат народния напредък; но тези стихотворения трябва преди всичко да са хуманитарни, правдиви и разумни, както са стихотворенията на английските поети Бърнс, Томас Мур и Байрон, на руските поети М.Михайлов и А.Н.Плешчеев и стихотворенията на украинеца Тарас Шевченко"[4]. За развитието на такава именно поезия и у нас иска да допринесе редакторът на революционния орган.

Разчитал е преди всичко на собствени творчески сили, през първата годишнина във вестник "Свобода"помества стихотворения без подпис или с някои от псевдонимите си. Първата сериозна проява на друг автор е публикацията на младия Христо Ботев.

Каравелов печата най-напред преводи или подражания на поетите, които харесва. До появата на Ботевото послание той е обнародвал по едно стихотворение от Хайне, Р.Бърнс, Т.Шевченко и Яковенко /А.Я.Кониски/ и още четири неподписани стихотворения, които можем да свържем с неговото перо и да наречем оригинални, доколкото съдържанието им е определено изцяло от българската действителност.

Когато по-младият събрат заявява "сърцето си вече казахме /с печалните наши две лири", той очевидно има предвид поезията и преди всичко оригиналните творби на Каравелов. Разбира се, не бива да търсим буквално биографично покритие на поетичния образ. Все пак известно покритие би трябвало да има: така изисква законът на революционната поезия, а в случая става дума не само за революционна поезия, но и за творчеството на революционери.

4. Какво е публикувал Каравелов до този момент, кои са проявите на "печалната" му лира?

Прави впечатление стихотворението му "Беглец", в което осезателни носталгични интонации от прощалната песен на Чайлд Харолд съжителствуват с натуралистични щрихи от робското тегло на българина. Особено се налага на вниманието стихотворението "Брату Д. Ц-чу" - дружеско послание към съратник в революционната борба, създадено върху същата основа и в същата атмосфера, в която е сътворено и Ботевото "Делба". Димитър Ценович е близък другар на Каравелов от онези години, участник в БРЦК, бил е посветен във връзките му с руски революционери. Творбата е публикувана само седмица преди да започне поредицата поетични произведения на Ботев, която приключва с "Делба".

Дружеските послания на Каравелов и Ботев очевидно са свързани. Още при пръв поглед се улавят общи моменти в съдържанието им[5]. Изградени са върху мотиви за страданието, вярата и обречеността на революционера. В Каравеловата творба натежават елегичните ноти, засилен е мотивът за страданието и неразбирането като участ на борца за социална правда:

Аз зная сам, че моята съдба
е достойна за сълзи и съжаление ...
.....
аз зная сам, че мене ме очакват
горчиви мъки, неволи и страдания ...

И финалът:

Да, не съм аз слаб: готов съм да пролея кръвта си;
но не ще да падна пред никого като нисък раб,
а свято и безгрешно ще чувам честта си[6].

Щрихирайки вътрешния образ на революционера чрез изповедния тон, подет от Каравелов, Ботев също посочва моралните и материалните несгоди, които преодоляват емигрантите. Когато заявява, че двамата са делили "братски" "страдания, бедност в чужбина", той има предвид, че са поели трудния живот на революционера емигрант. Също както "Брату Д. Ц-чу", и стихотворението "Делба" завършва с главното - декларация за непреклонност и жертвоготовност:

да изпълним дума заветна -
на смърт, братко, на смърт да вървим!

Веднага се хвърля в очи художествената неравностойност на двете произведения. Няма да се спираме върху литературното превъзходство на Ботевото послание, в случая това не е важно. По-важно е, че Ботев познава и цени Каравеловата поезия.

Независимо от очебийното сходство между творбите, без-

спорната близост между създателите им не е най-подходящо да търсим връзките между тях върху почвата на взаимните влияния, по-добра позиция е да подходим към приликите и отликите като към диалог между двама творци. Литературата е преди всичко диалог между писател и читател, между писател и писател. Без вътрешен диалог между творците не може да се осъществи литературното развитие. Обикновено търсим полемики или общи платформи, не по-малко значение обаче има провокацията, желанието да кажеш своята дума или да стигнеш до по-верен и по-дълбок израз чрез словото. В това отношение Каравелова-та поезия несъмнено е била за Ботев творчески стимул, доказателство за общите мотиви и образи в произведенията им.

5. Дружеското послание, застъпено широко и плодотворно в руската литература, намира място в българската поезия през 60-те 70-те години все още без големи художествени завоевания. Но друга поетична форма, към която се обръщат Каравелов, Ботев и редица още техни съвременници - възхвалата на революционера, достига високи върхове. През първите месеци на 1871 г. редакторът на в."Свобода" отпечатва "Песен на Раковски" и "Стефан Караджа", през следващите години ще се появят "Хаджи Димитър" и стихотворение за Васил Левски. Ботев ще откликне по-късно с шедьоври.

Интересно за нас е стихотворението на Каравелов за Раковски, то откровено напомня творбата на Н.П.Огарьов "Свобода /Искандеру/". Буквално е зает повтарящият се като рефрен стих: "Свобода! Свобода!"[7]. Едно друго стихотворени от същия период "Нани ми, нани, детенце" използува формата на приспивна песен, също характерна за революционната поезия. В "Кога умра, не копай ме" революционният призив и протестът са изразени като поетично завещание. Изобщо Каравелов прибягва до разнообразни форми, добили популярност в гражданската и революционната поезия на литературите, които познава. Много негови стихотворения днес изглеждат нахвърляни набързо, недоизпипани, ала между поетичните му опити има и сполучливи творби, хубави поетични находки. Още по-важно е,че е допринесъл за някои главни моменти в развитието на възрожденската поезия. Ценни са неговите търсения за постигане на национален облик и народностна атмосфера. В това отношение той продължава направеното от Г.С.Раковски и усилията му имат значение за големите творчески завоевания на Ботев. Трябва да се изтъкне и заслугата му /тя не е била предмет на внимание досега/ за изграждането на нов поетичен стил, свързан с принципите на реалистичната поетика.

Споменахме за дисхармоничното несъответствие между романтич-

ни и реалистични /натуралистични дори/ изразни средства в стихотворението "Беглец". Особена прозаичност на езика спъва възприемането и на "Брату Д. Ц-чу". Подобни дисонанси, натрапчиви в стихотворенията на Каравелов от първите месеци на в."Свобода", подкрепят строгите квалификации на неговия биограф Мих.Арнаудов за "слаба поетическа интуиция", "неумение да съгласува видение с поетически израз", "безпомощна версификация"[8]. Няма да спорим с констатациите на авторитетния изследовател, но смятаме, че е необходимо да се обърне внимание върху стилистичните търсения на Каравелов в стремежа му да тласне развитието на българската поезия в посоката, която той желае. Той се стреми да обнови поетичния език в съответствие с разбиранията си за "истинска поезия" - правдива и близка до народа. Разбира се, търсенията му невинаги се увенчават с художествен резултат, но чертаят вярна посока, съответстват на общата тенденция за приближаване на литературата до живота на масите и приближаване на езика до естествената разговорна реч. Тези тенденции Каравелов бе усетил в развитието на руската демократична поезия и ги бе възприел като свое творческо верую.

6. Ботев също се позовава открито на руската гражданска лирика. Първият стих в "Делба" е буквално повторение на началото на една творба, популярна сред прогресивната руска младеж през 60-те години, разпространявана устно /като песен/ и в преписи. Тя започва така:

По чувствам братья мы с тобой,
Мы в искупленье верим оба,
И будем мы питать до гроба
Вражду к бичам страны родной.

И последните четири стиха:

Любовью к истине святой
В тебе, я знаю, сердце бьется,
И, верно, отзыв в нем найдется
На неподкупный голос мой[9].

Едва ли в случая срещаме случайно съвпадание на изрази и думи, както смятат някои съвременни интерпретатори по повод забелязаната преди години от Д.Шелудко близост между Ботеви стихотворения и творби от руската свободолюбива поезия[10]. Не са случайни и съвпаденията между цитираните стихове и последния куплет от Ботевото "Към брата си" /"Нищо, нищо! Отзив няма на глас искрен благороден..."/ или четиристишието, с което завършва програмната статия на в."Дума..." /"И глас искрен благороден..."/. Подобни сходства

откриваме и в друга творба, широко разпространена, превърнала се в революционен химн:

Вперед! Без страха и сомненья
На подвиг доблестный, друзья!
.....
Смелей! Дадим друг другу руки
и вместе двинемся вперед.
.....
И верьте, голос благородный
Не даром в мире прозвучит![11]

Наблюденията могат да се разширят. Действително не е убедително тук да говорим за влияния. Тази близост се дължи не толкова на външни въздействия или заемки, не толкова дори на творческо школуване; основа за сходствата е принадлежността на творбите към един и същ идейно-естетически кръг в едно и също историческо време, към обща културна формация и общи литературни традиции. Както изборът на поетичната форма, така и сходните мотиви /страдалческата участ на бореца/ и характерните образи /поетът барабанчик/, словесните формули и символите, отличителната лексика се подбират целенасочено и сходствата, особено пък буквалните повторения, не са случайност, а родов белег. Това също е закон на революционната поезия.

Автор на двете руски революционни песни е Алексей Николаевич Плещчеев /1825-1893/, най-изтъкнатият поет от кръга на Петрашевците, който продължава традициите на декабристката гражданска лирика. Както видяхме, Каравелов го поставя между поетите, които най-много цени.

И така, ако в бр.1 на Ботевия вестник "Дума на българските емигранти" повикът за борба е "глас искрен благороден", както в стиховете на Плещчеев е "неподкупный голос" или "голос благородный"; ако последната страница на същия брой приключва със стихотворението "Делба", в което отново откриваме интонации от стиховете на Плещчеев, ще бъдем по-близко до истината, ако кажем, че Ботев съзнателно и целенасочено се позовава на руската революционна поезия.

7. В своето послание Ботев е изразил не само идейната близост, а и общата литературна основа на поетичното творчество на двамата български поети и революционери - традициите на свободолюбивата гражданска поезия. До тези традиции и двамата са се докосвали, черпейки от богатия фонд на руската забранена поезия, доколк-

което и двамата са възпитаници на руските учебни заведения и революционни кръжоци, на руската култура и литература. Това не означава, че не са изпитали и други външни въздействия. Известна е връзката на Каравелов със сръбските литературни дейци; контактът на Ботев с полски революционни среди също не е лишен от литературни аспекти. Ето въпроси за отделни проучвания, които ще разширят и задълбочат подхванатата тема. Тук ще изтъкнем само /още веднъж/ обстоятелството, което е безспорно и най-съществено: Каравелов и Ботев търсят български национален облик на поезията, която създават като част от революционното слово на Европа. На това се дължи вниманието им към фолклора, интересът им към хайдушката тема и образа на хайдутина като прояви на борбата за свобода у нас.

В навечерието на Парижката комуна поезията на Каравелов и Ботев изрази подема на националните и социалните движения в Европа - последната голяма европейска революционна вълна през XIX век. Тя обхвана предните редове на българската интелигенция и сложи дълбок отпечатък върху умонастроенията. Пораждайки уникалното поетично творчество на Ботев, тя предопредели пътя на литературата ни в близките десетилетия, а и далеч напред.

Б Е Л Е Ж К И

1. Цитираме по изданието: Ботев, Хр. Събрани съчинения в три тома. Т.1, С., 1967, с.21-22.
2. Пак там. Т.2, с.12.
3. Поглубко, К.А. Очерки истории болгаро-российских революционных связей. Кишинев, 1972, с.142, 144, 151-152, 158 и другаде.
4. Каравелов, Л. Събрани съчинения в девет тома. Т.6, С., 1966, с.120-121.
5. Разгледани са обстойно у: Генов, Кр., Литературното влияние на Л.Каравелов върху Хр.Ботев. - Език и литература, I, 1946, № 3-4.
6. Каравелов, Л. Събрани съчинения в дванадесет тома. Т.4, С., 1984, с.24.
7. Пак там, с.50, 595-596.
8. Арнаудов, М. Любен Каравелов. Живот, дело, епоха. С., 1972, с.652-679. Реабилитация на Каравелов като поет вж.у: Леков, Дочо. Поезията на Каравелов и неговото време. - В:Любен Каравелов. Литературно-исторически изследвания и статии. Под печат.
9. Вольная русская поэзия. М., 1975, с.220.
10. Унджиев, Ив., Цв.Унджиева. Христо Ботев - живот и дело. С., 1975, с.205, бел.121.
11. Вольная русская поэзия..., с.219-220.

ВЛАДИМИР КЛИМЧУК
/СССР/

ШЕВЧЕНКО И БОТЕВ
/Литуратурная параллель/

Творчество Т.Г.Шевченко имело большое влияние на развитие литератур южных славян второй половины XIX в. Украинский поэт был по тому времени уникальной и универсальной фигурой как выразитель стремлений угнетенного народа и его произведения становились актуальными везде, где проходила борьба за национальное и социальное освобождение. Наиболее ощутимо оно отразилось на литературе Болгарского возрождения. Произведения Шевченко в 60-70-х годах переводили Р.Жинзифов, Л.Каравелов, П.Р.Славейков. Его влияние испытали И.Вазов, Ц.Гинчев, Т.Влайков и ряд других писателей.

Пафос борьбы и сострадания, безмерной любви к порабощенному народу, выраженные с огромной поэтической силой, привлекали болгарских писателей к творчеству украинского поэта. Особое значение в данном случае приобретало генетическое родство двух культур, сходство условий существования и развития украинской и болгарской литератур, близость их идейно-эстетических систем, формировавшихся из общих или типологически близких источников - древняя литература, фольклор, русская и европейская классика.

Болгарская литература, как и украинская, активно выполняла миссию пробуждения национального самосознания и революционного воспитания народа. Многие явления, не совпадая в хронологии, совпадали здесь в своем содержании и тенденциях: демократизм, вызванный ориентацией литературы на язык угнетенного народа, просветительская функция, обращение к истории и подражание фольклорным образцам, патриотизм и романтическая возвышенность, в дальнейшем - усиление социального критицизма и революционной направленности.

Творчество Шевченко было новым словом в истории украинской литературы, но оно же было синтезом ее предшествующего периода. Именно поэтому столь различные болгарские писатели органически воспринимали его поэзию, заимствуя и развивая его поэтические темы, образы и художественные приемы. Достаточно сказать, что поэмы "Кровавая рубашка" Р.Жинзифова, "Источник Белоногой" и "Бойка воевода" П.Р.Славейкова, "Громада" И.Вазова были написаны с использованием как мотивов, так и метрики украинского поэта. Что же касается Л.Каравелова, то влияние Шевченко отразилось практически на всем его

поэтическом наследии.

Близость идейно-эстетических систем болгарской и украинской литератур, явственно обнаруживающаяся во второй половине XIX столетия, дает возможность рассматривать литературные отношения того периода не только на уровне влияний, но и типологически. И в этом смысле трудно найти более яркую параллель, чем Ботев и Шевченко.

Имя Христо Ботева, великого поэта и национального героя, занимает в сознании болгар такое же место, как имя Шевченко в сознании украинцев. Выразитель дум и надежд угнетенных, духа, идей, морали и философии народа, его устремлений и чаяний, гневный обличитель его врагов, пламенный патриот, человек героического слова и деяния - таким был Ботев в поэзии и жизни. Именно в его лице активно развивающаяся под знаком национального возрождения "художественная литература и теоретико-эстетическая мысль поднимается на уровень великих мировых достижений"[1]. Ботев и Шевченко соизмеримы и по масштабу художественного таланта, и по выдающейся роли и значению в истории своих национальных литератур и культур.

Историки литературы не засвидетельствовали непосредственного знакомства Ботева с поэзией Шевченко. Но двух великих поэтов объединяет глубокое духовное родство, близость мировоззрения, мировосприятия, мирочувствования, отразившиеся в их творчестве. Еще И.Шишманов, читая Шевченко, ощутил "акценты, очень хорошо известные" ему "по лире Ботева"[2]. Об этой близости часто говорят переводчики болгарской и украинской литератур. Например, ряд параллелей приводит Д.Павличко во вступлении к книге своих переводов из Ботева[3].

Вопрос типологии Шевченко и Ботева постоянно привлекает внимание литературоведов, хотя его разработка ограничивается пока что сближением общих характеристик поэтов[4]. В книге известного болгарского исследователя творчества Шевченко С.Русакиева, например, читаем: "У Ботева и Шевченко много общих особенностей. Оба они - гениальные поэты своих угнетенных народов, оба вошли в историю титаническим величием, оба - революционные демократы, призывавшие к вооруженному восстанию. Шевченко и Ботев близки и похожи в изображении народного страдания, которые у обоих вызывало неимоверную боль и скорбь. И у Ботева, и у Шевченко народное страдание превратилось в могучую революционную энергию огромной силы. И.Шевченко, и Ботев были безгранично преданы народу, верили в его силы, в светлое будущее. Оба говорили о братстве народов, об их общем пути к свободе"[5]. О "соизмеримости" и необходимости сравнительного изучения Ботева и Шевченко высказалась в одной из своих работ Л.Минкова[6].

Главной чертой, объединяющих этих двух поэтов, является органическая народность - мировосприятие, мышление и поэтическое самовыражение в категориях и формах народного сознания, отражение в поэзии духа, чувств простого человека, слова, интонации народной речи.

Выделяя наиболее характерное в творческой личности Шевченко, И.Франко отмечал: "...в г.1840 обнаруживается явление совсем почти /исключая шотландца Бернса/ новое в литературе мировой - мужик, более 20 лет жизни тянувший ярмо крепостной неволи. Выступает он уже не как герой повести или поэмы, но как живой деятель, как работник и борец за растоптанные человеческие права всего ободранного и обиженного многовековой историей украинского народа, как защитник всех униженных, угнетенных и преследуемых"[7].

Муза Шевченко представляет философию и психологию народа, в том числе и богатство его мифологического мышления, этику, эстетику, разнообразие художественных проявлений. На первых этапах у поэта ощутимо проступают нерасчленные, мифологизированные представления о "своем" и "чужом", касающиеся истории и борьбы украинского народа. Они - то не в меньшей мере, чем литературные влияния, обуславливают романтические черты его творчества.

Оригинальность поэтической фигуры Шевченко состояла не только в том, что он формировался как личность в среде крепостного крестьянства, но и в том, что он в силу своего таланта и в силу обстоятельств возвысился до мировоззренческих представлений передового человека к своего времени. Но именно кровная связь со своими порабощенными братьями, предопределили особые измерения в его мировоззрении. "Менi здається, що це я" - эти слова стоят как-будто за каждой сценой, изображающей страдание угнетенного человека. Отсюда - острейшее личностное переживание общественных проблем. У Шевченкo наблюдается чрезвычайно развитое чувство уважения человеческого достойнства. Обладая острым природным умом, огромным художественным и поэтическим талантом, он обладал и уникальным жизненным опытом. Ценностные критерии личности, идеалы справедливости и моральности определяют весь комплекс его философских и идейно-политических взглядов, являются стержнем его свободолюбия. Уважение к человеческой личности порождало жгучую ненависть ко всему, что ущемляло ее "природные" права, и прежде всего к самим основам йерархической структуры феодально - крепостнического, самодержавного строя.

Поражает амплитуда любви и ненависти у Шевченко. В ней - народное начало самой личности поэта, наблюдаемое и в самых высоких

его интеллектуальных проявлениях. Просветительская категория разума и народноэтическая категория правды приобрели у него высокое революционное содержание. Они легли в основу его сатирически-иронических рефлексий и утопических футурологических построений. По своим морально-психологическим измерениям бунт Шевченко напоминает формы протеста современных угнетенных наций. Пользуясь номиналистской логикой, весьма близкой позиции здравого смысла, он органично вскрывал "условности" миропорядка, лживость и враждебность человеку существующего общественного устройства, оценивая власть не царской и господской меркой, а общечеловеческой. Это был философский, идеологический и политический бунт. Революционно-демократические установки его мировоззрения обнаруживали героический характер личности поэта. Уже в ранних его произведениях звучит мотив готовности "оголить святые ножи".

Вместе с тем Шевченко - фигура глубоко драматическая. Его драму составляют и годы крепостной неволи, и осылка с жестоким царским приговором, и внутреннее переживание духовного одиночества. Однако поэт имел оптимистический взгляд на будущее, в основе которого лежала жизнеутверждающая психология труженика, коллективистские иллюзии общины. Его представление о "семье вольной, новой", можно отнести к одной из ранних народнических социалистических утопий. Ведь впоследствии народники в центр социологии поставили "примат ценностных, этических критериев"[8].

Вольнолюбие, чувство достойнства - ведущий мотив лирики Шевченко. В "Неофитах" от призывает не поклоняться никому, ни царям, ни попам, а только правде. Не только ненависть, но и презрение к коронованной личности читаются в его строках:

Не громом праведным, святым
Тебе уб"ють. Ножем тупим
Тебе зарiжуть, мов собаку,
Уб"ють обухом.

А.Белецкий в статье "Мировое значение Шевченко" писал: "В истории мировой литературы первой половины XIX в. Шевченко, наверное, единственный поэт, полностью сосредоточившийся на идее освобождения трудящихся и высказавший эту идею с несравненной силой поэтического слова"[9].

Своими корнями, своей поэтикой Шевченко был органически связан с народным творчеством. Разработка тем и мотивов, система тропов, организация стиха /строфика, ритмика, рифмы/, мелодика и тональность - свидетельство этой связи. Фольклорная и библейская

образность, составляющие важнейшие пласты его поэтического языка, наиболее полно соответствуют структуре художественного мышления народов. Библейские мотивы и сюжеты обрабатывались и использовались поэтом с позиций "еретика", и он тем самым как бы продолжал традицию апокрифической литературы, создавая "неоапокриф". Он постоянно и последовательно критикует "святую ложь", но активно использует определенные, как правило этические элементы христианского учения для мобилизации революционной энергии низов. Характерно, что эпиграфом к наиболее концептуальным произведениям он берет цитаты из библии и не только в тех случаях, когда разрабатывает христианские сюжеты. Показательным является, например, эпиграф к поэме "И мертвым, и живым...":

А ще хто речет, яко люблю
бога, а брата своего ненавидит,
ложь есть.

Шевченко пробуждает революционный дух, социологизируя этику. В этом смысле его позиция резко расходится со всеми направлениями либеральной мысли, сводимой в конечном итоге к кантовской "формальной" этике. Ведь аморальным явлением поэт считает социальное и национальное угнететие, эксплуатацию, использование власти в классово-эгоистических интересах.

Одна из важнейших универсальных оппозиций в поэтике Шевченко - "люди" и "нелюди". Люди - это те, над кем издеваются, те, кто страдает и прежде всего крепостные, поэтовы "братья" и "сестры", т. е., которые имеют совесть и стремятся жить по правде. "Нелюди" - это "угнетатели", "цари", "паны поганые", "деспоты", "тираны", "супостаты", "попы", "маги", "бонзы и жрецы", "сам "седой верхотворец". Как правило, они наделяются отталкивающими признаками - "людоед", "несытый", "собака", "лывица", "бешеный", "кровавый", "палач", "кастрат" и т.д.

Обращение поэта с призывом "быть людьми" обозначает не только "братолюбие", альтруизъм, но и призыв к борьбе. Звание людей получают у него прежде всего борцы, те, которые "тихо без всякого лиха царя до ката поведуть", которые "порвуть кайдани", "окують царей неситих в залізнii пута", те, кто составляет "громаду, що обух сталить". Да и "правда", провозглашаемая высшим критерием мироустройства, имеет у него и значение "правдымости".

Характерно, что к категории "людей" поэт относит именно тех, кто не имел никаких человеческих прав - крепостных, и защищает их со страстью новоанглийских аболиционистов, посвятивших себя делу

ликвидации рабства и уничтожения рассовой дискриминации.

В Шевченковском противопоставлении "людей" и "нелюдей" неожиданно для XIX века открывается раннехристианский мотив превосходства раба над господином, широко развернутый впоследствии философской антропологией. Однако случайным этот мотив назвать нельзя. Еще у Яна Коллара в "дочери Славы" /а Шевченко с особым вниманием вчитывается в труды и поэзию деятелей славянского мира/ находим своеобразное "перевернутое" определение раба:

Тот лишь достоин свободы, кто ценит свободу
другого.
Тот, кто рабов заковал, сам по душе своей раб!

Украинский поэт наполняет эту формулу, прежде всего, социальным содержанием.

Обличение всякого угнетения, сочувствие ко всем страдающим наполняет его поэзию глубоким гуманистическим и интернационалистским пафосом. Подобно Гейне, он выступает "адвокатом человечества" и требует "рая" на земле, а не на небесах.

Как и у каждого позитивного мыслителя, у Шевченко огромный критический заряд уравновешивается утверждающей концепцией. Она основывается на лучших традициях народной этики и эстетики, на традициях свободолюбия, о котором народ заявлял многочисленными восстаниями. В ней нашли отражение идеи Просвещения и революционных движений Запада и России. Утверждая свои взгляды, Шевченко воспевал народных героев, писал о новом слове правды и новых апостолах, как он называл декабристов и других борцов с царизмом, сосланных в Сибирь. Поэт мечтал об обществе, основанном на началах свободы и равенства, где люди будут братьями. Как всякая домарксова теория. Шевченковская концепция свободы и равенства в человеческих отношениях была утопической. Однако в "снятом" виде она сохраняет свое непреходящее гуманистическое значение. Еще более важно, что утопия Шевченко выдвигалась как революционный идеал. В революционном движении она способна корректироваться в соответствии с историческим прогрессом. Для последующего сравнения Шевченко и Ботева особое внимание следует обратить на тональность поэзии украинского поэта. В его лирике читатель постоянно встречает интимную интонацию, соединяющую автора с героями. Проникновенные обращения к "братьям" и "сестрам" подсказывают, что автор принадлежит к миру своих персонажей, ведет разговор на общем с ними языке.

Исходной точкой сравнения Ботева и Шевченко, как отмечалось выше, является отношение поэта и народа, в том числе и соотношение

индивидуальной поэтики и поэтики народного творчества. Шевченко был одним из первых мыслителей, считавшим, что главным носителем революционной энергии является народ, крестьянские массы. Такой же была и позиция болгарского поэта. О его творчестве академик К.Державин, например, писал: "Претворяя в поэтические образы страдания и героическую борьбу своего народа, отображая его революционные устремления, Ботев был правдивым и пристрастным выразителем народного гнева, певцом его мук и его героизма"[10].

Сравнивая столь близких поэтов, разумеется, необходимо принимать во внимание различие конкретно-исторических обстоятельств и развитие идейно-эститической мысли эпохи, в которой они творили. Шевченко начинал свою деятельность вместе с лермонтовским "печальным" поколением, в годы жесточайшей реакции. Перед этим поколением острей, чем перед каким-либо иным, стоял трагичный вопрос - о смысле жизни. Ботев принадлежал к героической эпохе, эпохе "болгарских восстаний".

В силу этого обстоятельства Ботев реализуется в поэзии лироэпической гранью своей художественной натуры, обнаруживая индивидуально-рефлектующее и аналитическое начало преимущественно в публицистике. Его стиль воспринимается и как литературная классика, и как образцы народной поэзии. Анализируя его балладу "Хаджи Димитр", Т.Жечев писал: "Главный путь, которым Ботев постиг сознательно и интуитивно коллективный, соборный опыт, было народное творчество, народная мифология, ее образы, ее язык, мудрость, представления о жизни. В соответствии со своим темпераментом, качествами своей души он отдал предпочтение героическим мифам и легендам, традициям героического юнацкого эпоса, мотиву "смерти-воскрешения", идее личного бессмертия..."[11].

Ботев как поэт и как герой был порожден всей историей народа и непосредственно-кульминационным этапом эпохи национального возрождения. Главное в "Хаджи Димитре", как и в ряде других стихотворений, даже не формальная близость с гайдуцкой песней, а художественная, эстетическая идея гайдуцкого эпоса - красота подвига, красота самопожертвования во имя свободы народа. Что же касается художественного мастерства, то она "может быть безоговорочно названа одной из настоящих жемчужин мировой поэзии"[12].

Ботев - гений своего народа. Его фигура является олицетворением единства слова и дела. Здесь функция литературы реализовалась в ярчайшем жизненном примере. Народный поэт и народный герой - это соединение сделало Ботева высочайшей национальной святыней, определило его историческое бессмертие.

Ботев, как и Шевченко, является ярким выразителем народного духа и народного сознания. В творчестве каждого из них видим слияние идеалов народа и поэта. В поэзии Ботева, как и в поэзии Шевченко, поражает прежде всего глубоко народное и вместе с тем глубоко личное "я". Совокупный образ лирического героя, "я" поэта становится частью народа. Это совпадение породило особую лиричность, проступающую органичностью диалога поэта и народа, интимными интонациями серьезного разговора. В этом диалоге исключается неискренность и фальшь, ибо он строится вокруг явлений, близких и понятных адресату - факторов крестьянского опыта, постоянных элементов коллективного переживания, сферы морально-этических и эстетических отношений с миром. Он касается основ бытия, вечных его атрибутов: любви и разлуки, смерти и бессмертия, материнской любви, доверия и обмана, насилия и справедливости, свободы, родины, народа.

У Ботева и Шевченко наблюдается общность поэтики - разработка фольклорных мотивов, романтические экскурсы в историю /тема гайдуков и соответственно тема казаков/, обработка христианских лирических и публицистических форм самовыражения /исповедь, завещание, молитва, послание/, образный язык протеста и борьбы /"рабы", "кандалы", "тираны", "воля", "свобода", "правда" и т.д./. Они близки и по реальному содержанию. Болгарский поэт выступает не только против турков, но и против всех угнетателей, богачей, эксплуататоров, царей, попов, патриархов и защищает бедняка. Он, как и украинский поэт, воспевает нож мести, призывает к борьбе за "честь и волю" /"Гайдуки"/. Ряд поэзий перекликается с сатирой Шевченко в критике предателей интересов народа, паразитирующего церковного клира. Общий дух обличения сближает, например, стихотворение "Патриоты" с Шевченковым "И мертвым, и живым...". Однако в стихотворении Ботева, как и во всей литературе Болгарского возрождения, нет критического отношения к прошлому.

В широкую оппозицию "тираны - рабы" Ботев, в отличие от других писателей его эпохи, только частично включает противопоставление "турок - болгарин". В основном же это - "богач-бедняк". В негативный инвариант входят также такие определения как "мучитель", "делающий добро за деньги", "поп-пьяница", в ироническом значении - "патриот" и "добрый христианин". Понятие "человек" связывается с понятием "раб" /"Моя молитва"/ и понятием "борец" /"Странник", "Юрьев день"/, хотя есть у него и пушкинское противопоставление "раба" и "борца".

Как и Шевченко, болгарский поэт противопоставляет "рабству"

"лжи", "святой глупости", "злу" - "свободу", "совесть", "правду", "разум", "добро". Слово "свобода" поддерживается у Ботева антиномией, взятой из лозунга повстанческих отрядов того времени: "Свобода или смерть". В его стихах встречаем также выражение: "Свобода или свинец". В этом же духе звучат его крылатые слова из "Хаджи Димитра": "Кто в грозной битве пал за свободу - не умирает...".

Ботев - последний гайдук болгарской истории и последний эпик болгарской литературы. Факт постоянной, так сказать, идеологической связи с родом, с этническим коллективом, сыграл решающую роль в формировании его творческого облика. Именно эта связь обеспечила личностному "я" поэта эпическую масштабность. Его личная жизненная цель была выношена, четко и почти буквально определена историей народа. История как будто искала это уникальное соединение поэта и героя.

Ботев звал на борьбу личным "я", звал идти за ним. К.Державин обратил особое внимание на присутствие в лирике Ботева постоянно повторяющегося мотива собственного участия в народном восстании, в революционной борьбе трудящихся масс с их угнетателями: "От стихотворения "На прощанье" до "Моей молитвы" этот мотив занимает одно из главных мест в его лирическом наследии"[13]. Вера в народ, убежденность в том, что будущая жизнь будет строиться на началах социальной справедливости делала Ботева глубоком оптимистом.

Как и Шевченко, он много пишет о судьбе, задумывается над своими предназначением, над возможностью смерти. В этих раздумьях, а точнее, как и у Шевченко, в диалогах с близкими ему людьми, лучше всего раскрывается то, что называется духом поэта.

Нераздельная частица народа, личность Ботева привлекает гармоничностью и естественностью своих проявлений. Светлый ум, уважение к людям, высокие критерии морали и красоты были органично присущими этой натуре. В поэзии он ведет откровенный разговор, раскрывая свои настроения, устремления, мысли, чувства. Ботев понимал свою судьбу как святой долг перед людьми, как судьбу сильных, идущих впереди, как судьбу воспетых им Чавдара-воевода, Хаджи Димитра или Васила Левского.

Запрограмированный на подвиг с наиболее вероятным исходом - смерть, Ботев пишет удивительно светлую поэзию. Поэт знает, что у него не рядовая судьба, но говорит о ней без какой-либо позы. Интимная интонация его стихов лучше всего свидетельствует об органичности его самовыражения, о психологической уравновешенности, корни которой - в народной психологии. Ведь Ботев осознавал цену, смысл,

общественное значение предстоящей собственной смерти. Есть в разговоре его лирического героя чувство ответственности за боль, которую принесет близким его смерть. Однако он знает, что мать, любимая, как настоящие болгарки, возвысятся над личным горем, как это было всегда в случаях гибели гайдука. Это взаимоуважение и взаимопонимание является исключительно важной характеристикой народности поэта. Он заботится не о личной славе, а о светлой памяти, ибо в ней - пример для младших братьев мобилизующая сила для будущего поколения. Психология народа составляет основу его светлой, оптимистической поэзии, его эпичности.

Большая часть стихотворений поэта строится как монолог диалогической структуры и начинается прямыми обращениями: "О мать, не ты ли так скорбно пела...", "Тяжко, милый брат, живется...", "Ты, дед, дуди на свирели...", "Ты любовную песню не пой мне..." и т.д.

Анализируя стихотворение "Хаджи Димитр", Т.Жечев писал, что поэт отразил в нем "универсальные представления о герое, выработанные историей всего человечества"[14]. Эти слова можно отнести ко всему поэтическому наследию Ботева, к его совокупному лирическому "я".

Очень показательным в плане выявлений общего и различного у Шевченко и Ботева может быть сравнение "Завещания" и "Моей молитвы". Эти произведения близки по теме и настроения - в них размышление над судьбой родной земли и народа, над собственной судьбой, надежда на продолжение жизни в памяти последующих поколений, призыв к восстания "рабов". Ощутив органическую общность поэтики двух стихотворений, Д.Павлычко в украинском переводе даже прибавил к ботевским строкам шевченковские "рвати вiковi кайдани":

А як раб до бою стане,
Ти й моiй руцi дай силу
Рвати вiковi кайдани,
В битвi дай знайти могилу!

И здесь необходимо еще раз подчеркнуть характер ботевской эпохи как эпохи героической, определившей несколько иную, чем у Шевченко, направленность стиха. "Молитва" - это не только призыв и мечта, но и заклинание собственной судьбы, стремление приблизить час битвы, опасение, что этот час может задержаться, неудержимое стремление отдать жизнь за победу. Со временем с борта захваченного повстанцами парохода, переправлявшего его отряд на болгарский берег, поэт писал: "Мне весело и я безмерно рад, что "Моя молитва" сбывается"[15].

Иван Франко, анализируя творчество Шевченко, отмечал: "Не знаю в литературе всемирной поэта, который был представил такой высокий и такой искренне человеческий идеал женщины-матери, как это сделал Шевченко в своих поэмах "Ведьма", "Неофиты" и "Мария"[16]. Высокий статус женщины-матери акад.А.Белецкий распространил на всю украинскую литературу, считая его родовой чертой национального художественного сознания[17].

Поиск характерных признаков, постоянных черт национальной поэтики, отличающих ее от поэтики какой-либо иной литературы"[18], привел академика П.Зарева к таким же выводам относительно болгарской литературы. Рассмотрев под данным углом зрения творчество целого ряда классиков, болгарский исследователь пришел к выводу, что, как правило, образ матери, соединяется с представлением о родине и родной земле"[19]. Дальше П.Зарев отметил, что в эпоху Возрождения через образ отражался "родовой" /Бозвели, Раковский, Каравелов/, а после освобождения "индивидуальный трагизм" /Яворов, Дебелянов, Лилиев и др./.

Должное внимание уделено здесь и Ботеву, как крупнейшему поэту первого периода. Выводы украинского и болгарского исследователей открывают большие возможности для сопоставления двух литератур. Более того, здесь найдены признаки, показательные и для других славянских литератур. Но в данном случае они важны как одно из оснований для сравнения двух великих национальных поэтов.

Диалог с матерью, безусловно, занимает особое место среди элементов поэтической структуры Ботева и очень ярко выражает лиро-эпический характер творчества поэта. Например, в стихотворении "На смерть Васила Левского" Ботев, как Н.Бозвели или Л.Каравелов, обращается к матери-Болгарии /подобное обращение встречаем у Шевченко в "Подражаниях", в частности - "Осии"/.С родной матерью ведет автор разговор в стихотворении "К моей матери". Но и здесь образ имеет двойное измерение, воспринимаясь и как образ самой Болгарии. Интимная беседа является вместе с тем и величественным разговором с Родиной. Этот смысл особенно отчетливо проступает, когда автор называет мать своей любовью и верой. Одним из лучших лиро-эпических монологов следует считать "На прощанье", где при тончайших лирических интонациях образ матери предстает тем не менее как обобщающий образ болгарки-матери гайдука. Чтобы почувствовать это, достаточно вчитаться даже в первые строки стихотворения:

Не плачи, майко, не тъжи,
че станах ази хайдутин,

хайдутин, майко, бунтовник...

Таким образом, согласование личного и народного является органикой поэзии Ботева. У обоих поэтов образ женщины-матери символизирует основы бытия. Отношения матери и сына воспеваются как идеал межчеловеческих отношений, которые могут быть образцом социальной этики и в своей универсальности приобретают значение социальной мечты. Через этот образ раскрывается одна из самых существенных граней гуманизма украинского и болгарского поэтов.

Образ женщины-матери у Шевченко и Ботева олицетворяет высшую этическую инстанцию, которую невозможно игнорировать. Этим образом утверждалась, проверялась и доказывалась одна из важнейших гуманистических истин - правомерность, справедливость, моральность, соответствие интересам трудового народа революционной деятельности. Образ матери в таком случае предстает как бы гарантом против анархизма и волюнтаризма. Заметим, что этический аспект революционного движения всегда был главным для литературы. Знаменательно, что первое произведение социалистического реализма называлось "Мать" и решало как важнейшую именно эту проблему. Особенно следует подчеркнуть, что мать в Шевченковых "неоапокрифах" /в частности, в "Марии", "Неофитах"/ подхватывает и несет слово правды своего сына.

Связь с этносом, ориентация на коллективистские моральные начала, просветительский и революционный пафос творческой деятельности превращают фигуры Шевченко и Ботева в оригинальное явление в истории развития прогрессивных идеологий и движений. Поэты обращались с революционными призывами к наличным движущим силам истории, ориентируясь на сознание широких масс народа, т.е. крестьян. Они выдвигали и воспевали идеальные морально-этические и эстетические модели человеческих отношений и в этом состояла действенность и мобилизующая сила их требований, актуальность их творчества для последующих исторических эпох.

Ботев, писал переводчик его творчества Д.Павлычко, "был, как и наш Кобзарь, поэтом с классовым сознанием, с бескомпромиссным характером, с болью растоптанной социальной и национальной правды - и все это делало его предтечей не буржуазной, а социалистической Болгарии"[20].

В заключении следует сказать, что огромное поэтическое наследие Шевченко практически полностью отражает мировоззрение поэта. Ботевская поэзия не передает всей структуры авторского сознания, она является лишь частью его личности - личности выдающегося мыслителя его времени. "Символ веры болгарской коммуны", приветствие

Парижской коммуне, уважительные отзывы о трудах Маркса, публицистическая и издательская деятельность, активное участие в политической и идеологической борьбе - вот свидетельства, позволяющие дополнить облик личности болгарского поэта.

Естественно, что литературная параллель, основанная на сравнении поэтического творчества, является ограниченным поставлением двух личностей. В мировоззренческом плане Ботев является продолжателем Шевченко. Его взгляди - как бы логическое развитие определенного /т.е. шевченковского/ типа создания. И эта проблема может быть весьма перспективной для дальнейших исследований.

Однако и чисто литературная параллель Шевченко - Ботев, вне всякого сомнения, раскрывает одну из наиболее существенных граней облика этих выдающихся личностей - органическую связь с народом.

Б Е Л Е Ж К И

1. Димов, Г. Формирование и развитие новой болгарской литературы и процессы национального возрождения. - В:Современные проблемы литературоведения и языкознания. Сборник статей. М., 1974, с.180.
2. Шишманов, И. Тарас Шевченко, неговото творчество и неговото влияние върху българските писатели преди Освобождението. - В:Шишманов И. Избрани съчинения. Т.1, С., 1965, с.433.
3. Павличко, Д. Вступ.Христо Ботев. Поэзії. Київ: Дніпро, 1977, с.6-31.
4. См. Величков, А. Шевченко і болгарська література 60-70-х рр. XIX ст. - Радянське літературознавство, 1939, № 4, с.117-130; Ривкіс, Я. Христо Ботев і Шевченко. - Наук.записки Житомировського пед.ін-ту. Т.14. 1961, с.151-161.
5. Русакієв, С. Тарас Шевченко і болгарська література. Київ, 1968, с.161.
6. Минкова, Л. Украинската литература в контекста на преводната литература на Българското възраждане. - Славянска филология, 18. С., 1983, с.240.
7. Франко, І. Зібрання творів у п"ятдесяти томах. Т.28. Київ, 1984, с.113.
8. Хорос, В.Г. Идейные течения народнического типа в развивающихся странах. М., 1980, с.26.
9. Білецький, О. Письменник і епоха. Київ, 1963, с.174.
10. Державин, К. Христо Ботев. М., 1962, с.219.
11. Жечев, Т. За един стих на Ботев. - В:Жечев, Т. Статии. С.,

1978, с.68.
12. Державин, К. Цит.соч., с.213.
13. Державин, К. Цит.соч., с.219.
14. Жечев, Т. Цит.соч., с.60.
15. Ботев, Х. Събрани съчинения. Т.1. С., 1958, с.512.
16. Франко, І. Цит.соч., с.122.
17. См.: Білецький, О. Українська література серед інших слов"янських літератур. Київ, 1958, с.43.
18. Зарев, П. Панорама на българската литература. Т.1, Ч.1, С., 1967, с.523.
19. Там же.
20. Павлычко, Д. Цит.соч., 1977, с.22.

ЕУХЕНИЯ ПАРОДИ ДЕ МАРИНКЕВ
/Аржентина/

ПОЛОВИН ВЕК БОТЕВ В ЛАТИНСКА АМЕРИКА

Тъй като това заседание в рамките на Втория международен конгрес по българистика е посветено на личността и делото на Христо Ботев, искам да припомня представянето му далеч оттук, в Латинска Америка, на страниците на аржентинския печат. Мина време и ето, че сме в навечерието на петдесетгодишнината от първата публикация.

На 2 юни 1937 г. в седмичното списание "Пан" в Буенос Айрес е отпечатана статията "Христо Ботев, апостол и поет български", написана от Никола Маринкев. "Пан" било едно от най-популярните и широко разпространени списания във всички латиноамерикански страни, в което преди всичко се публикували подбрани материали от световния печат. Материалът за Ботев бил изключение, авторът му - 16-годишен младеж, е роден в България. На двегодишна възраст той пристигнал в Аржентина с родителите си. В семейната среда и сред българските емигранти се научил да разбира и уважава Ботев и останалите революционери, борили се и загинали за националното освобождение.

На следващата година, на 6 юни 1938 г., същият автор отново се заема с темата за Ботев. Този път публикува в ежедневника "Ел Архентино" в Ла Плата статията "Христо Ботев, поет предвестник на българската независимост" заедно с негова снимка. "Ел Архентино" бил един от най-големите ежедневници, които излизали по това време в столицата на провинция Буенос Айрес.

И една трета публикация - "Ботев, поет и борец за свобода" също така от Маринкев, поместена в юлския брой от 1940 г. на списанието "Кларидад" в Буенос Айрес. Това месечно списание с подзаглавие "Американска трибуна на свободната мисъл" било в този момент най-престижният орган на латиноамериканските интелектуалци.

По този начин с появата на тези три статии вече близо петдесет години фигурата на Ботев се вмества здраво в духовния живот на Новия свят. Въпреки големите разстояния започват да уважават и обичат гениалния български поет и в Латинска Америка.

За да завърша, искам да цитирам някои откъси от статиите, публикувани преди 50 години, отнасящи се до върховите моменти от живота на Ботев:

"Ето повече от половин век - по-точно 64 години, - откакто в лоното на планината падна убит в борбата човекът, който продължава да бъде сърце на народа. Ранен смъртоносно в гениалното чело, един връх на човечеството бе прибран от един връх на природата. Този ден - 2 юни 1876 г., се ознаменува с пропастта между два колоса. И така както единият от тях - Балканът - се извисява величествено, врязвайки се в небето, за да излезе в космоса, така другият - Христо Ботев - се появи, за да надживее времето и остане във вечността."

"Величествен момент, момент, в който един велик поет и борец за свобода се превръща в мъченик. Не можеше да завърши по друг начин един живот, посветен на най-благородната кауза, живот, живян достойно, посветен на социалната борба; мъжествена личност, устремена като титан по неравния път нагоре към Олимп на бедните, откъдето той ги виждаше да стенат под робството."

"По този начин двата върха от съществуването на Христо Ботев постигат един наистина символичен характер: люлката му в центъра на известната Розова долина - и неговото вечно ложе сред високите гнезда на орлите, откриват една възходяща права, откъдето започва друга, извървяна от един благороден дух. Дори самата съдба, почти винаги сляпа и капризна, като че ли отдаде своята дан."

"И така ние можахме да се докоснем до делото на един борец, който успя да се превърне в пратеник, предвестник, апостол на един нов живот, в кървяща плът от едно човечество, което се вълнува, раздира и страда, но което въпреки всичко върви напред. Ето затова у българския народ се ражда признателността, която превръща бронза в незаличими букви и красиви думи, разказващи на потомството за неговото благородно дело."

"Нека си спомним великия син на един народ, който мъжествено върви по пътеките, осветени от свободната мисъл, до момента на своята смърт, до безсмъртието. Както той самият казва в своята прославена поема "Хаджи Димитър" - "този, който падне в бой за свобода, той не умира!"

С Ъ Д Ъ Р Ж А Н И Е

СТАРА БЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

Красимир СТАНЧЕВ /НРБ/ - Литературният процес в България от края на XII до втората четвърт на XIV в. ... 5

Слави БОЯНОВ /НРБ/ - Хуманизъм и жизнена правда в старобългарската литература..... 14

Ана СТОЙКОВА /НРБ/ - Функционална обусловеност и типологическо сходство на жанровете в старобългарската литература и фолклора..... 20

Лила МОНЧЕВА /НРБ/ - Старобългарският писмовник /Към постановката на проблема/..... 29

Николай ШИВАРОВ /НРБ/ - Исихиевата редакция. Съвременни изследвания и задачи с оглед на старобългарския превод на Стария завет..... 36

Francis Thomson /Belgium/ - The slavonic translations of Basil of Caesarea's "De ascetica disciplina" and a slav adaption of the first of them..... 50

Димитър КЕНАНОВ /НРБ/ - Симеон Метафраст и старобългарската литература..... 85

Христо ТРЕНДАФИЛОВ /НРБ/ - Сказание за буквите на черноризец Храбър. Рецепция и функция..... 91

Константин МЕЧЕВ /НРБ/ - "Сказание за буквите" и решенията на Преславския народен събор от 893 година..... 99

Димитриос ГОНИС /Гърция/ - Св.Ромил от Житието на Ромил Бдински и Монах Роман от Житието на Теодосий Търновски 105

Джована БРОДЖИ БЕРКОФ /Италия/ - "Житие Илариона Мегленского" Евфимия Тырновского: структура текста и "литературные" принципи..... 123

Ditrich FREYDANK /DDR/ - Zur Charakteristuk der Sorache Grihorij Camblaka 144

Малина БАЙЧЕВА /НРБ/ - Поетически образи в художествената практика на Григорий Цамблак и Епифаний Премъдри 153

Харви ГОЛЬДБЛАТТ /Дания/ - Константин Костенечкий и славянский тезис о преемственности апостольства: к вопросу о тематическом ключе в "Сказании изьявленном о писменех"..... 166

Боряна ХРИСТОВА /НРБ/ - Владислав Граматик и българската култура през XV в. 177
Георге МИХАИЛА /СРР/ - Радуил Граматик, деец на българската и румънската литература през втората половина на XVI в. 186
Георги ДАНЧЕВ /НРБ/ - Произведения на старобългарската литература в Архива на Папския ориенталски институт в Рим 207
Елена ТОМОВА /НРБ/ - Агиографският цикъл за Иван Рилски в руската ръкописна традиция през XV-XVII в. 215
Невяна ДОНЧЕВА-ПАНАЙОТОВА /НРБ/ - Аджарският книжовен и художествен център през XVII в. 227
Даринка КАРАДЖОВА /НРБ/ - Мястото и ролята на Котленския книжовен център в българския литературен и културен живот през XVIII в. 240
Ричард НОВАК /Холандия/ - Формализирана кодикография в практиката 249
Славчо ВЪЛЧАНОВ /НРБ/ - Към въпроса за апокрифното начало в средновековната българска култура /Специфика и аспекти/ 253
Анисава МИЛТЕНОВА /НРБ/ - Апокрифни пророчества в средновековната българска литература /IX-XIII в./ .. 265
Гуннар СВАНЕ /Дания/ - Един ръкопис с по-късната редакция на славянския "Физиолог" в Копенхагенската кралска библиотека 285
Ernst SUTTNER /Österreich/- Die heilige Petka. Bindeglied für die Völker Südosteuropas und Symbol ihrer Selbstbehauptung 309

ЛИТЕРАТУРА НА БЪЛГАРСКОТО ВЪЗРАЖДАНЕ

Илия КОНЕВ /НРБ/ - Европа в идейните и художествените представи на българската литература през Възраждането /до 60-те години на XIX в. /..... 331
Дочо ЛЕКОВ /НРБ/ - Слушателят, читателят и зрителят на Българското възраждане 338
Юлия НИКОЛОВА /НРБ/ - Възрожденецът в мемоарната литература /Смехът на възрожденеца/ 346
Катя СТАНЕВА /НРБ/ - Популяризиране на българската поезия през Възраждането 351

Лидия МИХОВА /НРБ/ - Народните книги и формирането на художествен вкус през Възраждането..... 360
Камен МИХАЙЛОВ /НРБ/ - Социални, културни и литературни аспекти на устното словесно творчество през Възраждането..... 367
Яни МИЛЧАКОВ /НРБ/ - Към историческия развой на българската римова стилистика /Римата в стиховата система на ранновъзрожденския дисметрически стих и регулирания силабизъм/..... 375
Румяна ДАМЯНОВА /НРБ/ - Писмата в културния и литературния живот на Българското възраждане през XIX в. 386
Койка ПОПОВА /НРБ/ - Детският периодичен печат и литературната критика през Възраждането..... 394
Зденек УРБАН /ЧССР/ - Началото на чешката рецепция на новобългарската литература и българския фолклор /до Освобождението/..... 404
Венцислава БЕХИНЬОВА /ЧССР/ - Литературната дейност на българските студенти в Чехия през 60-те години на XIX в. 410
Божидар РАЙКОВ /НРБ/ - Композиция и структура на Паисиевата "История славяноболгарская" /1762 г./..... 420
Людмила БОЕВА /НРБ/ - Паисий и Раич /Опыт типологического сравнения/..... 433
Светла СТРАШИМИРОВА /НРБ/ - "Неделникът" на Софроний Врачански и религиозният хуманизъм във формиращата се новобългарска литература..... 445
Walter KOSCHMAL /BRD/ - Aspekte einer komparativen Evolutionsanalyse: die Viten-Autobiographien Avvakums und Sofronijs von Vraca,..... 457
Илия ТОДОРОВ /НРБ/ - Йордан Хаджиконстантинов-Джинот в развитието на българската литература..... 471
Раймонд ДЕТРЕ /Белгия/ - За три текста, споменати в "Автобиографията" на Григор Пърличев..... 481
Соня БАЕВА /НРБ/ - Първата биография на Неофит Бозвели..... 488
Бойка СОКОЛОВА /НРБ/ - Към творческата история на стихотворението "Песен на паричката ми" от П.Р.Славейков..... 495

Иван РАДЕВ /НРБ/ - Л.Каравелов - проблемите на жанра и формирането на белетриста..... 505
Николай ЧЕРНОКОЖЕВ /НРБ/ - Диалогът в две повести - "Българи от старо време" и "Чичовци"..... 515
Вардарина СПАСОВА ДАЛ'АЛЬО /Италия/ - Текстологични проблеми на "руското" Каравелово творчество..... 523
Георгий ГАЧЕВ /СССР/ - О болгарском Логосе /По космосу "Элегии" Ботева/..... 531
Стефана ТАРИНСКА /НРБ/ - "По чувства сме братя ний с тебе": революционната поезия на Каравелов и Ботев от 1870-1871 година..... 545
Владимир КЛИМЧУК /СССР/ - Шевченко и Ботев /Литературная параллель/..... 553
Еухения ПАРОДИ ДЕ МАРИНКЕВ /Аржентина/ - Половин век Ботев в Латинска Америка..... 567

ВТОРИ МЕЖДУНАРОДЕН КОНГРЕС ПО БЪЛГАРИСТИКА

ДОКЛАДИ
Т. 11

СТАРА БЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА
ЛИТЕРАТУРА НА БЪЛГАРСКОТО ВЪЗРАЖДАНЕ

Съставител *Буян Огнянов*
Редактори на Издателството *И. Иванчева, М. Вълкова, Л. Генчева, Е. Бирчева, С. Петрушкова*
Художник *Румен Ракшиев*
Технически редактор *Валери Кацунов*
Коректор *Маргарита Китанова*

Издателски индекс 11276
Дадена за печат на 24.04.1987 г.
Подписана за печат на 5.05.1987 г.
Излязла от печат на 26.06.1987 г.
Формат 60X90/16. Тираж 1200
Печатни коли 35,75. Издателски коли 35,75
УИК 36,63. Цена 4,84 лв.
Код 28 9535326631 / 5064-22-87

Печатница на Издателството на БАН
1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев", бл. 6

Цена 4,84 лв.